

LE UTOPIE DI SION
TRA MESSIANISMO E SIONISMO
NELL'EUROPA DI FINE OTTOCENTO E INIZIO NOVECENTO

Tesi di Perfezionamento in discipline storiche

ALLIEVA: Stefania Ragà

RELATORE DELLA TESI: prof. Daniele Menozzi

ANNO ACCADEMICO 2017/18

INDICE

Indice.....	3
Introduzione.....	7

PARTE PRIMA

LA SECULARIZZAZIONE EBRAICA TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

Il sionismo come religione secolare	15
1. Nascita delle religioni secolari: dalla filosofia alla storia.....	15
2. Affinità e divergenze tra emancipazione e nazionalismo.....	24
3. Una duplice minaccia: antisemitismo e secolarizzazione.....	34
4. La secolarizzazione dell'idea messianica nel sionismo.....	37
5. La secolarizzazione ebraica e la questione teocratica.....	43
6. Il messianismo politico tra indagini storiche e riflessioni politiche.....	48
7. Il sionismo tra utopia messianica e ideologia politica.....	52
8. Il sionismo come una religione secolare e civile.....	65
9. Gli studi recenti su sionismo e religione.....	81
II. Amore per la scienza e amore per la lingua: i due fronti della secolarizzazione.....	90
1. Amore per la scienza e patriottismo nell'intelligenza ebraica dell'Europa occidentale...96	
2. Il rigetto di Sion e l'amore per Sion: i due volti della secolarizzazione tra ovest ed est...105	
3. Amore per la lingua e nazionalismo nell'intelligenza ebraica centro-orientale.....109	
4. Il caso di due «umanisti» ebrei galiziani: Nachmal Krochmal e Solomon Rapoport.....113	
5. Il «popolo eterno» in cammino verso Sion: Peretz Smolenskin.....123	
6. Verso una nuova parola d'ordine: auto-emancipazione.....134	
7. Da «Selbst-Emanzipation» al sionismo nella Vienna di fine secolo.....147	

III. Il ritorno a Sion dalla secolarizzazione messianica alla sacralizzazione politica.....	154
1. Sion, una necessaria sintesi tra ideale e reale.....	158
2. Tra umanesimo letterario e risorgimento ebraico: il <i>Nationalhumanismus</i>	165
3. Sionismo e «utopia messianica» nelle critiche di Dubnow e Fresco.....	176
4. L'edificazione di una nuova Sion: un problema teocratico?	185
5. Sionismo e religione nello scontro tra Martin Buber e Hermann Cohen	191
6. L'incontro tra nazionalismo e religione nel sionismo inglese	197
7. La nuova religione di Sion negli Stati Uniti.....	206

PARTE SECONDA

LE UTOPIE DI SION TRA ANTISEMITISMO E SECOLARIZZAZIONE EBRAICA (1885-1902)

I. Una nuova Sion tra utopia letteraria e ideologia politica	215
1. L'ambivalenza dell'utopia e di Sion: alcune precisazioni preliminari.....	216
2. Sionismo e utopia: un altalenante dibattito	220
3. Dal rifiuto al riconoscimento dell'utopia sionista	226
4. L'istituirsi di un canone: le «utopie sioniste»	232
5. Gli studi successivi tra nuove prospettive storiografiche e persistenza del canone	244
6. La questione delle utopie di Sion alla luce della secolarizzazione ebraica	250
7. Tripartizione delle utopie di Sion: un'ipotesi di lavoro.....	255
II. Le utopie ebraico-tedesche di Sion (1885-1893)	261
1. Il XIX secolo tra ideologia del progresso e utopia: alcune premesse	262
2. La prima immagine futura di Sion	266
2.1 Accenni biografici su Edmund Eisler	267
2.2 <i>Un'immagine futura</i> : la prima utopia di Sion (1885)	272
2.2.1 L'antisemitismo e una futura guerra in Europa: una dura critica	276
2.2.2 Rottura generazionale e nuovo messianismo	281
2.2.3 L'edificazione del Regno tra politica moderna e tradizione religiosa	291
3. Il regno di Giuda, ovvero l'utopia ammirata da Theodor Herzl	299
3.1 Vita e produzione letteraria di Max Osterberg	301
3.2 <i>Il regno di Giuda nell'anno 6000</i> : un'utopia conservatrice (1893)	305
3.2.1 Antisemitismo e assimilazione: una duplice critica	306

3.2. 2	La convergenza tra religione e politica nell'equilibrio tra fede e scienza	317
3.2. 3	La società di Giuda: patriarcato, questione femminile e uguaglianza	324
III.	Le utopie sioniste in diaspora (1898-1902)	333
1.	Sion, una teocrazia anarchica	333
1. 1	Biografia intellettuale di Jacques Bahar	335
1. 2	Il pensiero politico-religioso di Bahar: <i>Restons!</i> (1897)	340
1.2. 1	Contro l'antisemitismo, l'assimilazione e l'ebraismo rabbinico	342
1.2. 2	La convergenza tra religione e politica nella critica a Theodor Herzl	345
1. 3	<i>Antigoismo a Sion</i> , ovvero il rovescio dell'antisemitismo (1898)	350
1.3. 1	La campagna antigioista a Sion: il rovescio dell'antisemitismo francese	351
1.3. 2	Lo stato sionista: un esempio di anarchismo teocratico	355
1.4	Un sionismo in diaspora, un argine contro la secolarizzazione	361
2.	La rinascita spirituale di Sion e dell'umanità	363
2. 1	Breve ritratto biografico di Henry Pereira Mendes	364
2. 2	Conservare l'ebraismo nel secolo: la visione conservatrice del rabbino	367
2.2. 1	Per amore di Sion: Mendes e l'emergere del sionismo negli Stati Uniti	369
2.2. 2	Per una felicità universale: sionismo e religione in Mendes	378
2. 3	<i>Guardando avanti</i> , ovvero la moderna repubblica teocratica di Sion (1899)	382
2.3. 1	Un'utopia planetaria contro la guerra, per la pace sociale nel mondo	384
2.3. 2	L'utopia di Sion come garante dell'utopia planetaria e della pace perpetua	393
2.4	Tra religione e politica: il sionismo spirituale di Mendes	400
3.	Stato ebraico e utopia sionista in Theodor Herzl	404
3. 1	Theodor Herzl: un essenziale profilo	405
3. 2	Il rifiuto della dimensione utopica in <i>Der Judenstaat</i> (1896)	410
3.2. 1	L'anacronismo della condizione ebraica alla luce del progresso tecnico.....	414
3.2. 2	La questione nazionale, ovvero un antidoto contro l'antisemitismo	417
3.2. 3	Unità nella fede, libertà nella scienza: l'edificazione dello stato ebraico.....	419
3. 3	<i>Altneueland</i> (1902) e l'esaurirsi della prima stagione utopica	426
3.3. 1	La vecchia Europa antisemita e il distacco dal proprio tempo	429
3.3. 2	La nuova società ebraica: il ritorno della dimensione utopica.....	434
	Conclusioni	443

APPENDICE
LE UTOPIE DI SION: UNA SELEZIONE DEI TESTI

Breve nota esplicativa	451
I. <i>Ein Zukunftsbild</i> di Edmund Menahem Eisler	453
Traduzione: <i>Un'immagine futura</i>	472
II. <i>Das Reich Judaa im Jahre 6000</i> di Max Osterberg	490
Traduzione: <i>Il regno di Giuda nell'anno 6000</i>	530
III. <i>Antigoysme à Sion</i> di Jacques Bahar	558
Traduzione: <i>Antigoysmo a Sion</i>	571
IV. <i>Looking ahead</i> di Henry Pereira Mendes	584
Traduzione: <i>Guardando avanti</i>	603
Bibliografia	622

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di ricerca verte sullo studio della fioritura del genere letterario utopico – le utopie di Sion – all'interno della letteratura ebraica moderna in relazione alla nascita del movimento sionista, considerati alla luce del processo di secolarizzazione che ha interessato il mondo ebraico europeo in diaspora tra Ottocento e Novecento. Le indagini sul rapporto tra genere letterario utopico e nazionalismo ebraico sono partite dalle seguenti considerazioni: secondo gli studi condotti da Paolo Prodi nella storia del pensiero moderno europeo la nascita dell'utopia e quella del pensiero politico sono stati due processi concomitanti, legati alla secolarizzazione in corso nelle società europee a partire dal Cinquecento. Lo storico, sosteneva che l'utopia potesse nascere soltanto quando, con il passaggio alla modernità, si fosse affermata un'idea di mutamento sociale e la volontà di progettare una società alternativa a quella dominante¹. A distanza di secoli, negli ultimi due decenni dell'Ottocento, nel mondo ebraico si assistette a un processo analogo a quello avvenuto in Europa in età moderna: a partire dal 1885 un'originale produzione utopica fiorì all'interno della letteratura ebraica moderna e contestualmente, un decennio più tardi, un inedito movimento politico venne fondato, il sionismo. La presente ricerca storiografica si è avviata a partire da queste preliminari osservazioni.

La constatazione di una affinità tra la storia del pensiero moderno europeo e quella del pensiero ebraico di fine Ottocento ha portato a formulare la seguente ipotesi di ricerca: alla base di siffatta analogia opera un simile processo di secolarizzazione, sviluppatosi in modalità e tempi differenti tra società europee e mondo ebraico in diaspora. Se, come scrive ancora lo storico Prodi, in età moderna la secolarizzazione della profezia si è trasformata in utopia, visione di un mondo ideale e progetto rivoluzionario, sacralizzandosi poi a sua volta fino a giungere alle ideologie politiche novecentesche, riteniamo che si possa porre la seguente domanda: è possibile individuare e ricostruire un analogo percorso anche nel mondo ebraico in diaspora? Il lavoro di ricerca svolto rappresenta un tentativo di rispondere in modo affermativo a tale quesito.

L'attenzione si è così concentrata sulla secolarizzazione dell'idea messianica, nel cui processo il principio religioso di speranza nella ricostruzione futura dell'antico regno ebraico sembra essersi progressivamente laicizzato nella moderna idea di un utopico ritorno a Sion.

¹ P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 15.

Abbiamo ritenuto che a metà Ottocento l'emergere di una letteratura ebraica moderna abbia svolto un ruolo decisivo all'interno di questo processo di secolarizzazione, in quanto da un lato gli autori, per lo più ebrei laici ed emancipati, si stavano lentamente allontanando dagli ambienti religiosi del mondo tradizionale e dal passato contesto sociale del ghetto, a seguito dell'emancipazione e dell'acquisizione della cittadinanza; dall'altro siffatto distacco promosse una prima laicizzazione del materiale biblico e della lingua ebraica, la quale venne dissociata dalla liturgia, per costituirsi come una lingua nuova e moderna, veicolo di espressione poetica e letteraria. La moderna letteratura ebraica contribuì dunque a forgiare nuove immagini e nuovi concetti secolari.

Tuttavia, riteniamo che fu soprattutto a seguito dell'imporsi dell'antisemitismo in Europa, ad iniziare dai pogrom russi del 1881-82, per poi diffondersi negli anni Novanta anche nel contesto occidentale, come in Austria e in Francia, che le utopie di Sion fiorirono, promuovendo la laicizzazione dell'idea messianica, attraverso descrizioni romanzesche di un nuovo esodo in Palestina e della fondazione di una nuova Sion in un lontano futuro. Queste utopie avevano individuato nel sogno di una nuova e moderna Sion una via di fuga di fronte alla recrudescenza dell'antisemitismo di fine Ottocento.

Così l'idea del ritorno a Sion iniziò a farsi strada nell'immaginario collettivo ebraico, finché non fuoriscì dai confini dell'immaginazione letteraria, per essere tradotto in pensiero politico, sotto l'influsso dei diffusi sentimenti nazionalistici europei. A metà degli anni Novanta il romantico ideale messianico, laicizzato nelle fonti letterarie ottocentesche in un nostalgico amore per Sion, si trasformò dunque in un preciso progetto politico: perseguire un'auto-emancipazione ebraica, colonizzando la Palestina e fondandovi uno stato ebraico. La fondazione del movimento politico sionista a Basilea nell'agosto del 1897 determinò questo passaggio e con esso uno scarto rispetto al genere utopico.

Il ritorno a Sion divenne l'obiettivo politico principale del sionismo, al punto che il movimento venne negativamente etichettato dai suoi oppositori come un'utopia messianica. In realtà, la matrice messianica presente nell'idea di ritornare a Sion venne sapientemente sfruttata dalle classi intellettuali sioniste, per essere tradotta in un moderno mito politico. Ciò sembra essersi verificato durante la Prima guerra mondiale ad opera degli ambienti sionisti britannici, lontani dunque dal contesto ebraico-tedesco, attraversato da continui scontri e dibattiti. Nell'ottica di attrarre consenso attorno al progetto sionista tra le classi dirigenti britanniche, i sionisti inglesi insistettero sull'imprescindibile convergenza tra nazionalismo e religione all'interno della loro produzione propagandistica. La buona riuscita di siffatta

operazione politico-culturale è testimoniata dalla Dichiarazione di Balfour (1917) e dalla successiva istituzione dello Yishuv in Palestina sotto mandato britannico. L'esito finale di questa strategia sionista fu quello di aver sacralizzato Sion, sfruttando la matrice messianica presente nell'idea di ritornare a Sion. Siffatta operazione fu dunque decisiva al configurarsi del sionismo in religione secolare. Non a caso, dunque, negli anni Venti negli Stati Uniti il movimento venne etichettato come la "nuova religione di Sion".

A partire da queste iniziali considerazioni abbiamo dunque posto la seguente tesi: la fioritura delle utopie di Sion e la nascita del movimento sionista rappresentano due fenomeni paralleli, prodotti dalla secolarizzazione dell'idea messianica. Siffatto processo ha determinato sia la formazione di utopie letterarie (le utopie di Sion), che quella di un'utopia politica (il sionismo). Per articolare la suddetta tesi e ricostruire l'intero processo storico, operando una disgiunzione tra utopia politica sionista e utopie letterarie di Sion, abbiamo suddiviso il lavoro in due parti: la prima è dedicata alla secolarizzazione ebraica tra Ottocento e Novecento, mentre la seconda si concentra sull'analisi delle utopie di Sion tra antisemitismo e secolarizzazione (1885-1902).

Nella prima parte abbiamo sviluppato la tesi del sionismo come una delle religioni secolari che si sono formate tra Ottocento e Novecento, ricostruendo il processo di secolarizzazione ebraica alla luce delle prime intuizioni dello storico Salo Baron e degli studi successivi di Hans Kohn, Jacob Katz, Jacob Talmon e George Mosse. Preliminarmente, nel primo capitolo abbiamo ricostruito le iniziali riflessioni sull'interdipendenza tra sionismo e religione, per poi ripercorrere la storiografia del secondo dopoguerra in cui emerge il tema del sionismo come religione secolare, individuando i punti in cui tale storiografia è ancora insufficiente.

Nel secondo e nel terzo capitolo siamo poi passati dalla storiografia alla storia, ricostruendo il contesto storico-culturale del mondo ebraico intellettuale dagli inizi dell'Ottocento sino agli anni Venti del secolo successivo. Ripercorrendo le tappe della secolarizzazione ebraica in ordine cronologico, siamo partiti dalla nascita della *Wissenschaft des Judentums* e del dialogo ebraico-tedesco, per spostarci poi allo sviluppo della letteratura in lingua ebraica nell'Europa centro-orientale. Abbiamo così individuato i due volti della secolarizzazione ebraica, ripartita tra ovest ed est europeo: da un lato abbiamo descritto l'amore per la scienza e lo studio storico-scientifico promosso dai maskilim occidentali, laici ed emancipati, i quali hanno abbracciato i nazionalismi europei, rigettando l'idea di Sion; dall'altro abbiamo analizzato l'amore per la lingua ebraica e la ricerca di una sintesi tra

tradizione religiosa e pensiero illuministico, cavalcata dalla sparuta intelligenza ebraica mitteleuropea e russa. Se gli ebrei occidentali avevano rigettato Sion per l'Europa, i maskilim orientali riscoprirono un laico amore verso Sion.

Negli anni Settanta dell'Ottocento un primo attrito tra i due fronti della secolarizzazione fu testimoniato dal pensiero di Peretz Smolenskin, ma fu solo con l'esplosione dell'antisemitismo in Russia all'inizio degli anni Ottanta che si diffuse sempre più la percezione del fallimento dell'emancipazione sociale e politica, perseguita dagli ebrei dell'ovest. Emersero così i primi embrionali sentimenti nazionalistici tra i maskilim orientali. La consistente emigrazione ebraica dall'est all'ovest europeo, registratasi tra gli anni Ottanta e Novanta, e il contestuale diffondersi dell'antisemitismo anche nel contesto europeo occidentale determinarono infine l'incontro tra questi due fronti della secolarizzazione, ovvero tra sentimenti nazionalistici ebraici e il nazionalismo europeo. Si gettarono così le basi per la formazione del sionismo.

L'esito dell'incontro tra i due fronti della secolarizzazione fu la rilettura dell'idea messianica secolarizzata attraverso l'ideologia del progresso e la filosofia della storia di matrice europea occidentale. Il connubio tra messianismo laicizzato e progresso storico plasmò infatti un nuovo immaginario collettivo ebraico, quello dell'utopico ritorno a Sion, rigorosamente pianificato nel corso dei primi congressi sionisti. L'idea messianica secolarizzata divenne l'ideale necessario e il punto di forza del nazionalismo ebraico. Fatto che sollevò numerose critiche dagli oppositori al movimento. Nel corso del terzo capitolo vedremo come la disamina di questi giudizi e dei dibattiti conseguenti permetta di ricostruire le tappe evolutive attraverso cui il sionismo da "utopia messianica" si sia configurato come una "religione nazionale" nel sionismo inglese, divenendo a seguito della dichiarazione di Balfour la "nuova religione di Sion".

La seconda parte del presente lavoro è invece dedicata all'analisi delle utopie di Sion, le quali testimoniano di un importante momento di svolta nella storia dell'emancipazione ebraica. Queste future descrizioni di Sion si collocano non soltanto a cavallo tra due epoche storiche, ma anche tra due differenti correnti di pensiero: quello razionale illuminista e quello politico nazionalista. Lo storico Shmuel Feiner ha parlato di una "Haskalah nazionale" per definire quel pensiero collettivo ebraico a metà strada tra illuminismo e nazionalismo. Riteniamo che la fioritura delle utopie di Sion ben si inserisca all'interno di questa corrente, dal momento che le fonti analizzate presentano delle forti contraddizioni di pensiero al loro interno e sono l'esito di una tensione insanabile tra mantenimento delle

proprie tradizioni religiose e spinta verso il futuro e il progresso.

Nel primo capitolo si è svolta una ricostruzione generale sul rapporto tra utopia e sionismo, utile a superare la lettura teleologica sionista, per ricondurre l'analisi di queste fonti letterarie all'interno del generale processo di secolarizzazione in atto nel mondo ebraico diasporico. Nei capitoli successivi si sono esaminate le fonti letterarie a partire dalla seguente ipotesi di classificazione: in base alle fonti finora pervenute, abbiamo suddiviso la produzione utopica che abbraccia un arco temporale di quasi quarant'anni (1885-1924) in tre raggruppamenti: le utopie ebraico-tedesche (1885-1893), le utopie ebraico-orientali (1892-1919) e le utopie sioniste (1898-1924). All'interno di quest'ultimo gruppo, abbiamo ulteriormente individuato due sottogruppi, distinti tra utopie sioniste in diaspora (1898-1902) e utopie sioniste nazionali (1920-24). Abbiamo escluso dalla nostra ricerca la disamina delle utopie ebraico-orientali, in quanto la specificità dell'ebraismo galiziano e russo, la nascita di una letteratura in lingua yiddish e il rapporto delle classi intellettuali con l'emergere del sionismo meritano un trattamento a parte. Stesso dicasi per l'analisi delle utopie sioniste nazionali che necessitano di uno studio puntuale, incentrato sui differenti processi politici sviluppatasi nel primo dopoguerra, in seguito all'istituzione dello Yishuv palestinese sotto il mandato britannico.

Nel secondo capitolo l'analisi delle fonti letterarie si è incentrata sul primo gruppo di utopie ebraico-tedesche, rappresentato dai romanzi *Ein Zukunftsbild* di Edmund Menachem Eisler e *Das Reich Judäa in Jahre 6000 (2240 Christlicher Zeitrechnung)* di Max Osterberg, influenzati dall'affine contesto culturale ebraico-tedesco e ancora influenzati dall'idea biblica di un regno ebraico da rifondare. Nel terzo capitolo siamo passati alla disamina delle utopie sioniste in diaspora, in cui sotto l'influsso del neonato sionismo all'idea di regno di Giuda si sostituisce quella più moderna di uno stato ebraico. Sempre seguendo uno sviluppo cronologico, siamo partiti dall'analisi di *Antigoysme à Sion* del francese Jacques Bahar, un esempio di "stato sionista", caratterizzato da un certo anarchismo teocratico, per passare poi alla visione politico-spirituale del rabbino Henry Pereira Mendes in *Looking ahead* e concludere con il fondatore del sionismo Theodor Herzl e il suo romanzo *Altneuland*. La fondazione del movimento politico, il rifiuto della dimensione utopica, in quanto fantastica e chimerica, e il pensiero laico e liberale di Herzl sono stati tutti fattori determinanti all'esaurirsi della prima stagione utopica sionista.

Per concludere abbiamo inserito in appendice una selezione antologica delle fonti che abbiamo recuperato e studiato, presentando prima il testo nella sua versione originale e

fornendo di seguito la traduzione italiana. Abbiamo escluso il romanzo di Theodor Herzl, in quanto unico testo piuttosto noto e tradotto in molteplici lingue. Gli altri scritti, finora tradotti soltanto in ebraico, compaiono invece per la prima volta in italiano.

PARTE PRIMA

LA SECULARIZZAZIONE EBRAICA TRA OTTOCENTO E NOVECENTO

I. IL SIONISMO COME RELIGIONE SECOLARE

1. NASCITA DELLE RELIGIONI SECOLARI: DALLA FILOSOFIA ALLA STORIA

La riflessione sulla nascita delle religioni secolari e il relativo dibattito sul processo di secolarizzazione nel mondo moderno hanno una genesi piuttosto lontana. Affondano infatti le loro radici nella critica avviata a partire dall'Illuminismo. Non è certo nostra intenzione ripercorrere questa lunga storia, vorremmo solo ricordare in via preliminare alcune tappe significative della riflessione filosofica e storiografica sulla nascita delle religioni secolari, passando poi all'analisi del sionismo come una di queste nuove fedi politiche del Novecento. Le prime riflessioni in merito sono state prodotte dall'ambito filosofico e teologico per giungere solo successivamente, nel corso del Novecento, alla storiografia. Non deve dunque sorprendere che il primo ad avere colto lo scarto tra religione tradizionale e politica moderna, quale prodotto dalla secolarizzazione, fu il filosofo francese Jean Jacques Rousseau (1712-1778), al quale si attribuisce comunemente la paternità del concetto di "religione civile", sinonimo di religione laica e secolare. Rousseau rifletté su tale questione nel *Contratto sociale* (1762), definendo la nuova religione nei termini di una «professione di fede puramente civile», il cui compito era quello di cementare il patto sociale. Le leggi derivanti da tale contratto non erano infatti più riconducibili ai passati «dogmi religiosi», ma erano divenuti «sentimenti di socialità senza i quali è impossibile essere un buon cittadino o un suddito fedele»¹. Così Rousseau riconosceva implicitamente la separazione che stava avvenendo tra la religione tradizionale in declino e la politica moderna delle società europee.

Con il tempo il concetto di religione secolare iniziò a diffondersi come categoria sempre più utilizzata per definire le nuove ideologie politiche moderne: nazionalismo, socialismo, comunismo, fascismo, nazionalsocialismo fino a giungere al dibattito storiografico sui totalitarismi². Riguardo all'uso di tale concetto scrive Emilio Gentile: «nel corso dell'Ottocento e del Novecento, il termine "religione laica" era adoperato esplicitamente per definire le ideologie e gli ideali che intendevano sostituire la religione metafisica tradizionale con nuove concezioni umanistiche, che divinizzavano l'uomo, la storia, la patria o la

1 J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1994, p. 181.

2 Segnaliamo che le riflessioni svolte a partire dalle religioni secolari si sono spesso incontrate, sovrapposte e talvolta confuse con il problema sollevato dall'emergere dei totalitarismi. Tuttavia il discorso sul rapporto tra religioni secolari e totalitarismi riteniamo meriti una trattazione a parte per l'ampiezza e la complessità del tema. Per approfondimenti rinviamo al seguente volume: H. MAIER (Hg.), *"Totalitarismus" und "politische Religionen"*. *Koefzte des Diktaturvergleichs*, 3 voll., Paderborn, 1996; 1997; 2003.

società»³. L'emersione di queste nuove «concezioni umanistiche», così definite in molteplici fonti, è un fenomeno prettamente moderno, peculiare delle società occidentali europee, in cui a partire dall'Illuminismo si erano sviluppati i processi di laicizzazione della cultura, di indebolimento delle tradizionali strutture ecclesiastiche e di separazione tra sfera civile e quella religiosa. Pertanto, il primo punto da tenere in considerazione è il seguente: non possiamo comprendere l'emersione delle ideologie novecentesche, senza soppesare il loro rapporto con il processo di secolarizzazione in ambito europeo.

A più di un secolo di distanza da Rousseau Max Weber (1864-1920) non si limitò soltanto a cogliere lo scarto tra religioni tradizionali e nuove fedi politiche, parlando di un processo di disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*). Egli andò oltre, dimostrando di intuire i rischi, ancora embrionali, insiti nelle religioni secolari. Nella nota conferenza *La scienza come professione*, tenutasi a Monaco nel novembre del 1917 Weber sosteneva che «gli antichi dei, spogliati del loro fascino personale e perciò ridotti a potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono quindi la loro eterna contesa»⁴. Dietro l'immagine degli «antichi dei», privati del loro incanto, eppure risorti dalle tombe, si può individuare una descrizione possibile delle religioni secolari, subentrate nelle società occidentali a scapito delle religioni tradizionali, in seguito a un processo di disincantamento del mondo⁵. Nel ritorno di questi «antichi dei» Weber vedeva profilarsi un pericolo: il disporre sotto la lente della coscienza le sfere dell'irrazionale, prima rigettate⁶. Un'operazione, a detta del sociologo, portata avanti dalle giovani generazioni del primo Novecento, che aspiravano a una qualche esperienza religiosa, come reazione al razionalismo eccessivo dell'epoca precedente. C'era qui un rischio concreto per Weber, che parlava, quando ancora stava imperversando in Europa la Prima guerra

3 E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 4.

4 M. WEBER, *La scienza come professione*, in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1966, p. 33.

5 Un'espressione divenuta famosa che fornisce una precisa interpretazione del processo di secolarizzazione avviatosi in età moderna, specialmente a partire dal secolo dei Lumi. Per Weber, soprattutto in *Sociologia delle religioni*, gli ordinamenti della vita moderna si erano progressivamente emancipati dalla sfera religiosa tramite un processo di razionalizzazione che aveva relegato religione e mito all'ambito di fenomeni irrazionali. Vedi: «La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, forze misteriose e imprevedibili, bensì che si può – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale. Soprattutto questo è il significato dell'intellettualizzazione in quanto tale» (ivi, pp. 19-20).

6 Ivi, p. 24.

mondiale. «Questa via per liberarsi dall'intellettualismo conduce a un risultato esattamente opposto»⁷, ovvero quello di abbracciare un «moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale»⁸. Il pericolo insito nelle nascenti religioni secolari consisteva dunque, per Weber, nella commistione di ragione e sentimento, che finiva per confondere l'una nell'altro. Le vicende del Novecento hanno confermato la validità di tale analisi weberiana: le religioni secolari hanno infatti ben dimostrato di nutrirsi di questa ambivalenza, in una costante tensione tra razionalismo e romanticismo.

Weber non lo affermava esplicitamente, ma sembra essere stato questo «moderno romanticismo intellettualistico dell'irrazionale» ad aver contribuito alla rinascita degli antichi dei e dunque al sorgere delle religioni secolari. Secondo il sociologo, tra teologia e scienza, tra fede e ragione esisteva una «tensione insanabile», dal momento che la fede richiedeva al credente un «sacrificio dell'intelletto» che la ragione non poteva ammettere. Un sacrificio che «conduce il discepolo al profeta e il credente alla Chiesa»⁹. Sulla scia del ragionamento weberiano sembra dunque che se tra fede e ragione, come tra passione politica e disincanto, esiste una tensione insanabile, le religioni secolari sembrano collocarsi esattamente all'interno di tale tensione, cercando di elaborare una sintesi che ne attenui il dissidio. Un'operazione che non sembra aver retto alla prova del tempo, conducendo le religioni secolari verso progressive degenerazioni autoritarie, violente e sciovinistiche¹⁰.

Le basi del dibattito sulle religioni secolari del Novecento vennero così gettate in Europa nel corso del primo Novecento, specialmente dopo la fine della Prima Guerra Mondiale. Le riflessioni di Weber vennero riprese e rielaborate dai suoi successori a iniziare dal giurista Carl Schmitt¹¹ (1888-1985). Non sembra un caso che la celebre definizione schmittiana di

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁰ Weber probabilmente aveva in un certo senso intuito e iniziato a criticare tale fenomeno, ancora embrionale al suo tempo, laddove parlava di «molti moderni intellettuali» che avevano sentito «il bisogno di arredare, per così dire, la loro anima con oggetti antichi garantiti originali», ricordandosi poi che «tra questi vi è anche la religione, che essi non possiedono, ma che sostituiscono con una specie di cappella privata addobbata come per gioco con immagini sacre di tutti i paesi» (*ivi*, p. 41).

¹¹ Ricordiamo che nel corso delle celebrazioni per il centenario della nascita di Weber (Heidelberg, 1964) il tema della filiazione tra il sociologo Weber e il giurista Schmitt emerse in diversi discorsi (Habermas e Arndt). Se Habermas in tale sede definì Schmitt un «legittimo discepolo» di Max Weber (O. STAMMER (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano, 1972, p. 107), Arndt si oppose a tale filiazione, leggendovi piuttosto una forzatura da parte di Schmitt delle teorie weberiane: «Carl Schmitt non è un discepolo di Weber, quantomeno non ne è un discepolo legittimo. Carl Schmitt scelse arbitrariamente alcuni elementi e si costruì un modello [...]. Questo modello non corrispondeva assolutamente alla concezione di Weber. Non si dovrebbe quindi rivestire Weber con Carl Schmitt. È ingiusto ed errato storicamente» (*ivi*, p. 192). Al di là delle questioni sulla filiazione più o meno legittima, resta pur vero che un recupero di alcuni elementi del pensiero weberiano da parte del giurista vi fu e va dunque segnalata,

«teologia politica» sia apparsa negli stessi anni sia nel suo celebre saggio *Politische Theologie* (1922), che all'interno di una raccolta di scritti in onore di Max Weber a due anni dalla sua morte¹². In *Politische Theologie*, Schmitt affermò perentoriamente che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»¹³. Non si poteva fornire una sintesi migliore della stretta interdipendenza tra dimensione religiosa e dimensione politica, determinatasi nelle società europee occidentali tra Ottocento e Novecento. Schmitt, parlando di «concetti teologici secolarizzati», riconobbe tanto la *discontinuità* tra discorso religioso e quello politico, introdotta dalla sostituzione di categorie religiose in concetti politici, quanto la *continuità* tra religione e politica. Egli intuì cioè che, sebbene la dimensione politica avesse occupato a poco a poco il posto vacante delle religioni tradizionali, questa sostituzione non aveva innescato un processo di desacralizzazione. Al contrario. Secolarizzando le categorie teologiche in nuovi e moderni concetti della scienza politica, la dimensione religiosa e sacrale si poté conservare all'interno del discorso politico, il quale si sacralizzò a sua volta, istituendo una propria liturgia politica, un proprio culto dei martiri, delle specifiche feste nazionali e ricorrenze pubbliche. Come scrisse Julien Freund, i politici si sostituirono ai teologi, snaturando così lo spirito religioso¹⁴. Il fine ultimo delle religioni secolari non è infatti quello di instaurare un Regno di Dio o una teocrazia. Trattasi di una sacralizzazione della politica e non di una politicizzazione della religione, come scrive Gentile¹⁵. Snaturare lo spirito religioso diviene dunque un passaggio imprescindibile, dal momento che gli obiettivi politici non rinviano ad alcuna dimensione trascendente. Le religioni secolari mirano unicamente a sfruttare la trascendenza del religioso, attraverso l'ausilio e la creazione di miti, credenze, simboli, per

specialmente in relazione al rapporto tra il ritorno degli antichi dei disincantati e l'idea della teologia politica elaborata da Schmitt. Inoltre, ricordiamo che egli aveva assistito alle conferenze di Weber a Monaco nel 1917 e nel 1919, oltre ad aver seguito alcune sue lezioni. Ma non è questa la sede per discutere su tale filiazione, per cui rinviamo alla biografia di Reinhard Mehring (R. MEHRING, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, C. H. Beck Verlag, München, 2009). Ricordiamo infine che anche il filosofo Jacob Taubes concordava con Habermas (J. TAUBES, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in ID., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 1996, p. 25).

12 C. SCHMITT, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922; tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1972; ID., *Soziologie der Souveränitätsbegriffs und politische Theologie* in M. PALYI (hrsgs.), *Hauptprobleme der Soziologie; erinnerungsgabe für Max Weber*, Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1923, vol. II, pp. 3-35.

13 C. SCHMITT, *Teologia politica*, p. 61.

14 J. FREUND, *Premessa*, in J.-P. SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton Editeur, La Haye-Paris-New York, 1982, p. IX.

15 «La sacralizzazione della politica è un fenomeno diverso dalle varie forme tradizionali o contemporanee di politicizzazione della religione, quale si attua, per esempio, nel cesaropapismo» (GENTILE, *Le religioni della politica*, p. XX).

poter governare le società e istituire su di esse una solida egemonia.

Schmitt non adoperò il termine «religione secolare» o «religione politica», come fecero altri dopo di lui. Egli parlò di «teologia politica», allontanandosi così da Weber e da intenti di analisi meramente storico-sociali. Se Weber, parlando di «disincantamento del mondo», aveva offerto una descrizione storico-sociale del suo tempo con annessi rischi e degenerazioni potenziali, introducendo il concetto di «teologia politica», Schmitt politicizzò il discorso di Weber, andando ben al di là delle intenzioni del sociologo. Il concetto di «teologia politica» si innerva per il giurista nella natura stessa della politica moderna, nella conformazione del suo discorso e della sua ideologia, fornendo gli strumenti teorici necessari per conquistare e mantenere un certo controllo su una data società. La categoria di «religione secolare» fuoriesce dunque da questo ambito, proprio della teoria politica. Essa serve piuttosto a delineare una visione d'insieme dell'effetto prodotto dal discorso teologico-politico sulla società. Motivo per cui si configura come un'utile categoria storiografica. Se, come vedremo, il sionismo si configurò come una delle religioni secolari del Novecento, questo fu possibile in virtù del fatto che le classi politico-intellettuali sioniste svilupparono una loro ideologia attraverso l'istituzione di un discorso teologico-politico, sfruttando l'idea messianica di matrice religiosa, nella sua forma secolarizzata quale concetto politico centrale su cui fondare l'idea sionista e il movimento di «ritorno a Sion».

L'utilizzo della categoria “religione secolare” o “religione politica” è attestato a partire dagli anni Trenta del Novecento nelle prime riflessioni sui movimenti politici di massa. Waldemar Gurian (1902-1954), pensatore russo di origini ebraiche, convertito ancora bambino al cattolicesimo una volta giunto a Berlino, pubblicò nel 1931 *Der Bolshevismus*¹⁶, un lavoro in cui egli sosteneva che il bolscevismo fosse il prodotto di un estremo secolarismo¹⁷. Gurian parlò di una «religione secolare, politica e sociale»¹⁸. Pochi

16 W. GURIAN, *Der Bolshevismus: Einführung in Geschichte und Lehre*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1931, pp. 180-202. Il testo in questione ebbe tuttavia una maggior diffusione quando l'autore, emigrato negli Stati Uniti, fece uscire nel 1952 l'edizione inglese: ID., *Bolshevism; an introduction to Soviet communism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1952. Ricordiamo che Gurian nacque in una famiglia di origini ebraiche a San Pietroburgo, ma venne battezzato ancora bambino al suo arrivo a Berlino nel 1911. Grande amico di Jacques Maritain e stimato da pensatori ebraici come Hannah Arendt e Hans Kohn. (H. ARENDT, *The personality of Waldemar Gurian*, «The Review of Politics», n. 1 (1955), pp. 33-42 e H. KOHN, *Waldemar Gurian: Witness of the Twentieth Century*, «The Review of Politics», n. 1 (1955), pp. 73-9).

17 KOHN, *Waldemar Gurian: Witness of the Twentieth Century*, p. 74.

18 Gli studi di Gurian furono decisivi in tale settore, in quanto a partire da tali premesse in molti suoi scritti, soprattutto tra gli anni quaranta e gli anni cinquanta, sviluppò l'idea secondo cui il totalitarismo era una religione secolare. Vedi W. GURIAN, *The Totalitarian State*, «Proceeding of the American Philosophical Association» (1939), pp. 50-66; ID., *The rise of Totalitarianism in Europe*, in *Annual Report of the American Historical Association for 1942*, American Historical Association, Washington, vol. II, pp. 297-

anni dopo Karl Polanyi utilizzò invece il sintagma «religione politica» in relazione invece al fascismo in *The Essence of Fascism* (1935)¹⁹. Infine, abbiamo il filosofo austriaco Eric Voegelin (1901-1985) a cui si attribuisce solitamente la paternità del termine «religione politica» a causa del suo scritto *Die politischen Religionen* (1938)²⁰. In tale lavoro egli aveva cercato di fornire una prima descrizione comparata dei simboli politici adoperati tanto nelle religioni antiche, quanto nelle moderne ideologie politiche del suo tempo, allo scopo di individuare lo spostamento della sacralità e della trascendenza verso la realtà intramondana rappresentata dalle moderne categorie di Stato, sovranità e popolo²¹.

Il termine «religione politica» venne poi ripreso l'anno successivo dal sociologo francese Raymond Aron (1905-1983) nell'articolo *L'ère des tyrannies d'Élie Halévy* (1939), in cui egli definì il proprio tempo come l'«epoca delle religioni politiche»²². Le riflessioni avviate in tale scritto, soprattutto sulla differenza e prossimità tra marxismo russo e nazionalsocialismo tedesco, vennero ulteriormente approfondite all'inizio degli anni quaranta in altri due articoli: *Bureaucratie et fanatisme* (1941) e *L'Avenir des religions séculières* (1944), dove Aron passò all'uso del termine «religione secolare». In *L'Avenir des religions séculières*, Aron sosteneva che le religioni secolari erano il sintomo di un'epoca: «vi sono individui, a milioni, prigionieri di un lavoro monotono, persi nella moltitudine delle città, che non partecipano ad alcuna comunità spirituale, se non a quella offerta dalle religioni secolari»²³. Tali folle, proseguiva l'autore, nell'acclamare furiosamente i falsi profeti «tradiscono l'intensità delle aspirazioni che s'innalzano verso un cielo vuoto»²⁴. Questo cielo, proprio perché era rimasto vuoto, venne riempito dalle nascenti religioni secolari, che fornirono un valido sistema unificatore e sostitutivo alle desuete strutture aggregative di fede. Da un lato, evidenziava

304; ID., *Totalitarian Religions*, «The Review of Politics» n. 1 (1952), pp. 3-14; ID., *Totalitarianism as Political Religion*, in C. J. FRIEDRICH (ed.), *Proceedings of the Conference held at the Academy of Arts and Science march 1953*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, pp. 119-29.

19 K. POLANYI, *The Essence of Fascism*, in J. LEWIS, K. POLANYI, D. K. KITCHIN, *Christianity and Social Revolution*, Gollancz, London, 1935, pp. 359-94.

20 E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien, 1938; tr. it. *Le religioni politiche*, in *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993. Sul rapporto tra il concetto ideologico di teologia politica, coniato da Schmitt, e la categoria storico-sociale di religioni politiche rinviamo all'articolo di Thierry Gontier: T. GONTIER, *From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt*, «The Review of Politics» (2013), pp. 25-43. Ricordiamo infine, seguendo la ricostruzione di Gentile, che per quanto la paternità del termine «religione politica» sia stata comunemente attribuita a Voegelin, «l'uso del termine era precedente alla pubblicazione del saggio» (E. GENTILE, *Le religioni della politica*, p. 5).

21 D. MUSIEDLAK, *Fascisme, religion politique et religion de la politiquefield. Généalogie d'un concept et de ses limites*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», n. 4 (2010), p.71-84.

22 R. ARON, *L'ère des tyrannies d'Élie Halévy*, «Revue de métaphysique et de morale», n. 2 (1939), p. 306.

23 R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in ID., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Editions défense de la France, Paris, 1946, p. 303.

24 Ivi, p. 303-4.

Aron, il bisogno spirituale delle masse venne in una certa misura creato da parte di coloro che si ingegnarono per sfruttarlo a loro profitto²⁵. Dall'altro lato, invece, vi erano «degli istanti, delle situazioni» in cui queste religioni sembrarono impossessarsi delle masse «per colmare un abisso nel quale la società rischiava di spingersi»²⁶. In sostanza, chiosava Aron, le religioni secolari «ripristinano un supremo principio di autorità, laddove ogni altro principio è venuto meno»²⁷. Da qui la loro forza sulle masse e sulla società. Quanto egli scriveva, quando ancora la Seconda guerra mondiale era in corso, è molto significativo. Il disincantamento del mondo aveva lasciato trapelare «un abisso», «un vuoto» in cui le società contemporanee rischiavano di sprofondare. Colmare questo abisso fu il compito assolto dalle religioni secolari. Da qui si innervò la stretta interdipendenza tra bisogno religioso del singolo e fede politica delle masse.

Come scrive Renato Moro, fin dagli anni Quaranta e Cinquanta «l'immediata esperienza del nazismo e poi, nel dopoguerra, della diffusione del comunismo staliniano» aveva spinto a interrogarsi con una certa insistenza «sulla radice per molti versi “religiosa” delle ideologie di massa contemporanee»²⁸. Accanto alla linea che abbiamo rapidamente individuato con i lavori di Gurian, Voegelin e Aron, Moro aggiunge le riflessioni di Jacques Maritain, Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac. Possiamo così dire che l'intero dibattito storiografico sia sorto e si sia sviluppato a partire da questa ricca tradizione di studi filosofici e teologici, attraverso la quale vennero forgiate le categorie di «religione politica», «religione secolare» e «religione civile», adoperate per definire nazionalismi e movimenti politici di massa del Novecento²⁹.

Nel corso degli anni Cinquanta va ricordato il «primo tentativo di mettere a fuoco a livello storiografico gli aspetti millenaristici ed escatologici delle ideologie totalitarie»³⁰ promosso dallo storico Jacob Talmon con i suoi studi sulle origini della democrazia totalitaria³¹. Tuttavia, si dovette attendere gli anni Sessanta, affinché iniziasse a svilupparsi

25 Ivi, p. 304.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 R. MORO, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, «Storia contemporanea» n. 2 (1995), p. 258.

29 Ricordiamo gli studi di Robert N. Bellah sulla religione civile americana (R.N. BELLAH, *Religion in America*, «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science» n. 1 (1967), pp. 1-21), quello di Jean-Pierre Sironneau (J.-P. SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, op. cit.) e di Emilio Gentile (E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1993).

30 MORO, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione*, p. 262.

31 Vedi: J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952. Tali studi condotti da Talmon, come vedremo, saranno centrali anche per delineare il sionismo come religione

un maggior interesse verso l'incidenza di miti e simboli nelle società contemporanee e nelle teorie politiche³². Fu specialmente in area statunitense, come ricorda Moro, che si avviò «una nuova originale serie di studi, questa volta sociologici» che misero «per la prima volta l'accento sul ritualismo politico»³³. Nel 1961 uscì, ad esempio, sulla rivista «History and Theory: Studies in the Philosophy of History» l'articolo *Myth and Ideology in modern Usage* dello studioso Benjamin Halpern, docente di storia del sionismo e di letteratura ebraica contemporanea alla Brandeis University. Qui l'autore non celò il suo debito tanto verso le teorie del sociologo Karl Mannheim (1893-1947), quanto verso gli importanti studi di Ernst Cassirer (1874-1945), uno tra i primi ad aver posto il problema dell'uso politico del mito nelle moderne ideologie occidentali³⁴. Un ruolo senz'altro centrale ebbero poi le analisi storiografiche sui nazionalismi e sulle loro liturgie politiche promosse dal gruppo del «Journal of Contemporary History»³⁵, la rivista fondata nel 1966 dagli storici Walter Laqueur e George L. Mosse, di cui va ricordato anche l'importante studio *The Nationalization of the Masses* (1974)³⁶, un lavoro che iniziò a illustrare dal punto di vista storico «il secolare costruirsi di una “liturgia politica” attorno alla nazione»³⁷, concentrandosi soprattutto sui suoi canali di diffusione, come feste pubbliche, associazioni ginniche, spettacoli teatrali.

Sempre in quegli anni, dobbiamo ricordare l'uscita dell'articolo *Religion in America* (1967)³⁸ del sociologo delle religioni Robert N. Bellah (1927-2013). Trattasi di un'analisi sulla religione civile e la società americana che ebbe molta influenza sugli studi successivi, avviando un vero e proprio dibattito negli ambienti accademici statunitensi. Tanto tali dibattiti, quanto le ricerche avviate da Mosse e dal gruppo del «Journal of Contemporary History» influenzarono, come vedremo, anche gli studi sul sionismo, permettendo così di

secolare.

32 MORO, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione*, pp. 262-3.

33 Ivi, p. 264.

34 B. HALPERN, *Myth and Ideology in Modern Usage*, «History and Theory: Studies in the Philosophy of History», n. 11 (1961), pp. 129-49. Vedi anche: K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929; E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946.

35 Rinviamo a titolo esemplificativo al quarto numero del secondo volume della rivista, interamente dedicato al rapporto tra religione e politica in diversi contesti storico, culturali e religiosi. Spiccano gli articoli di Amon Rubinstein (*State and Religion in Israel*), di Thomas M. Parker (*Religion and Politics in Britain*) e di Theodor Papadopoulos (*Orthodox Church and Civil Authority*) «Journal of Contemporary History», n. 4 (1967).

36 G.L. MOSSE, *The Nationalization of the Masses; Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, H. Fertig, New York, 1974; tr. it. ID., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1975.

37 MORO, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione*, p. 269.

38 BELLAH, *Religion in America*, op. cit.

giungere nel corso dei primi anni Ottanta a definire il sionismo stesso come una religione civile. Lo vedremo più avanti, passando in rassegna gli studi di Charles S. Liebman e Eliezer Dor-Yehiya (1981; 1983), quelli di Myron Aronoff (1981; 1991), per arrivare nei primissimi anni Novanta a Mosse stesso e alla sua definizione di sionismo come *civic religion* (1991).

La ricostruzione fatta attorno a pensatori e studiosi che si interrogarono sui rapporti tra sionismo e religione riflette la stessa evoluzione del dibattito e delle riflessioni svoltesi sulle religioni secolari del Novecento. Anche in questo caso, individuiamo uno sviluppo che parte soprattutto da posizioni politiche e filosofiche, per essere poi recepito e rielaborato all'interno del discorso storiografico. Inoltre, nella ricostruzione sul sionismo come religione secolare si possono individuare alcune tappe significative, in concomitanza a decisivi eventi storici per la storia internazionale e per quella più specificatamente ebraica. Innanzitutto la conclusione della Seconda guerra mondiale, la risoluzione Onu 181, la guerra arabo-israeliana e la fondazione dello stato di Israele determinarono uno spostamento nelle analisi dai problemi legati all'antisemitismo a quelli connessi con il processo di secolarizzazione, come emerge dalla disamina degli articoli tra gli anni Quaranta e Cinquanta di Hannah Arendt e di Emmanuel Lévinas. Spostandoci in Israele, in questo stesso periodo la politica del primo ministro David Ben-Gurion all'insegna della *mamlachiut* (statalismo), lo scontro con intellettuali e professori dell'università ebraica di Gerusalemme fino a giungere al processo ad Adolf Eichmann (1961) e alla guerra dei sei giorni (1967) determinarono una nuova ondata di studi e di ricerche sulla convergenza tra religione e politica in Israele, sui suoi pericoli e sulle sorti del neonato stato israeliano, come attestano i lavori degli storici Jacob Talmon e Jacob Katz. Tale contesto storico-culturale israeliano, influenzato dagli studi di Talmon e Katz e dal generale risveglio di interesse verso le religioni secolari degli anni Settanta, ebbe ripercussioni sulla formazione degli storici israeliani e statunitensi dell'epoca, determinando una nuova generazione di studiosi interessati ad analizzare i complessi rapporti tra società israeliana, politica sionista e religione ebraica, ampliando così le ricerche in tale direzione, soprattutto a partire dagli anni Novanta fino ai nostri giorni.

Seguiremo ora più da vicino la genesi e le tappe evolutive delle riflessioni politiche, filosofiche e storiche sviluppatasi attorno al binomio sionismo e religione, per vedere come si arrivò alla definizione di sionismo come religione secolare. Con una precisazione. Il problema maggiore nel ricostruire tale evoluzione riguarda soprattutto una certa reticenza con cui si è trattato del tema. Parlare di sionismo come religione secolare pone infatti di fronte al problema di equiparare l'esperimento sionista a una delle disastrose religioni

politiche del Novecento, rimuovendone così le premesse di emancipazione e di inclusione che il movimento sionista nella sua eterogeneità dimostrò di possedere. Inoltre, considerando il contesto non pacificato medio-orientale, pesò probabilmente anche il timore da parte di molti pensatori, vicini al sionismo, di fornire buone argomentazioni ai critici e ai numerosi nemici dello stato di Israele. Sotto questo aspetto, l'adesione al progetto e alla politica sionista, o soltanto la semplice simpatia verso lo stato di Israele, incisero inevitabilmente sui giudizi di importanti storici, come Talmon e Katz. Stesso dicasi per Mosse. Anch'egli non fu esente dal tentativo di voler salvare almeno una parte della storia sionista. Proprio per questo motivo sono state esaminate anche alcune posizioni dei critici al sionismo e allo stato di Israele, come Hannah Arendt, Yeshayahu Leibowitz o più recentemente Jacqueline Rose e Yacob Rabkin. Anche in tal caso, come vedremo, trattasi di posizioni non neutrali, perché fortemente critiche e politicizzate. Eppure, proprio per questo motivo, tali autori si permettono una maggior libertà di giudizio, parlando chiaramente di una convergenza intrinseca tra religione e politica nell'ideologia sionista.

2. AFFINITÀ E DIVERGENZE TRA EMANCIPAZIONE EBRAICA E NAZIONALISMO

Per comprendere come si sia articolato il nesso tra sionismo e religione, riteniamo utile, in via preliminare, considerare brevemente le affinità e le divergenze tra l'emancipazione ebraica e il sionismo, dal momento che l'emancipazione, l'acquisizione della cittadinanza e il conseguente confronto tra gli ebrei e le moderne società europee posero per la prima volta il mondo ebraico di fronte ai problemi legati alla secolarizzazione. Così, nel corso dell'Ottocento gli ebrei si incamminarono verso i primi tentativi di adattamento al cambiamento dei tempi, fornendo delle prime risposte alla secolarizzazione del mondo ebraico³⁹. Il sionismo nacque solo successivamente a queste esperienze, come una risposta alternativa ai primi tentativi di emancipazione, specialmente una volta che essi persero il loro slancio propositivo. Emersero così le prime accuse verso l'ebraismo riformato tedesco e verso gli ebrei sostenitori dell'emancipazione, sempre più integrati nelle società europee. Si iniziò dunque a parlare di assimilazione, termine che, politicizzandosi, si connotò sempre più

39 Rinviamo agli importanti studi di Shmuel Feiner: S. FEINER, *The Jewish Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004 e più recentemente ID., *The Origins of Jewish Secularization in 18th Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011. Vedi anche: J. KATZ, *Out of ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard University Press, Cambridge, 1973; S.N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma, 1993.

negativamente all'interno dei dibattiti sionisti di primo Novecento⁴⁰. Bisogna infatti tener in considerazione che il termine "assimilazione", spesso usato sia dagli intellettuali che dagli storici, presenta una valenza polisemantica, indicando tanto il processo di emancipazione, di acculturazione, quanto quello di integrazione e di secolarizzazione. In aggiunta, con esso si indica anche un vero e proprio programma politico di trasformazione culturale e sociale della vita ebraica, specialmente in relazione al noto dialogo ebraico-tedesco⁴¹.

La diffusione della Haskalah (illuminismo ebraico), la riforma religiosa, il processo di integrazione sociale, il dialogo ebraico-tedesco furono dunque le prime risposte elaborate dalle élite ebraiche nel confrontarsi con il mondo europeo industrializzato e nel voler rinnovare l'ebraismo in funzione delle nuove esigenze impostesi da tale confronto. Non è un caso che la filosofa Hannah Arendt definisca l'emancipazione ebraica e il processo di assimilazione come «l'entrata degli ebrei nel mondo storico europeo»⁴². Proprio in quanto il confronto dell'ebraismo con la storia moderna europea, già avviata sulla strada della secolarizzazione, si era determinato ben prima della nascita dell'ideologia sionista – la quale fece poi di tale ingresso un suo slogan politico –, non possiamo trascurare alcune considerazioni svolte in merito a questo primo incontro tra mondo ebraico e secolarizzazione. Qui sembra infatti iniziare la storia della secolarizzazione ebraica. Non è un caso, dunque, che da qui si siano avanzate le prime riflessioni sul rapporto tra tradizione religiosa ebraica ed emancipazione sociale e politica degli ebrei.

Due furono le esperienze maggiormente significative che determinarono degli effettivi cambiamenti nella vita collettiva degli ebrei: la riforma religiosa e la *Wissenschaft des Judentums*, ovvero l'approccio storico-critico degli ebrei al proprio passato, due esperienze sviluppatasi entrambe nel mondo tedesco nel corso dell'Ottocento. Attraverso tali movimenti, per la prima volta, le comunità ebraiche si confrontarono con il problematico rapporto tra le proprie tradizioni religiose e il moderno pensiero europeo. In Europa, fatto non irrilevante, la secolarizzazione stava avvenendo da tempo. Con l'emancipazione e l'uscita dal ghetto, anche il mondo ebraico dovette fare i conti con essa. Questo "dover fare i conti" si tradusse nei tentativi, attuati dalle classi intellettuali e rabbiniche, di trovare un confacente adeguamento della religione alle nuove esigenze impostesi con l'acquisizione

40 Vedi: J. FRANKEL; S.J. ZIPPERSTEIN (eds.), *Assimilation and community. The Jews in nineteenth-century Europe*, Cambridge University Press, Cambridge–New York, 1992 .

41 T.N. ENDELMAN, *Assimilation*, Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Assimilation>.

42 H. ARENDT, *Original Assimilation. An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death*, in EAD., *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007, p. 22.

della cittadinanza e l'inedita partecipazione attiva degli ebrei nelle società europee occidentali. Per gli ebrei divenire cittadini negli stati nei quali prima vivevano, ma protetti in un certo senso dalle mura del ghetto, non fu un evento secondario, né poco influente. Per dirla con Eisenstadt, l'emancipazione determinò la necessità di «ridefinire l'identità collettiva ebraica» e di riformulare i «principali temi e tensioni insiti nell'autodefinizione collettiva degli ebrei»⁴³. In tale ottica, l'ebraismo riformato cercò di delineare una prima ridefinizione identitaria degli ebrei, accettando l'idea dell'illuminismo europeo, secondo cui la trasformazione della vita per effetto dell'emancipazione civile comportasse anche una trasformazione della religione, dal momento che erano gli uomini a farla. L'ebraismo riformato incorporò questa idea nel proprio progetto riformistico.

Per comprendere il sionismo in rapporto con la secolarizzazione, bisogna dunque considerare preliminarmente la storia dell'emancipazione ebraica. Soltanto a seguito del fallimento delle prime risposte religiose e culturali alla secolarizzazione, a causa dell'emergere dell'antisemitismo in Europa, alcune classi intellettuali ebraiche iniziarono a orientarsi verso nuove formulazioni di tipo politico, per ridefinire collettivamente il loro rapporto con il tempo presente, ma altresì per difendersi dell'antisemitismo⁴⁴. Nell'Europa tra Ottocento e Novecento l'emersione di siffatto fenomeno ostacolò fino a rendere impraticabile l'emancipazione ebraica nelle società europee, determinando così il fallimento delle prime risposte ebraiche alla secolarizzazione⁴⁵. Soltanto allora il mondo ebraico si volse verso il nazionalismo, vedendo in esso tanto una possibile soluzione alla duplice questione ebraica, divisa tra antisemitismo e secolarizzazione, quanto la possibilità di proseguire sulla strada dell'emancipazione in modo autonomo.

43 EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, p. 115. Un problema che si pose anche Ben-Gurion e il suo governo come dimostra la sua proposta di legge su chi fosse o meno ebreo, concedendo in tale occasione un forte potere alle fronde religiose e ortodosse presenti in Israele e in parlamento. Ricordiamo la dura critica di Gershom Scholem nel corso di una conferenza a Gerusalemme nel 1970: «non è stato il governo di Golda Meir a commettere il peccato originale, ma quello di Ben Gurion; in primo luogo questi non avrebbe dovuto accettare di presentare alla Knesset una legge che imponeva la legge rabbinica agli ebrei che non la volevano, creando, in uno stato democratico come Israele, una situazione che non permette il matrimonio civile o non riconosce i matrimoni di ebrei celebrati da rabbini non ortodossi» (G. SCHOLEM, *Chi è ebreo?* in ID., *Tre discorsi sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze, 2005, p. 17). Ben prima di Ben-Gurion, il problema di una ridefinizione secolare e collettiva dell'essere ebrei fu al centro delle riflessioni dell'ebraismo riformato tedesco, che per primo si pose la questione dello *shinui haitim* (cambiamento dei tempi).

44 A nostro avviso, senza inserire la nascita del sionismo all'interno di questa lunga e complessa storia, divisa tra un ostacolo esterno (l'antisemitismo) e uno interno (secolarizzazione) avremo un quadro d'insieme molto meno nitido e completo.

45 Come vedremo, la piena e completa emancipazione ebraica sociale e politica iniziò a essere vista come un traguardo impossibile per gli ebrei orientali, mentre gli ebrei occidentali, già sulla strada dell'assimilazione, si sentirono di colpo socialmente esclusi tanto dalle loro comunità d'origine, quanto dalle società europee. Fu così che la parola d'ordine *auto-emancipazione* unì i due fronti dell'ebraismo orientale e occidentale.

Un'interessante analisi sulla nascita del nazionalismo tra le minoranze etnico-religiose, applicabile anche al caso ebraico, è presente in *Nations and nationalism* (1983) dello storico Ernest Gellner. Egli coniò infatti la categoria di «nazionalismo diasporico», per spiegare quei casi in cui le minoranze etnico-religiose presenti nei paesi in cui stavano emergendo i moderni nazionalismi avevano finito a loro volta per fondare un proprio movimento nazionalistico. Secondo lo storico, tali minoranze erano poste di fronte a una scelta obbligata: assimilarsi al nazionalismo emergente o fondarne uno proprio⁴⁶. Il caso sionista, «l'ultimo, meno tipico dei nazionalismi europei»⁴⁷, fu, per Gellner, probabilmente l'esempio più noto e drammatico di siffatto nazionalismo diasporico. Pur elaborando un discorso generale che riguardava tutte le minoranze etnico-religiose, lo studio di Gellner permette di mettere in luce la frattura che si creò nel mondo ebraico e tra le sue classi intellettuali tra fine Ottocento e primo Novecento, in concomitanza all'emergere del sionismo. Con l'imporsi del movimento si produsse infatti un intenso dibattito tra due opposte fazioni: una aperta all'integrazione e all'assimilazione e una favorevole a un proprio nazionalismo.

Un aspetto non irrilevante che manca in Gellner, riguarda la diffusione dell'antisemitismo in Europa, contestuale allo sviluppo dei nazionalismi. L'emergere dell'antisemitismo europeo compromise infatti l'evolversi dell'emancipazione ebraica e con la nascita del sionismo il dibattito interno al mondo ebraico sull'assimilazione si politicizzò. Per i sionisti continuare a parlare di integrazione in un panorama fortemente connotato dall'antisemitismo era equiparabile a un suicidio volontariamente perseguito. Sebbene l'ipotesi assimilazionista non naufragò mai del tutto, trasferendosi negli Stati Uniti e in Canada, nelle correnti degli ebraismi progressivi americani, l'antisemitismo determinò in Europa un ostacolo esterno inaggirabile per il progetto di emancipazione ebraica. Di fatto, gli ebrei si trovarono non soltanto a dover scegliere tra assimilazione e nazionalismo, secondo lo schema di Gellner, ma furono anche costretti a decidersi tra la fuga o la lotta,

46 E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 106. Gellner considerava la situazione di queste minoranze etnico-religiose in relazione alla formazione delle ideologie nazionaliste, definendo quindi il fenomeno nei termini di un *nazionalismo diasporico*. All'interno di tale categoria egli vi inseriva anche il caso ebraico. Se precedentemente, nel contesto politico dei grandi imperi (quello asburgico, quello ottomano) le minoranze etnico-religiose non costituivano più un problema, al punto che si erano avviati i processi di emancipazione un po' dovunque, l'emersione dei nazionalismi europei ruppe tale equilibrio. Le società europee iniziarono a comportarsi in modo diverso verso tali minoranze, le quali divennero un problema e vennero viste come un ostacolo al consolidamento dell'unità nazionale, motivo per cui si iniziarono a imporre restrizioni sempre maggiori a tali gruppi etnico-religiosi minoritari. L'atteggiamento degli stati mutò molto repentinamente: «adesso lo stato ha molto più interesse nel privare la minoranza dei suoi monopoli economici e, a causa della visibilità e della ricchezza di questa, esso può accaparrarsi ampio consenso del malcontento crescente nella popolazione attraverso l'esproprio e la persecuzione di tale minoranza» (*ibid.*).

47 Ivi, pp. 106-7.

potremmo dire. Incamminarsi verso i paesi occidentali, specialmente verso l'America, oppure abbracciare una nuova ideologia politica, incamminandosi verso oriente. Considerando la situazione specifica che si determinò a causa dell'antisemitismo europeo, il discorso di Gellner in merito al nazionalismo ebraico andrebbe dunque in parte ampliato: restò molto forte una componente ebraica in Europa che perseguì la strada dell'assimilazione, nonostante l'ostilità circostante, accanto a cui si assistette al fenomeno migratorio dalle comunità ebraiche principalmente verso Germania, Francia, Svizzera, Inghilterra, Stati Uniti e Canada. Il sionismo fu dunque la terza opzione dopo assimilazione ed emigrazione, perseguita inizialmente solo da un'esigua minoranza di ebrei⁴⁸.

È all'interno di siffatto panorama che si svilupparono le prime riflessioni interne sul rapporto tra emancipazione e nazionalismo alla luce della secolarizzazione ebraica. Prendiamo brevemente alcune considerazioni svolte dallo storico Salo Baron (1895-1989), il quale fu tra i primi ad aver riflettuto sull'affinità e le differenze tra emancipazione e nazionalismo in relazione al processo di secolarizzazione⁴⁹. Baron analizzò un po' sbrigativamente la questione nel noto articolo, *Ghetto and Emancipation. Shall we revise the traditional view?*(1928)⁵⁰. In linea con la sua posizione storiografica, intenta a finirla con la classica «visione lacrimosa della storia ebraica», egli cercò di ridimensionare il peso che ebbe l'emancipazione, sostenendo che l'acquisizione di diritti da parte degli ebrei comportò senz'altro dei benefici, ma contribuì anche alla dissoluzione dell'organizzazione autonoma delle comunità ebraiche, sviluppatesi nel corso del medioevo e della prima età moderna⁵¹. Siffatta autonomia si era potuta raggiungere proprio nell'esclusivismo del ghetto e si era persa con l'avvento dell'emancipazione, in quanto la precedente organizzazione comunitaria ebraica sul piano politico, culturale e sociale si indebolì, avendo progressivamente assorbito tutti gli aspetti delle esterne componenti nazionali dominanti. All'interno di tale discorso Baron rifletté sul nesso tra nazionalità e religione ebraica. Scriveva: «il concetto di

48 Simili considerazioni vennero fatte anche dalla filosofa Arendt. Vedi: H. ARENDT, *Zionism reconsidered*, «The Menorah Journal» n. 2 (1945), pp. 162-96; tr. it. *Ripensare il sionismo*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 89.

49 Non abbiamo elementi certi, tuttavia dal confronto tra le sue riflessioni e gli scritti successivi di Arendt sembra che Baron abbia almeno in parte influenzato alcune tesi sviluppate poi dalla filosofa. Sembra quindi opportuno trattare brevemente tale autore.

50 S.W. BARON, *Ghetto and Emancipation. Shall we revise the traditional view?*, «The Menorah Journal» 14, 1928, pp. 515-26; rist. New York 1928. Le citazioni sono tratte da questa ristampa. L'articolo in questione derivava dal testo di un incontro tra i rabbini di New York, presentato da Baron sotto il titolo *Ought we to revise our traditional view of modern jewish history?*, secondo quando riportato da Robert Liberles (R. LIBERLES, *Salo Wittmayer Baron: Architect of Jewish History*, New York University, New York, 1995, p. 48).

51 BARON, *Ghetto and Emancipation*, p. 10.

inscindibilità di nazionalità e religione – che era stato largamente abbandonato in Europa dopo le sanguinose guerre di religione – era perdurato nell'ebraismo nel corso della Rivoluzione e dopo»⁵². La riforma religiosa intervenne proprio su questo concetto di inscindibilità tra questioni religiose e questioni secolari: nazionalità e religione per la prima volta vennero separate. La teoria dominante tra le comunità ebraiche riformate nel corso dell'Ottocento consistette infatti nel conservare la religione, a patto di spogiarla di qualsivoglia riferimento nazionalistico, scriveva Baron. Qui dominò soprattutto l'idea che «bisognava revisionare alcune pratiche, sbarazzarsi dei riti troppo separatisti (circoncisione, leggi alimentari ecc.) e mostrare ai non-ebrei che il culto israelita era, con non molte differenze, simile a quello delle altre religioni»⁵³. In questo modo, evidenziava lo storico, «la realtà dell'organismo vivente etnico-ebraico venne ridotta alla finzione della confessione ebraica. La nazionalità ebraica venne dichiarata morta e sepolta. L'assimilazione attraverso la Riforma era il destino»⁵⁴. Il problema, come sottolineò Baron, fu il difficile confronto delle comunità ebraiche con la secolarizzazione, con la quale da più tempo le società europee si stavano confrontando, come testimoniato dalle loro sanguinose guerre civili e religiose. In Europa la riflessione sulla separazione tra nazionalità e religione era stata un tema a lungo dibattuto, analizzato, sviscerato. Nel mondo ebraico fu invece una questione che si pose unicamente dopo l'uscita dal ghetto con l'età dell'emancipazione⁵⁵. C'era stato dunque un certo ritardo rispetto al contesto europeo, sembra lasciare intendere Baron.

Altro punto che emerge dal discorso dello storico è il seguente: il problematico rapporto tra nazionalità e religione iniziò a diffondersi tra le classi intellettuali ebraiche ben prima della nascita del sionismo. La riforma religiosa, nel dichiarare morta e sepolta la nazionalità, volle plasmare una certa idea di ebraismo, che fosse confacente alle richieste delle società europee. La rimozione della nazionalità con l'appiattimento di un'intera cultura ebraica alla sua religione fu il prezzo pagato dalla riforma per ottenere l'emancipazione dalle società europee. Così facendo, però, proseguiva Baron, oltre a eliminare i riferimenti nazionalistici

52 *Ibid.*

53 R. NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, Edition du Seuil, Paris, 2002, p. 171.

Fu così che nel corso dei primi tre congressi dei rabbini liberali in Germania tra il 1844 e il 1846, spinti dall'esigenza di revisionare l'impianto liturgico tradizionale, si presero importanti decisioni come la soppressione dell'ebraico in numerose preghiere (ad eccezione dello *Shemah Israel*) e la sua sostituzione col tedesco; l'introduzione dell'organo e del coro, l'abolizione di numerosi divieti vigenti durante lo *Shabbat* e soprattutto l'espunzione di tutte le frasi che si auguravano un ritorno a Gerusalemme.

54 BARON, *Ghetto and Emancipation*, p. 10.

55 Tale questione è ancora dibattuta. Alcuni sostengono infatti che la secolarizzazione e dunque la modernità ebraica andrebbe fatta risalire ben prima, legandola al fenomeno del marranesimo. Questa ipotesi e tale periodizzazione, tuttavia, non individua un effettivo cambiamento nella vita collettiva ebraica, pari a quello registratosi a seguito dell'emancipazione.

dalla tradizione liturgica, la diffusione delle teorie riformatrici contribuì ad avviare una revisione delle stesse strutture religiose ebraiche, finendo per configurare, nei casi più estremi, «una nuova religione». Si iniziò così a rileggere, attraverso un'ottica chiaramente illuministica, la storia passata come un'epoca oscura e dunque da superare. «I più radicali sostenevano l'idea che per raggiungere una nuova, libera religione ebraica basata sulla Bibbia, l'intera letteratura della diaspora andasse abbandonata. Il Talmud, che si formò in diaspora, non rifletteva lo spirito interiore dell'ebraismo, sostenevano questi, ma era piuttosto uno specchio delle “anormali condizioni” in cui gli ebrei avevano vissuto»⁵⁶. Posizioni, così radicali, miranti a rifondare una nuova religione e ad allontanarsi dal passato ebraismo diasporico, trovarono sul finire del secolo un eco proprio tra le file del nascente sionismo, dove non a caso si incominciò a vedere in questa epoca un nuovo inizio per l'ebraismo, l'inizio di un «umanesimo ebraico». Secondo Baron «questa prospettiva, prodotta dagli esponenti anti-nazionalisti della Riforma, trovò paradossalmente sostegno da parte del sionismo. Il sionismo si augurò di rigettare in toto la diaspora, in quanto una “vita normale” non poteva essere condotta dagli ebrei»⁵⁷. Contro le tradizionali interpretazioni che vedevano illuminismo e sionismo schierati su fronti avversi, in parte a ragione, Baron individuò tra essi un'analogia, come più tardi fecero gli storici Jacob Katz e George Mosse⁵⁸. In tal modo, a detta di Baron, sionismo e Riforma si trovarono accomunati dalla stessa visione storica, secondo cui prima della Rivoluzione francese gli ebrei europei avevano vissuto tutti in condizioni miserevoli. Probabilmente senza rendersene conto, in quanto interessato piuttosto a sostenere la sua tesi contro una visione lacrimevole della storia ebraica, Baron colse un punto centrale, ovvero l'affinità tra emancipazione e nazionalismo nella loro comune e volontaria distanza da un certo passato diasporico. Tale affinità non soltanto testimonia di un processo di secolarizzazione già in atto nel mondo ebraico ottocentesco, ma permette altresì di individuare un'implicita, non voluta connivenza tra i due discorsi: riformisti e assimilazionisti, riconfigurando l'edificio religioso dell'ebraismo, adattandolo alle trasformazioni del tempo, gettarono le basi per edificare una «nuova religione», pur restando all'interno dell'edificio religioso ebraico. Il sionismo proseguì lungo questa strada,

⁵⁶ BARON, *Ghetto and Emancipation*, p. 11.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Vedi: J. KATZ, *The Forerunners of Zionism*, in ID., *Jewish emancipation and self-emancipation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1986, p. 106. L'articolo apparve per la prima volta in «The Jerusalem Quarterly» n. 1 (1978), pp. 10-21. Più recentemente il testo è stato incluso nella raccolta antologica di scritti, curata da Jehuda Reinharz e Anita Shapira: J. REINHARZ; A. SHAPIRA (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York University Press, New York, 1996, pp. 33-45.

recuperandone l'eredità, ma lo fece, per edificare una nuova religione, una «religione nazionale»⁵⁹. Baron sembra essere stato dunque il primo ad aver individuato l'affinità tra emancipazione e sionismo su cui ritornarono la filosofa Arendt negli anni Quaranta e gli storici successivi, come Katz negli anni Settanta e Mosse negli anni Ottanta.

Non è ora chiara l'influenza che ebbero le tesi di Baron sul pensiero della filosofa Hannah Arendt, possiamo solo segnalare una simile interpretazione nei discorsi della filosofa tra gli anni Trenta e Quaranta. Pensiamo soprattutto a un testo incompiuto, privo di intestazione e pubblicato nell'edizione americana con il titolo *Antisemitismo*⁶⁰. In tale elaborato, datato secondo i curatori Jerome Kohn e Ron H. Feldman al 1938–39, Arendt si sofferma diffusamente sulle affinità tra assimilazione e nazionalismo, lasciando emergere alcuni punti di contatto con l'interpretazione baroniana. La filosofa avvia le sue riflessioni proprio a partire dalla distinzione tra la visione assimilazionista della storia ebraica e la nuova storiografia nazionalista sorta a partire dall'opera di Heinrich Graetz (1817-1891). Se Baron parlava di una visione lacrimosa della storia ebraica, Arendt definisce la visione storica dell'assimilazione nei termini di una «storia dei torti subiti». Tra tale espressione e quella baroniana la prossimità è talmente evidente da destare quanto meno dei sospetti di influenza. Inoltre, anche secondo Arendt esiste una prossimità tra assimilazione e nazionalismo tale per cui l'una appariva complementare all'altra, pur restando entrambe inadeguate a risolvere la “questione ebraica” che la contingenza storica del momento poneva. Questa contingenza storica fu l'antisemitismo, a partire dal quale Arendt avanzò la sua originale lettura, allontanandosi così da Baron. Se anche vi fu un'influenza delle tesi dello storico sul pensiero arendtiano, la filosofa mostrò di spingersi ben al di là delle intenzioni di Baron, assumendo nelle sue analisi posizioni più politiche che storiche, come si evince dall'uso del termine “assimilazione” in opposizione al sionismo.

Secondo quanto scrive Arendt in *Antisemitismo*, tanto l'assimilazione, quanto il sionismo finirono per aggrapparsi a formulazioni ideologiche di principio, non sapendo far fronte a

59 Essendo queste le tesi di Baron, non sorprende dunque che pure il suo allievo, lo storico Yosef Haim Yerushalmi (1932-2009) concordasse su questa paradossale affinità elettiva tra sionisti e riformatori: «pur essendo diametralmente opposti su tanti piani, sia il sionismo, sia l'assimilazione ottocentesca desideravano ambedue fortemente la fine dell'esilio per gli ebrei, il primo mediante un effettivo ritorno a Sion, l'altra trasformando in Sion i paesi dell'esilio: "la Germania è la nostra Sion, e Dusseldorf la nostra Gerusalemme"; e nella Carolina del Sud, "l'America è la nostra Sion e Charleston la nostra Gerusalemme"» (Y.H. YERUSHALMI, *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze, 2016, p. 52).

60 H. ARENDT, *Antisemitism*, in EAD., *The Jewish Writings*, pp. 46–121; tr. it., *Antisemitismo*, in EAD., *Politica ebraica*, Cronopio, Napoli 2013. Potrebbe trattarsi delle carte relative al progetto di un libro sull'antisemitismo su cui Arendt all'epoca stava lavorando e di cui fa cenno a Scholem in una lettera datata il 4 novembre 1943 (H. ARENDT, G. SCHOLEM, *Correspondence*, Editions du Seuil, Paris, 2012, p. 40). Citeremo qui dall'edizione italiana.

quell'elemento terzo che l'antisemitismo introdusse nell'embrionale processo di secolarizzazione ebraica, alterandone di conseguenza i potenziali esiti. Per la filosofa, ambedue i discorsi non furono in grado di «venire a capo del fatto storico dell'antisemitismo»⁶¹, tentando di ridurlo a una serie di opinioni individuali sugli ebrei. Se da un lato il sionismo pose «come suo presupposto acritico una distanza di principio fra ebrei e popolo ospitante», dall'altro l'ideologia dell'assimilazione fece suo «il presupposto altrettanto acritico di un'uguaglianza al cento per cento fra ebrei e il resto del popolo»⁶². Per Arendt, «la visione acritica» (assimilazione) e «l'eccesso di astrazione» (sionismo) contraddistinsero entrambi i discorsi, viziandoli all'origine: dalla totale assenza di differenza tra ebrei e popolo ospitante che conduceva all'astrazione assimilazionistica de «il popolo tedesco» si passò all'insanabile e costitutiva differenza tra due popoli, da cui derivò la «duplice astrazione sionista», che contrapponeva «popolo tedesco» a «popolo ebraico». Nonostante Arendt riconosca al sionismo di aver saputo evitare certe «illusioni assurde» tipiche del dialogo ebraico-tedesco, anche questo movimento finì per cadere vittima di «affermazioni puramente dogmatiche, anche se di segno opposto»⁶³. Tale analisi conduce così la filosofa a trarre la seguente conclusione: assimilazione e sionismo concordarono sul punto che l'ebraismo non potesse essere conservato così com'era⁶⁴. Solo negli scritti successivi degli anni Quaranta Arendt definì questa situazione con un termine più appropriato, parlando di «secolarizzazione ebraica». Lo vedremo a breve. Per ora basti considerare che la riflessione sulla questione ebraica, in questo scritto arendtiano, è significativa dell'evoluzione del suo pensiero sulla secolarizzazione ebraica in relazione al movimento sionista.

Un altro testo in cui troviamo una prossimità tra la lettura storica di Baron e l'interpretazione politica di Arendt è rappresentato dall'articolo *Moses o Washington* (1942), uscito sulla rivista tedesca «Aufbau». Trattasi di uno scritto alquanto significativo, dal momento che in esso Arendt riflette fin dal titolo sulla diffusione di nuovi ideali, più moderni, tra le classi intellettuali ebraiche emancipate. La filosofa avvia qui una riflessione, che non abbandonò per tutti i successivi anni Quaranta, sul processo di secolarizzazione in atto nel mondo ebraico. Essa esordisce, felicitandosi del fatto che la memoria dell'antico popolo eletto e il mito della sua fondazione si stiano progressivamente deteriorando⁶⁵. La genesi di tale deterioramento è individuata da Arendt nel periodo della riforma religiosa

61 H. ARENDT, *Antisemitismo*, p. 49.

62 Ivi, p. 50.

63 Ivi, p. 51.

64 Ivi, p. 53.

65 H. ARENDT, *Moses or Washington*, in EAD., *The Jewish Writings*, p. 149.

ebraico-tedesca. In tale frangente storico i riformatori rabbini tentarono invano, a suo dire, di ridurre l'ebraismo alla sola confessione di fede, cioè all'interno di una religione in cui nessuno credeva più⁶⁶. Tuttavia, così facendo, essi raggiunsero un altro obiettivo: distrussero le leggende della loro fondazione. «Da allora noi non siamo più l'antico popolo, ma un popolo molto moderno, semplicemente gravati o benedetti da una eccezionalmente lunga storia nazionale»⁶⁷. Per Arendt, la sostanziale divergenza tra assimilazione e sionismo si gioca tutta sul modo di interpretare questa lunga storia nazionale ebraica: si trattò di una benedizione oppure di un fardello? Da questa domanda si può già intuire la distanza di Arendt verso la soluzione assimilazionista, che in chiusura di articolo diventa evidente: «il nostro passato sarà un fardello sotto il quale possiamo solo collassare fintanto che rifiutiamo di capire il presente e lottare per un futuro migliore. Soltanto poi – ma solo da questo momento in poi – il fardello diventerà una benedizione, cioè, un'arma nella battaglia per la libertà»⁶⁸. Arendt esprime qui posizioni apertamente politiche. Tuttavia, le sue riflessioni mettono in luce un punto nodale. Anche Arendt, come già Baron, individua nell'epoca della Riforma ebraico-tedesca un momento decisivo, di passaggio per la storia ebraica. A partire da tale momento si determinò un nuovo inizio per la storia dell'ebraismo che riconfigurò le proprie strutture interne, in modo tale che «mentre tutta l'umanità cristiana si era appropriata della nostra storia per se stessa, reclamando i nostri eroi come eroi dell'umanità», un numero crescente di ebrei credenti si sentì in dovere di abbandonare quegli eroi, in quanto eroi nazionali, per abbracciarne di nuovi, rimpiazzando così «Mosè o David con Napoleone o Washington»⁶⁹. Un simile “rimpiazzo” fu l'esito dell'assimilazione per Arendt che aveva rigettato la nazionalità ebraica, come richiesto dalle società europee, in favore del nazionalismo altrui. A pochi anni di distanza, come vedremo, la filosofa recuperò queste prime riflessioni, prendendone in parte le distanze. Ma, durante gli anni della guerra, scappata dal regime nazista, Arendt si avvicinò al sionismo, in quanto esso rappresentò all'epoca l'unica arma politica in mano agli ebrei, per potersi difendere dall'antisemitismo e dallo sterminio. Non sorprende dunque che, una volta venuto meno il pericolo nazionalsocialista, a guerra finita, le sue posizioni verso il sionismo mutarono.

66 «Essi non ebbero infatti successo nel dissolvere il popolo ebraico in una “confessione mosaica”» (*ibid.*).

67 *Ibid.* Segnaliamo che la terminologia usata da Arendt in tale articolo, come pure in altri articoli del 1942, risente molto dell'influenza sionista. Arendt a differenza di Baron parla in termini politici, non storici.

68 *Ivi*, p. 150.

69 *Ibid.*

3. UNA DUPLICE MINACCIA: ANTISEMITISMO E SECOLARIZZAZIONE

In *We refugees* (1943) Arendt ritornò sul tema dell'assimilazione: «con noi dalla Germania la parola “assimilazione” ha ricevuto un “profondo” significato filosofico. È difficile rendersi conto della serietà con cui abbiamo affrontato questo tema»⁷⁰. Innumerevoli furono i tentativi fatti per convincere gli stati europei del patriottismo e della fedeltà ebraica: si sono scritti «grossi volumi per dimostrarlo», si è pagato «un'intera burocrazia per indagare il passato», si sono scritte «dissertazioni filosofiche sull'armonia predestinata tra ebrei e francesi, ebrei e tedeschi, tra ebrei e ungheresi»⁷¹. Trattasi dunque di una storia molto lunga, durata per ben centocinquanta anni. Eppure, chiosava Arendt, nonostante la filosofia dell'assimilazione si sia prodigata in questa impresa senza precedenti, non è stata in grado di superare l'ostacolo posto dall'antisemitismo, per cui gli assimilazionisti «nonostante abbiano sempre dimostrato la loro non-ebraicità, sono ugualmente riusciti a restare ebrei»⁷². Un'affermazione carica di una certa ironia, ma che definisce molto nitidamente per Arendt il dramma degli ebrei emancipati europei che, pur riconoscendosi pienamente cittadini tedeschi, francesi o ungheresi, pur definendosi patrioti, pur partecipando in massa alla Prima guerra mondiale in qualità di soldati, capitani o ufficiali, a guerra conclusa si sentirono ancora, nonostante tutto, trattati e discriminati in quanto ebrei. Questa storia rivelava, a detta di Arendt, «la tristezza senza speranza di chi sostiene l'assimilazione»⁷³. Per la filosofa, l'antisemitismo infranse le speranze ebraiche di emancipazione sociale e politica nel contesto europeo. Con la nascita del nazionalsocialismo tedesco si decretò infine il fallimento dei progetti di riforma e di integrazione. A fronte della crisi dell'establishment religioso ottocentesco e del dialogo ebraico-tedesco, una crisi iniziata ben prima dell'epoca nazista alle classi intellettuali ebraiche restarono due strade percorribili per poter perseguire l'ideale di emancipazione. Lo abbiamo già detto: emigrare altrove o fondare un proprio movimento politico⁷⁴. Il sionismo perseguì questa seconda strada.

70 H. ARENDT, *We refugees*, «The Menorah Journal» n. 31 (1943), poi raccolto in EAD., *The Jewish Writings*, pp. 264-74; tr. it. *Noi profughi*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, p. 45. Seguiamo qui l'edizione italiana.

71 Ivi, p. 46.

72 *Ibid.*

73 Ivi, p. 45.

74 Non dobbiamo dimenticare che solo un'esigua minoranza di ebrei aderì al nazionalismo, mentre una buona parte dell'ebraismo rispose al duplice problema di antisemitismo e secolarizzazione con l'emigrazione negli Stati Uniti e con la riconfigurazione di un nuovo e vivace ebraismo diasporico, sfaccettato in diverse correnti religiose. A tal proposito vedi: EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, pp. 137-61. Inoltre secondo Jacob Bernard Agus, rabbino appartenente al movimento statunitense del *conservativ judaism*, nel suo libro *The Meaning of Jewish History* (1963) scrive che «la massiccia rinascita dell'ebraismo americano» era la comprova della forza perseverante dell'ebraismo e della religione ebraica al di là di qualsivoglia

Se le analisi di Arendt hanno il merito di evidenziare l'impasse delle tesi assimilazioniste a fronte dell'antisemitismo europeo, incentrate sulla sintesi illuminista di stampo mendelssohniano secondo il cui motto bisognava diventare “cittadini per strada ed ebrei in casa”, le riflessioni dello scrittore polacco Israel Joshua Singer (1893-1944) sul fallimento di tale sintesi, in bilico tra razionalismo e religione, permettono di aggiungere un ulteriore tassello alla nostra discussione, dirimente nelle utopie di Sion. Anche per Singer, in fuga dal nazionalsocialismo, le vicende storiche del suo tempo avevano decretato il fallimento del dialogo ebraico-tedesco e del sistema culturale e religioso che lo aveva promosso. Egli espresse questo pensiero in *La famiglia Karnowski* (1943), ultimo suo romanzo, scritto in yiddish e pubblicato a New York un anno prima della morte dell'autore. Leggiamo:

David sospira sconcolato. Forse avevano ragione i hassidim quando si scagliavano contro l'illuminismo berlinese, dice timidamente. Adesso si vede bene dove ha portato l'insegnamento di rabbi Moses. Reb Efraim respinge il suo argomento con un gesto della mano irrigidita. «La vita è burlona, rabbi Karnowski, ama giocare qualche tiro mancino. Volevamo essere ebrei in casa e uomini in strada, la vita è arrivata e ha messo tutto sottosopra: siamo goyim in casa ed ebrei in strada⁷⁵.

In poche battute Singer tramite il personaggio di Reb Efraim sembra alludere al fallimento del dialogo ebraico-tedesco, legandolo al rovesciamento dei due termini in gioco nella sintesi mendelssohniana⁷⁶. Un rovesciamento prodotto da due fattori concomitanti, uno endogeno, l'altro esogeno: la secolarizzazione, che determinò un progressivo indebolimento e distacco dalla tradizione religiosa ebraica, e l'antisemitismo, che stigmatizzò invece una precisa immagine dell'essere ebreo. Di certo, i maskilim con la loro fede nella ragione e nella religione non avrebbero potuto prevedere un tale rovesciamento, co-determinato da secolarizzazione e antisemitismo insieme. Alla fede nell'uomo, negli ideali rivoluzionari di libertà, giustizia e uguaglianza corrispose per molti ebrei assimilati la sicurezza nella stabilità delle istituzioni religiose, seppur opportunamente riformate. Tale pensiero si

secolarizzazione (J.B. AGUS, *The Meaning of Jewish History*, vol. 1, Abelard-Schuman, New York, 1963, p. 9). Ci limitiamo solo a segnalare che non possiamo fin in fondo sapere se tale potere rigenerante dell'ebraismo americano sarebbe stato altrettanto perseverante anche in assenza della fondazione di uno stato.

75 I.J. SINGER, *Di mishpohe Karnovski*, Farlag Matones, New York, 1943; tr. it. *La famiglia Karnowski*, Adelphi, Milano, 2013, pp. 201-2.

76 Pur riferendosi a Mendelssohn, Singer sembra aver recuperato qui le parole del poeta russo Judah Leib Gordon (1831-1892) e del suo noto *Svegliati, mio popolo!* (1863). Rinviamo al dettagliato lavoro monografico sul poeta Gordon di Stanislawski: M. STANISLAWSKI, *For whom do I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, Oxford University Press, New York, 1988, pp. 49-50.

crystalizzò in una nuova fede nel corso dell'Ottocento, una fiducia nel processo emancipativo dell'uomo e degli ebrei⁷⁷. Sulla scia dell'emancipazione le classi intellettuali ebraiche orientali credettero nella possibile sintesi tra un'apertura all'universalismo della cittadinanza e la conservazione della specificità ebraica nella religione, aggiornata in base alle trasformazioni sociali dell'epoca, ovvero lo *shinui haitim*. Il cambiamento dei tempi. La formula "cittadini tedeschi, francesi, italiani ecc. di confessione israelitica" ben rappresentò il primo tentativo di sintesi tra universalismo e particolarismo in risposta alla secolarizzazione. Tuttavia l'antisemitismo minò nelle sue stesse fondamenta la possibilità di una simile sintesi. Inoltre, per quanto i riformatori tedeschi avessero accettato l'idea di trasformare la religione in seguito alle metamorfosi subite dalla vita ebraica, prendendo così atto di un processo di secolarizzazione in corso, questo non fu tuttavia sufficiente ad arginare l'indebolimento della religione e a rispondere al bisogno di partecipazione sociale che gli ebrei iniziarono a manifestare⁷⁸. Tale evoluzione comportò dunque quel rovesciamento intuito da Singer nel suo romanzo. La forza dell'antisemitismo crebbe in proporzione all'indebolimento della religione, dal momento che i nazionalismi europei si proposero come validi sostituti delle religioni tradizionali, riempiendone il vuoto e rispondendo al bisogno di fede e partecipazione dei nuovi cittadini e delle masse. Ciò avvenne per i tedeschi, per i francesi, per gli italiani, così come per gli ebrei, alcuni dei quali iniziarono a preferire lo stato alla sinagoga. Il passaggio degli ebrei dal patriottismo tedesco o italiano, o dal repubblicanesimo nazionale francese a un proprio nazionalismo fu solo questione di tempo. Esso venne esternamente stimolato dall'antisemitismo, figlio di quello stesso patriottismo, abbracciato dagli ebrei assimilati.

L'establishment sionista dimostrò un certo realismo politico, di fronte a questi processi, elaborando una soluzione tanto di fronte alla secolarizzazione, quanto contro l'antisemitismo. Le nascenti classi politiche sioniste si scontrarono infatti con questi due fattori che divennero le due minacce contro cui lottare⁷⁹. Il movimento politico sionista non si propose soltanto il

77 Vedi: D. SORKIN, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford University Press, New York, 1987.

78 L'ideologia dell'assimilazione fu miope non soltanto di fronte all'antisemitismo, minimizzandone la portata, ma lo fu anche di fronte al progressivo indebolimento delle religioni tradizionali. Credere infatti di poter conservare l'intera cultura ebraica nell'alveo della religione, senza tener conto di questo indebolimento, insinuatosi anche nel mondo ebraico, una volta aperte le porte del ghetto e una volta entrato in contatto con quelle società europee in cui tale processo era già da tempo in atto, fu di certo l'errore più grave commesso dalle élite ebraiche emancipate.

79 Scrive Agus: «se il sionismo fosse stato solo una reazione [all'antisemitismo europeo], esso non avrebbe potuto riconfigurare le fondamenta della vita ebraica e non avrebbe potuto costruire una madrepatria» (AGUS, *The Meaning of Jewish History*, vol. II, p. 434).

compito di tutelare le comunità ebraiche dall'antisemitismo dilagante in Europa, ma anche di proseguire da sé lungo la strada aperta dall'emancipazione ebraica, tramite una propria parola d'ordine: *auto-emancipazione*. In tal modo il sionismo volle fondare un nuovo ebraismo sulla base della nazionalità ebraica e non solo della religione, configurandosi dunque come una nuova risposta alla secolarizzazione ebraica⁸⁰.

4. LA SECOLARIZZAZIONE DELL'IDEA MESSIANICA NEL SIONISMO

Analizzeremo adesso attraverso le voci di diversi pensatori e studiosi la questione centrale che ha permesso al sionismo di configurarsi come religione secolare: ovvero la secolarizzazione dell'idea messianica. Se possiamo tranquillamente parlare di una speranza messianica, da sempre presente nella tradizione religiosa ebraica – si pensi solo al pianto per la perdita Sion del Salmo 137 –, sul finire dell'Ottocento assistiamo invece all'imporsi di una nuova, diversa speranza: trattasi di quell'anelito che animò la nascita del sionismo e il suo «utopico ritorno a Sion», per dirla con Gershom Scholem⁸¹. I processi di emancipazione del mondo ebraico europeo determinarono infatti uno scarto tra speranza messianica, tipica della sfera religiosa, coltivata nel tempo dell'esilio, e utopia messianica, ovvero l'aspirazione politica a Sion che guidò il progetto sionista⁸². Se la discontinuità tra speranza religiosa e utopia politica è una conseguenza della laicizzazione della tradizione ebraica, meno intuitiva risulta la continuità tra i due ordini di discorso, religioso e politico. Tale continuità dipende dalla secolarizzazione dell'idea messianica, cioè dall'aver recuperato e sfruttato a fini politici un concetto religioso. Il sionismo infatti, in qualità di movimento politico, da un lato si propose di rompere gli indugi e mettere fine all'attesa millenaria e con essa all'esilio, per ritornare finalmente a Sion. Dall'altro lato, invece, recuperò le sue tradizionali energie messianiche per farle convogliare nel progetto di ritorno e riconquista della Palestina. Le classi politico-intellettuali sioniste secolarizzarono dunque il messianismo religioso,

80 Il concetto di nazionalità ebraica è un concetto ambiguo. Esiste da ben prima l'insorgere dei nazionalismi europei ed è proprio questo a generare una ambiguità problematica. Se infatti da sempre gli ebrei si sono considerati una nazione, ciò che cambiò nel corso dell'Ottocento fu proprio la risemantizzazione del termine nazione, oggi indissociabile dal nazionalismo. Così non era in antichità, quando cioè con i termini di nazione e nazionalità si voleva semplicemente indicare un preciso gruppo etnico, geograficamente localizzato. Se le società europee sovra-scrissero l'idea di nazionalità ebraica con la loro nuova risemantizzazione, prodotta dall'imporsi di un nuovo ordine di discorso, il nazionalismo, le comunità ebraiche prima seguirono l'Europa su tale strada, avvallandone di fatto la confusione, poi se ne dissociarono, operando però una secolarizzazione del concetto stesso di nazionalità che era da tempo presente nella loro storia ebraica, ma con una connotazione ben diversa da quella moderna.

81 «Io definisco il sionismo un ritorno utopistico degli ebrei alla loro storia» (SCHOLEM, *Chi è ebreo?*, p. 18).

82 L'analisi svolta sulle fonti sioniste che presenteremo nei prossimi due capitoli successivi confermano di fatto tale processo in atto nel pensiero sionista.

l'immagine dell'esodo biblico dall'Egitto, l'idea di un popolo ebraico e la lingua antica al fine di farne dei concetti politici funzionali al nascente nazionalismo. In tal modo, la secolarizzazione del messianismo fu uno degli elementi centrali nella configurazione teologico-politica assunta dal sionismo, come vedremo.

Hans Kohn (1891-1971), storico dei nazionalismi molto ammirato da George Mosse, fu tra i primi ad aver riconosciuto un nesso decisivo tra la secolarizzazione dell'idea messianica e il sionismo. Il nazionalismo fu un argomento che affascinò da sempre Kohn, come egli stesso riconobbe nella prefazione al suo studio più noto, *The idea of nationalism* (1944): «l'argomento del nazionalismo ha affascinato l'autore per molti anni. Egli è nato nella monarchia asburgica, stato che ha percorso nella sua idea e nella sua struttura l'epoca del nazionalismo e che è diventato per effetto di quest'epoca il grande laboratorio e il campo di osservazione dei suoi conflitti»⁸³. Due furono gli elementi determinanti per la formazione politica e intellettuale di Kohn: l'essere nato nell'impero asburgico nella sua fase finale e l'aver partecipato attivamente al movimento sionista. Egli infatti si unì a Praga al movimento giovanile *Bar Kochba*⁸⁴, attraverso cui entrò in contatto col sionismo. L'ambiente praghese sionista unito all'influenza del nazionalismo neo-romantico della gioventù tedesca ebbe molta influenza su Kohn e sulle sue scelte di studio future. Vicino alle posizioni di Martin Buber, un'autorità nella Praga dell'epoca, iniziò a collaborare con la rivista «Der Jude»⁸⁵ e, finita la Prima guerra mondiale, iniziò a studiare il nazionalismo in tutte le sue molteplici sfaccettature, portando avanti una serie di riflessioni che confluirono in una raccolta di scritti *Revolutions and Dictatorships* (1939) e poco dopo nella sua opera più famosa *The Idea of*

83 H. KOHN, *The idea of Nationalism. A study in its origins and Background*, Macmillan Company, New York, 1944; tr. it. *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze, 1956, p. VIII. Le citazioni seguono l'edizione italiana. Vedi anche: H. KOHN, *Nationalismus: über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Löwit, Wien, 1922.

84 Vedi: ČAPKOVÁ, KATEŘINA, *Bar Kochba Association*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Bar_Kochba_Association.

85 L'influenza di Buber fu decisiva tanto per le sue scelte politiche, quanto nei suoi studi sul nazionalismo, che furono sempre profondamente influenzati dall'idea di un possibile nazionalismo, espunto dalla matrice escludista e mirante piuttosto a coniugare assieme nazionalismo e umanesimo. Un pensiero diffuso tra molti sionisti dell'epoca, soprattutto tra coloro che afferivano al sionismo culturale. Ricordiamo inoltre che Kohn partecipò attivamente al gruppo *Brit Shalom* [alleanza per la pace]. Esso fu un movimento fondato nel 1925 da Arthur Ruppin, assieme al rabbino Yehuda Leib Magnes, a Martin Buber e ad altri personalità della nuova Università ebraica di Gerusalemme, inaugurata lo stesso anno. Sul *Brit Shalom* si veda quanto scrive lo storico Mosse: «*Brit Shalom* era un gruppo molto piccolo costituito da un nucleo di professori universitari ebrei, che si erano formati intellettualmente nel mondo ebraico di lingua tedesca» (G.L. MOSSE, *Gershom Scholem as a German Jew*, «Modern Judaism», n. 10 (1990), pp. 117-33; tr. it. *Gershom Scholem ebreo tedesco*, in ID., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze, 1991, p. 160). Vedi anche: A. GORDON, *Toward Nationalism's End: an intellectual Biography of Hans Kohn*, Brandeis University Press, Hanover, 2017. Per la corrispondenza tra Martin Buber e Hans Kohn vedi MBA (Martin Buber Archives) – National Library of Israel – Arc. Ms. Var. 350, CHET, 376.

Nationalism (1944)⁸⁶. Dopo tale lavoro, Kohn aveva in progetto di scrivere un ulteriore volume, sempre relativo alla storia delle origini intellettuali del nazionalismo europeo, un progetto che tuttavia non vide mai la luce⁸⁷, seppur egli continuò lo studio dei nazionalismi in diversi lavori monografici dedicati al nazionalismo russo, slavo, tedesco, francese e svizzero⁸⁸.

Sebbene Kohn avesse iniziato ad allontanarsi dal sionismo a partire dal 1929 fino alla decisione di lasciare la Palestina nel 1934 per emigrare negli Stati Uniti, l'influenza di alcune teorie sioniste perdurò anche nei suoi successivi lavori, specialmente per quel che riguardava i presupposti di fondo che animarono la sua ricerca sul nazionalismo⁸⁹. Scriveva infatti Kohn nel 1944 che il nazionalismo era innanzitutto «uno stato d'animo», «un'idea-forza», capace di indurre nell'uomo nuovi pensieri e nuovi sentimenti. Tali pensieri e sentimenti erano di natura positiva. Il sentimento di nazionalità andava infatti concepito come «un frammento di umanità» e come qualcosa che avrebbe garantito «il valore finale dell'individuo»⁹⁰. Ebbene, una simile concezione, mirante a epurare il nazionalismo dal suo intrinseco esclusivismo, fu innanzitutto un'idea largamente condivisa dagli esponenti del sionismo culturale e successivamente dal gruppo *Brit Shalom* di cui anche Kohn fece parte. Fondato da Arthur Ruppin nel 1925, questo ristretto gruppo di professori e intellettuali ebrei tedeschi tentò la strada di un *Nationalhumanismus*, ovvero una sintesi tra nazionalismo e umanesimo, al fine di indebolire gli elementi maggiormente conflittuali, esclusivisti del moderno nazionalismo, in vista di una soluzione bi-nazionale che tenesse in considerazione la componente araba⁹¹.

86 H. KOHN, *Revolutions and Dictatorships. Essays in contemporary History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939.

87 L'autore ne parla sempre nella prefazione, risalente all'autunno del 1943. Il volume doveva intitolarsi *L'epoca del nazionalismo: studio dello sviluppo e dell'applicazione di un'idea dal 1789 al 1932 (ibid.)*. Vedi anche K. WOLF, *Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet*, «Journal of the History of Ideas» n. 4 (1976), p. 651.

88 H. KOHN, *Prophets and peoples. Studies in nineteenth-century Nationalism*, Macmillan, New York, 1946; ID., *Pan-slavism, its history and ideology*, University of Notre Dame Press, 1953; ID., *German History: some new german view*, Allen & Unwin, London, 1954; ID., *The mind of modern Russia: political and social thought in Russia's great age*, Rutgers university Press, 1955; ID., *Making of modern french mind*, D. Van Nostrand, Princeton, 1955; ID., *Nationalism and liberty. The swiss example*, Allen & Unwin, London, 1956.

89 Anche secondo Ken Wolf per comprendere la visione del nazionalismo di Kohn sono imprescindibili i suoi studi precedenti e la sua formazione sionista, soprattutto in relazione alla forte influenza di Buber sullo storico (K. WOLF, *Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet*, p. 652.)

90 KOHN, *L'idea del nazionalismo*, p. 25.

91 A proposito di tale sintesi tra nazionalismo e umanesimo, a detta dello storico Mosse, Kohn fu uno tra i primi a indagare storiograficamente tale espediente di *umanesimo nazionale*, specialmente nel libro *L'humanisme juif* (1931). «Qui Moses Hess, Achad Ha'am, Aaron David Gordon e Martin Buber» erano presentati, assieme ad altri, tra coloro che «tentarono di riconciliare nazionalismo e universalismo, creatività individuale e comunità etnica» (G.L. MOSSE, *Can Nationalism Be Saved? About Zionism, Rightful and Unjust Nationalism*, «Israel Studies» n. 1 (1997), p. 159). L'articolo di Mosse è tratto da una conferenza

Finché Kohn fu vicino all'impresa sionista, egli credette in questa possibilità di ridurre le tendenze escludive del nazionalismo tramite un rinvio a un ideale umanesimo ebraico, di sospetta matrice buberiana. Il suo allontanamento dalla Palestina e dal movimento sionista significarono per l'autore la fine di questa speranza.

Con lo studio *The Idea of Nationalism* Kohn dimostrò di essere uno tra i primi studiosi a riflettere sul nesso tra religione e politica nei moderni nazionalismi. Sotto tale aspetto il suo lavoro è importante anche per l'influenza che ebbe sugli storici successivi, in particolare su Jacob Katz, Jacob Talmon e George Mosse. Il nostro interesse è qui circoscritto ad alcune utili considerazioni che Kohn sviluppò all'interno della sua analisi comparativa sui nazionalismi europei. Egli avanzò infatti alcune ipotesi relative allo sviluppo della dottrina messianica sfruttata a fini politici nei nascenti nazionalismi, così come fece Talmon in *Political Messianism* (1960)⁹². Già in un precedente articolo dedicato al messianismo Kohn aveva individuato tale nesso, sostenendo che l'idea messianica ebraica avesse influenzato non soltanto l'ambito religioso, ma anche indirettamente la formazione dei moderni movimenti secolari⁹³. Secondo l'autore, l'idea messianica nella sua forma politico-religiosa era scomparsa con il sorgere del moderno razionalismo. Tuttavia, la speranza messianica non era venuta meno dal momento che essa era stata recuperata nella forma politica-secolare dal sionismo, movimento che seppe unire la fede del messianismo politico-nazionale al moderno nazionalismo⁹⁴. Sembra dunque che a partire da tali considerazioni Kohn allargò poi il suo discorso, cercando di rintracciare un nesso più generale tra messianismo e nazionalismi moderni. Lo storico Talmon si comportò analogamente.

La relazione tra la nascita del nazionalismo in seno allo sviluppo dello stato moderno europeo e la necessità di richiamarsi a nuovi sentimenti religiosi fu un punto che Kohn esplicitò fin dall'inizio del suo studio *The idea of Nationalism*. Per lo storico, lo sviluppo del nazionalismo era un processo di integrazione delle masse popolari in una forma politica comune. Tale forma politica comune era il presupposto di partenza di ogni nazionalismo, per quanto reale o ideale essa fosse. Senza l'assolutismo monarchico e prima del sorgere dello stato moderno non sarebbe stato pensabile alcun nazionalismo europeo, il quale accettò la forma-stato, «ma la trasformò, animandola di un nuovo senso della vita e di un nuovo

tenuta al *The 1995 Annual Chaim Weizmann Lecture in Humanities*. Torneremo più avanti su tale passaggio dello storico.

92 Vedi: J.L. TALMON, *Political Messianism: the Romantic Phase*, Secker & Warburg, London, 1960.

93 H. KOHN, *Messianism*, in ID., *Revolutions and Dictatorships*, p. 11.

94 Ivi, p. 26.

fervore religioso»⁹⁵. Secondo l'autore, da sempre esistevano sentimenti umani di appartenenza e di attaccamento al territorio, alla lingua, alle consuetudini e alla religione, su cui far leva per stimolare un nuovo fervore religioso, cosa che il moderno nazionalismo dimostrò di fare.

Tra tali sentimenti la religione aveva un peso rilevante, in quanto essa «fu la grande forza dominante prima della nascita del nazionalismo nei tempi moderni»⁹⁶. Essa ebbe in passato un significato politico fondamentale e sostanziale, plasmando e dominando la società⁹⁷. Proprio per ciò il nazionalismo moderno si dovette confrontare con tale eredità, contraendo in un certo senso un debito nei confronti della religione⁹⁸. Tale debito fu decisivo nello sviluppo del nazionalismo. Il passaggio di testimone dalla religione alla nazione fu opera del processo di secolarizzazione, che comportò, a detta di Kohn, la «spoliticizzazione della religione». A seguito di tale processo, i vincoli con le istituzioni, con le autorità politiche, con lo Stato vennero sciolti. Si operò la separazione tra sfera civile e sfera religiosa, così che «la religione si ritirò nell'intimità e nella spontaneità della coscienza individuale»⁹⁹. Il nazionalismo emerse lentamente da tale processo di spoliticizzazione del religioso, riempiendone il vuoto. Kohn non parla di nazionalismo come religione secolare, come nello stesso anno fece Raymond Aron, eppure le sue riflessioni indirettamente sembrano incamminarsi nella stessa direzione.

Il problema per lo storico era molto vicino a quello di Aron anche per un altro aspetto: l'esito degenerativo al quale erano giunti i nazionalismi europei. Il nazionalismo aveva riempito le speranze e il cuore degli uomini con la promessa di nuova libertà e nuove relazioni più civili tra i popoli. Questa fu la sua forza propositiva. Una forza che legava assieme l'aspirazione nazionalistica a ideali di emancipazione più universali. La tendenza verso l'esclusivismo, in tal senso, rappresentò un allontanamento da tale seconda aspirazione. A detta dello storico, fu a causa del prevalere di simili tendenze esclusiviste e aggressive che si determinò la fine dell'equilibrio tra nazionalismo e «umanesimo», in cui egli aveva fermamente creduto. Da qui si produsse quella degenerazione, incarnata dai fascismi novecenteschi, che spinse «il nazionalismo fino al suo limite estremo, fino al nazionalismo

95 KOHN, *L'idea del nazionalismo*, p. 5.

96 Ivi, p. 18.

97 Ivi, p. 28.

98 «La nascita delle nazionalità e del nazionalismo fu quindi accompagnata da trasformazioni nel comportamento religioso dell'uomo e lo sviluppo della nazionalità è stato favorito od ostacolato per diversi aspetti dall'influenza della religione» (*Ibid.*).

99 *Ibid.*

totalitario, nel quale l'umanità e l'individuo scompaiono e non rimane altro che la nazionalità», ovvero l'uno e il tutto¹⁰⁰. L'analisi di Kohn qui si distanzia molto da quella di Aron sulle religioni secolari, in quanto Aron riconosce una sostanziale distinzione tra i diversi movimenti politici novecenteschi sulla base della loro ideologia. Kohn sembra invece subire una certa influenza buberiana che ne altera l'analisi. Gli echi sionisti, inoltre, sono fin troppo evidenti nel suo tentativo di individuare un'origine positiva del nazionalismo, corrottasi nel tempo con l'emergere di un nazionalismo sempre più sciovinistico e totalitario. Del resto, questo tentativo di «umanizzare il nazionalismo» era stato al centro della sua adesione politica al movimento praghese prima e al gruppo *Brit Shalom* poi. Tuttavia, Kohn si dimostrò piuttosto disincantato verso un possibile esito positivo dei nazionalismi. Per lo storico il solo modo per salvare il nazionalismo da simili degenerazioni sembrava risiedere in una futura e auspicabile «spoliticizzazione della nazionalità» che avrebbe così potuto «svincolarsi dall'organizzazione politica e rimanere un sentimento intimo e commovente»¹⁰¹.

Per quanto Kohn non utilizzò mai il termine religione secolare, tuttavia egli rifletté sul problema correlato: la secolarizzazione dei concetti religiosi in concetti politici, concentrandosi nello specifico sulla secolarizzazione dell'idea messianica di matrice ebraica. Nel secondo capitolo del libro, *Israele e l'Ellade. Dallo spirito tribale all'universalismo*, egli si impegnò a individuare la genesi dell'«idea del nazionalismo», del suo «contenuto ideologico», risalendo fino ai «popoli dell'Era antica», ovvero l'antica Grecia e l'antico Israele¹⁰². Tuttavia, sebbene entrambi i popoli avessero sviluppato nel tempo una certa sensibilità storica, gli ebrei si spinsero più in là dei greci, «sostenendo l'importanza

100 Ivi, p. 25. Non è difficile vedere in tali riflessioni di Kohn il debito che lo storico Mosse contrasse, soprattutto in relazione al suo libro *Man and Masses* (1980) in cui recuperò lo stesso discorso nella prefazione al volume. Vedi: G. L. MOSSE, *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, H. Fertig, New York, 1980; tr. it. *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionalistiche*, Laterza, Roma-Bari, 1982.

101 KOHN, *L'idea del nazionalismo*, p. 28. L'autore mostrava di essere ben consapevole del fatto che un simile esito avrebbe portato alla fine dell'epoca dei nazionalismi, così come la secolarizzazione comportò la fine del dominio della religione sulla società. Dunque, una simile posizione, oltre a dimostrarsi fortemente pessimista circa gli esiti futuri del nazionalismo, poneva altresì una pietra tombale su qualsivoglia possibile recupero di un'idea positiva e alternativa di nazionalismo. L'unico modo per salvare l'idea di «nazionalità» era dunque attraverso una disgiunzione dal nazionalismo e dunque da qualsivoglia discorso politico. Indirettamente, lo storico sembrava quindi ritenere impossibile perseguire ancora una sintesi tra nazionalismo e umanesimo. Diversamente si comportò lo storico Mosse, come analizzeremo più avanti, che ne recuperò il discorso e le speranze, ritenendo invece che l'idea di un nazionalismo dal volto umano non poteva, né doveva considerarsi del tutto archiviata in un'epoca di religioni civili.

102 Ivi, p. 31. Anche qui, l'influenza dell'ideologia sionista sembra ancora permeare la visione storiografica di Kohn. Rintracciare un nesso tra l'antica nazione ebraica e il moderno nazionalismo fu infatti una classica operazione ideologica del sionismo. Qui, pur riconoscendo uno scarto tra antichità e modernità, lo storico sembra portare avanti questa stessa ideologia, secondo cui l'idea di nazionalismo fosse in un certo senso già presente presso il popolo greco e quello ebraico.

essenziale della storia e rivelandone per la prima volta l'unità»¹⁰³. Fu esattamente questa rivelazione a portare gli ebrei a sviluppare una «coerente filosofia della storia». Ciò che permise di tenere assieme questa filosofia della storia e la coscienza nazionale è detto poco dopo: trattasi del messianismo, «nazionale e universale» insieme. Sembra che l'intero discorso di Kohn sia stato costruito per giungere a questo punto, per individuare cioè nel messianismo quell'ideale «nazionale e universale» che l'ebraismo aveva conservato attraverso i secoli della diaspora fino alla sua riattivazione moderna. La riattivazione di tale ideale messianico fu ciò che permise di animare e alimentare il nuovo e inedito nazionalismo ebraico. Ancora una volta, il suo discorso, pur mirando a una generale trattazione del nazionalismo, sembra richiamarsi ad alcune sue precedenti osservazioni, specificamente svolte in relazione al caso sionista. In *Zionism*, articolo in cui si ripercorreva rapidamente la storia del sionismo, Kohn aveva infatti individuato nel messianismo l'ideale politico del sionismo. Secondo l'autore, la vita nazionale e religiosa nell'ebraismo culminavano in una sola speranza: il ritorno a Sion. Con il processo di modernizzazione della vita e del pensiero ebraici questo «ideale politico», precedentemente realizzabile solo per volontà di Dio, poté diventare l'obiettivo principale del sionismo, il quale si configurò come «una continuazione di questo sentimento profondamente radicato nella coscienza nazionale ebraica»¹⁰⁴. Il sionismo riattivò dunque la speranza messianica ebraica, secolarizzandola in un'utopia politica, quella del ritorno a Sion. Tale secolarizzazione dell'idea messianica fu l'elemento decisivo nel configurare il sionismo come religione secolare.

5. LA SECOLARIZZAZIONE EBRAICA E LA QUESTIONE TEOCRATICA

Le posizioni esaminate finora convergono su un punto semplice, ma importante: il sionismo favorì il processo di secolarizzazione, cercando di ridefinire vita e pensiero ebraici nel mondo moderno non più su base religiosa, bensì politico-nazionale. Per farlo, come lascia intendere Kohn e come confermano le fonti sioniste, ci si avvale della laicizzazione della tradizione biblica e della secolarizzazione dell'idea messianica, premessa indispensabile per parlare di sionismo come religione secolare del Novecento. Le riflessioni sul nesso tra religione e politica nel movimento sionista iniziarono a svilupparsi soprattutto a partire dalla proclamazione dello stato di Israele nel 1948. Trattasi principalmente di riflessioni critiche, tutte impegnate a tenere distinta la politica sionista dello stato israeliano dal messianismo

103 Ivi, pp. 36-7.

104 H. KOHN, *Zionism*, in ID., *Revolutions and Dictatorships*, p. 302.

secolarizzato. Alcuni avanzarono tale distinzione per voler ripristinare un primato della religione sulla politica, come il filosofo Lévinas, altri per timore di una degenerazione del sionismo in forme autoritarie e aggressive, sotto le spinte del messianismo politico, come nel caso di alcuni docenti dell'università ebraica di Gerusalemme. Così, a partire dagli anni Cinquanta questi posizionamenti diedero vita alle prime riflessioni, ancora embrionali, sul nesso tra politica sionista e messianismo. Il problema di fondo in queste analisi sembra essere prevalentemente uno: una volta realizzatosi nella storia il ritorno a Sion, come salvare il sionismo da se stesso? Come evitare che anche la politica ebraica, in quanto nazionalismo moderno, non subisca le stesse degenerazioni degli altri movimenti politici europei? Sembra che tutti i tentativi fatti di disgiungere religione e politica a partire dai primi anni di vita dello stato israeliano furono animati dalla volontà di salvare l'esperimento sionista da se stesso, evitando derive sciovinistiche, e al tempo stesso di preservare la religione ebraica da un progressivo indebolimento.

Vanno in quest'ultima direzione le riflessioni sulla politica ebraica avanzate dal filosofo lituano naturalizzato francese Emmanuel Lévinas (1906-1995), il quale tornò più volte a riflettere sul rapporto tra religione e politica nell'ebraismo contemporaneo. Se le critiche mosse al neonato stato di Israele andavano nella direzione di una normalizzazione necessaria, secondo cui Israele doveva diventare una nazione come tutte le altre, abbandonando qualsivoglia richiamo religioso o biblico a giustificazione della sua esistenza, per Lévinas Israele non era e non doveva diventare uno stato secolare come gli altri, non doveva cioè eliminare il suo profondo significato religioso. Questa fu la posizione del filosofo in diversi suoi articoli, usciti tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Nell'articolo *Etat d'Israel et religion d'Israel* (1951)¹⁰⁵, Lévinas iniziò a riflettere sulla condizione dell'uomo moderno all'interno dello Stato, in qualità di cittadino. Tale condizione assicura all'uomo piena libertà, egli può agire in termini assoluti: «tempo libero, sicurezza, democrazia: tutto segnala il ribaltamento di una condizione, l'inizio di un essere libero»¹⁰⁶. Tale libertà permette così all'uomo di raggiungere la propria natura spirituale, chiosava Lévinas. In tal modo, lo stato moderno favoriva la riconciliazione tra vita politica e vita spirituale, possibile grazie a un'emancipazione dell'uomo dalla religione e dal sacro. Eppure, proseguiva il filosofo, tale riconciliazione tra politica e spirito non doveva essere interpretata come una

105 E. LÉVINAS, *Etat d'Israel et religion d'Israel*, «Evidence» n. 9/10 (1951), pp.4-6; raccolto poi in ID., *Difficile Liberté*, Editions Albin Michel, Paris, 1976, pp.302-8; tr. it. *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano, 2004, pp. 269-74. Seguiamo l'edizione italiana.

106 Ivi, p. 270.

sacralizzazione della politica negli stati moderni. «Solo una grossolana analogia», scriveva l'autore, avrebbe potuto far credere che «gli uomini, dimenticando Dio» avessero semplicemente cambiato divinità¹⁰⁷. In questo modo Lévinas si schierava apertamente contro l'idea della permanenza del sacro nel mondo moderno e dunque contro il concetto di religione secolare.

Questo «uomo moderno», «l'uomo dell'umanesimo» liberato dalla religione diventava per Lévinas un vero e proprio nemico all'interno dello stato di Israele, dove la secolarizzazione non era più letta nei termini di liberazione, bensì vista come minaccia. «L'uomo moderno, l'uomo dell'umanesimo è un uomo in uno Stato ed è, al di là delle meschinità un poco volgari, il vero antagonista della religione nello Stato di Israele»¹⁰⁸. La secolarizzazione, fenomeno storico incontestabile, aveva comportato il declino delle «religioni istituzionalizzate in chiese». Un declino connesso esattamente con l'avvento degli stati moderni. Fin qui l'analisi di Lévinas coincide con quella di Kohn. A fronte di tale generale processo, l'avvento del sionismo aveva posto un argine, un freno alla secolarizzazione nel mondo ebraico, dal momento che con la fondazione di Israele «il popolo ebraico» aveva realizzato «uno Stato il cui prestigio appartiene alla religione che la vita politica soppianta»¹⁰⁹. La separazione dunque tra religione e politica, presente negli altri stati moderni, non era per Lévinas una strada percorribile, in quanto il prevalere della dimensione politica e laica avrebbe col tempo eroso le fondamenta religiose sulle quali lo stato ebraico si era potuto fondare. Sotto la spinta di tali preoccupazioni di carattere religioso, il filosofo difendeva l'idea di uno Stato di Israele religioso, dunque teocratico: «lo Stato di Israele sarà religioso per l'intelligenza dei suoi grandi libri che non è libero di dimenticare. Sarà religioso a motivo dell'atto stesso che lo impone come Stato. Sarà religioso oppure non sarà affatto»¹¹⁰. Non si trattava per Lévinas di realizzare un'antica promessa, né di assicurarsi una condizione di sicurezza materiale, secondo l'ottica sionista. Per l'autore Israele forniva invece la possibilità «di realizzare la legge sociale del giudaismo»¹¹¹. In ciò consisteva la «contraddizione insolubile» dello Stato di Israele, dove religione e politica dovevano paradossalmente convergere.

Ostile al processo di secolarizzazione, Lévinas sponsorizzò così l'idea di uno stato

107 *Ibid.*

108 *Ibid.*

109 *Ivi*, p. 271.

110 *Ivi*, p. 273.

111 *Ivi*, p. 272.

ebraico di tipo teocratico. In *L'assimilation aujourd'hui* (1954)¹¹², il filosofo affrontò apertamente la questione, attraverso una riflessione sugli esiti dell'assimilazione e sul rapporto dell'ebraismo con il mondo occidentale. Per Lévinas, la creazione dello stato di Israele aveva messo in luce due aspetti: la profondità del legame tra ebrei e paesi occidentali e la consapevolezza della realtà dell'assimilazione. Ormai era evidente un fatto: l'assimilazione aveva fallito. Essa, scrive Lévinas, non aveva «messo fine alla lacerazione dell'anima ebraica»¹¹³, né all'antisemitismo, nonostante fossero state grandi le ambizioni dei suoi promotori. Tale fallimento, a detta dell'autore, attestò «la fragilità della filosofia che la guidava, l'imprecisione dei suoi concetti», insita in quella che egli definisce «l'ignoranza delle forme secolarizzate della vita religiosa negli stessi stati laici», ovvero il «vizio principale della filosofia dell'assimilazione»¹¹⁴.

A questo livello si posiziona Lévinas e la sua critica verso l'assimilazione, colpevole di aver favorito una secolarizzazione ancora più forte rispetto a quella che si ebbe in Europa. Come abbiamo già visto con Salo Baron, la critica in un certo senso era legittima, se consideriamo il divario tra mondo europeo occidentale già secolarizzato e mondo ebraico, appena uscito dal ghetto. Sembra che per il filosofo fu tale divario a determinare l'accelerazione, cavalcata dall'assimilazione, e severamente criticata.

Ci si deve chiedere se la disaffezione degli individui verso le credenze religiose abbia realmente intaccato il carattere cristiano della società in cui viviamo, e se la filosofia dell'assimilazione che separava ordini politico e religioso non abbia colpito la religione ebraica più profondamente di quanto la non credenza generale del mondo abbia fatto con le chiese¹¹⁵.

Lévinas solleva qui un problema centrale sull'incidenza della secolarizzazione sul mondo ebraico che fu recuperato dallo storico Katz. Nel corso dell'età moderna il progressivo indebolirsi delle strutture religiose cristiane fu compensato dall'avvento di monarchie e stati, cosicché l'irreligiosità crescente si attuò pur sempre all'interno di una forma statale. Tali forme statali, seppure laiche, permisero la conservazione «nella sostanza secolarizzata» delle

112 E. LÉVINAS, *L'assimilation aujourd'hui*, «Information Juive» n. 6 (1954), pp.3-4; raccolto poi in ID., *Difficile Liberté*, cit., pp. 354-8; tr. it. *Difficile libertà*, pp. 317-20.

113 Ivi, p. 318.

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*

«forme della vita religiosa»¹¹⁶. A fronte di tali riflessioni, Lévinas si chiedeva dunque quale conservazione della tradizione religiosa ebraica, per quanto in forma secolarizzata, sarebbe mai stata possibile in assenza di uno stato ebraico? Questo sembrava essere l'implicita questione sollevata da Lévinas, il quale, tuttavia, non arrivò a porre in modo così diretto la questione, come invece fece successivamente Jacob Katz¹¹⁷.

La strada della politica fu per il filosofo l'unica opzione percorribile per conservare la religione in un mondo sempre più laico e irreligioso. Motivo per cui «la realtà dell'elemento mezzo razionale e mezzo religioso» poteva garantire «una permanenza religiosa presso il popolo israeliano», sebbene gli individui si fossero ormai affrancati «da ogni regola rituale e da ogni credenza»¹¹⁸. È importante comprendere ora la posizione da cui scriveva Lévinas. Il suo interesse era religioso. Ciò va tenuto presente. Egli si interrogava su come poter preservare la religione ebraica a fronte della secolarizzazione. Come vedremo, siffatta problematica ritorna anche nelle utopie di Sion che analizzeremo nella seconda parte del presente lavoro.

Infine, in *Judaïsme et temps present* (1960)¹¹⁹ Lévinas affrontò nuovamente il tema della secolarizzazione, la quale non incideva solo materialmente sulla vita quotidiana, non più scandita dalle prescrizioni religiose, ma influiva altresì sulla vita interiore, scarnificandola, annichilandola. Opporsi alla secolarizzazione per arrestare simile erosione della sfera religiosa implicava avanzare una critica anche allo stato israeliano, il quale si era configurato come una religione secolare, sfruttando il messianismo a scopi politici. Seguendo il ragionamento del filosofo, sembra che il sionismo a dispetto dell'emancipazione aveva permesso con la fondazione di uno stato ebraico di preservare meglio i contenuti religiosi secolarizzandoli. Tuttavia, una volta operato tale processo, bisognava porre un freno alla secolarizzazione, riportando l'ingresso sionista nella storia profana nell'alveo della storia sacra. A detta di Lévinas non bisognava dunque assecondare nessuna forma di messianismo secolarizzato, dal momento che esso aveva animato tutti i nazionalismi: «tutti i nazionalismi

116 *Ibid.*

117 Lo storico Katz sollevò dubbi analoghi, parlando dell'eventualità, abbastanza concreta, di un assorbimento della religione minore (ebraismo) all'interno di quella dominante (cristianesimo) nel contesto delle società europee laiche. Vedi: J. KATZ, *Judaism and Christianity against the background of Modern Secularism*, «Judaism» n. 3 (1968), pp. 299-315; raccolto poi in ID., *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History*, Gregg International Publisher, Westmead, 1972, pp. 111-27.

118 LÉVINAS, *L'assimilazione oggi*, p. 319.

119 E. LÉVINAS, *Judaïsme et temps present*, «L'Arché» n. 8\9 (1960), pp. 32-6; raccolto poi in ID., *Difficile Liberté*, pp. 291-301; tr. it. *Difficile libertà*, cit., pp. 259-67.

ormai sono messianici e tutte le nazioni sono elette»¹²⁰. Lévinas si dimostrò sempre ostile alla formazione di religioni secolari, in quanto esse avevano progressivamente eroso la sfera religiosa. Tale discorso valeva anche per il sionismo e per Israele. Criticando «le premature pretese messianiche» di cui i movimenti politici moderni si erano ammantati, Lévinas riconosceva, seppur indirettamente, le moderne pretese messianiche anche nello stato israeliano, che avrebbe dovuto invece intraprendere la strada opposta, quella teocratica di una politicizzazione del religioso.

6. IL MESSIANISMO SECOLARIZZATO TRA INDAGINI STORICHE E RIFLESSIONI POLITICHE

Il filosofo francese non fu il solo a criticare le pretese messianiche dei movimenti politici moderni. Pur mossi da preoccupazioni di carattere politico anziché religioso, negli stessi anni un gruppo di intellettuali e professori dell'università ebraica di Gerusalemme aveva iniziato a sollevare simili critiche verso una pericolosa convergenza tra sionismo e messianismo adottata dalle posizioni del primo ministro David Ben-Gurion (1886-1973). Jacob L. Talmon, Nathan Rotenstreich assieme a personaggi come Martin Buber, Shmuel Hugo Bergman e Gershom Scholem si dimostrarono molto scettici verso le politiche intraprese dal neonato stato di Israele¹²¹ e soprattutto verso il messianismo politico, abbracciato in quegli anni da Ben-Gurion¹²². Nella tensione precedente la crisi di Suez (1956), Ben-Gurion si era infatti dedicato molto alle ricerche e allo studio. Una lettura per lui importante fu quella del volume di Yehezkel Kaufmann (1889-1963) *Golah ve-Nechar* [Esilio e alienazione] (1933)¹²³, in cui l'autore sosteneva l'idea che l'unica forza in grado di far sopravvivere l'ebraismo così a lungo nei secoli era stata la sua religione. Secondo Kaufmann, il problema fondamentale dell'ebraismo consistette sempre nella tensione tra universalismo e nazionalismo, tale da determinare un antagonismo insanabile che nemmeno il recente sionismo avrebbe mai potuto risolvere o superare in una qualche sintesi conciliativa. Date simili posizioni di Kaufmann, si capisce l'interesse di Ben-Gurion nell'analizzare e

120 Ivi, p. 261.

121 Si pensi, ad esempio, al dibattito soprattutto sulla stampa giornalistica che si creò attorno al cosiddetto Lavon Affair, un'operazione segreta israeliana (Operazione Susannah), condotta in Egitto nell'estate del 1954, che fallì e portò alle dimissioni dell'allora ministro della difesa Pinhas Lavon (1904-1976).

122 M. KEREN, *Ben-Gurion and the intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1983. Più recentemente: A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, «History of European Ideas» n. 34 (2008), pp. 133-45; D. OHANA *Political Theologies in The Holy Land – Israeli Messianism and its Critics*, Routledge, London, 2010.

123 Y. KAUFMANN, *Exile and Estrangement: A Socio-Historical Study on the Issue of the Fate of the Nation of Israel from Ancient Times until the Present*, Dvir, Tel Aviv, 1930 [ebraico].

problematizzare tali questioni, un'attenzione ben testimoniata dagli appunti presi sul suo diario personale¹²⁴. In quanto politico e capo di stato, egli aveva infatti tutto l'interesse a trovare una possibile sintesi tra universalismo e nazionalismo. La convergenza tra religione e politica poteva fornirgli questa occasione. Come sappiamo, la questione fu al centro di alcuni scambi epistolari con Nathan Rotenstreich, il quale invece «non accettava la sua visione che la Bibbia fosse il testo più importante di tutti gli altri nel connettere il distante passato degli ebrei nella loro terra con il presente»¹²⁵. Come scrissero Avi Bareli e Yosef Gorni, Rotenstreich entrò in polemica con Ben-Gurion proprio su questo punto, contro la sua nuova ideologia sionista, fortemente radicata in una prospettiva messianica¹²⁶. Tuttavia, dobbiamo avanzare una considerazione. Contrariamente a quanto ritenevano Rotenstreich e il suo collega Talmon, la visione politica di Ben-Gurion era del tutto in linea con gli ideali sionisti originari, dal momento che il tentativo di trovare una possibile sintesi tra dimensione universale e dimensione nazionale era da sempre stata una necessità politica imprescindibile del movimento, che all'epoca di Ben-Gurion si tradusse nell'esigenza di trasmettere alle giovani generazioni di israeliani “una coscienza ebraica”, consapevole del grande patrimonio spirituale del loro popolo. Tale eredità passata unita alla visione messianica erano nella prospettiva politica di Ben-Gurion gli ingredienti più adatti a fornire quel necessario collante tra gli ebrei già in Israele e gli altri ancora in diaspora¹²⁷, senza nel farlo contravvenire agli ideali sionisti originari.

A fronte di tali posizioni politiche, che furono alla base di una certa svolta messianica intrapresa da Ben-Gurion, si sollevarono una serie di critiche provenienti dagli ambienti accademici dell'Università ebraica di Gerusalemme. Lo scontento e la preoccupazione verso tale politica messianica – considerata uno snaturamento del sionismo e una sua potenziale e pericolosa degenerazione – crebbero in Israele nel corso degli anni Cinquanta, generando un clima di fermento e polemica che attraversò gli ambienti accademici israeliani dell'epoca. Frutto del clima politico-culturale del tempo fu la pubblicazione del lavoro del professore Jabob Talmon, intitolato per l'appunto *Political Messianism* (1960)¹²⁸. Recuperando le

124 A. SHAPIRA, *Ben Gurion: Father of Modern Israel*, Yale University Press, New Haven-London, 2014, p. 213.

125 *Ibid.* A proposito dell'opera di Kaufmann, vedi anche: S.N. EISNSTADT, *Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension*, Brill, Leiden, 2004, pp. 21-2.

126 A. BARELI, Y. GORNI, *An “Inside Intellectual”: Remarks on the Public Thought of Nathan Rotenstreich*, in N. ROTENSTREICH, *Zionism: Past and Present*, State University of New York Press, Albany, 2007, p. 20.

127 Ivi, p. 31.

128 TALMON, *Political Messianism: the Romantic Phase*, op. cit. Segnaliamo che importanti fonti per lo studio di Talmon sull'argomento furono i testi di Hannah Arendt (*The origins of Totalitarianism*, 1951), Raymond

riflessioni di Hans Kohn, Talmon si concentrò sul medesimo problema sollevato dello storico e riattualizzato dal dibattito politico dell'epoca: la secolarizzazione dell'elemento messianico nelle teorie politiche europee ottocentesche e nei moderni nazionalismi. Il libro di Talmon costituiva il secondo volume della trilogia dedicata dall'autore allo studio dei totalitarismi democratici, un concetto da lui coniato col suo primo libro, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952)¹²⁹. In *Political Messianism*, Talmon si comportò esattamente come Kohn: concentrò le sue ricerche sul passato, sull'Ottocento e sulle teorie politiche dell'epoca, volendo così ricostruire la secolarizzazione messianica operata nel corso di tale secolo da parte di pensatori come Saint-Simon, Fourier, Marx, Lamennais e Mazzini. Attraverso una simile ricostruzione Talmon cercò di descrivere il trapasso dal razionalismo alle visioni utopico-romantiche di redenzione sociale che animarono il secolo da cui sorsero i nazionalismi europei. In questo modo, egli poté riflettere sulla genesi di tale fenomeno e sull'influenza determinante giocata dalla secolarizzazione dell'idea messianica nella formazione del nazionalismo, senza tuttavia affrontare apertamente il problema posto dal nesso tra messianismo e sionismo. Un problema che all'epoca costituiva per l'autore una questione non solo meramente storica, ma anche politica.

A poche settimane dall'inizio del processo ad Adolph Eichmann (11 aprile), il 29 marzo 1961 si svolse un importante incontro tra Ben-Gurion e i professori Aurbach, Bergman, Talmon, Yizhar, Katz, Rotenstreich e Scholem dell'Università ebraica di Gerusalemme. Tale incontro segnò in un certo senso l'apice delle tensioni tra politica governativa israeliana e il gruppo di docenti, rivelando altresì l'inconciliabilità delle due posizioni in campo. Basti considerare le affermazioni di Ben-Gurion, il quale ribadì in tale occasione la necessità di una convergenza tra messianismo e politica:

Diversamente dal professore Talmon e contrariamente al professor Rotenstreich, credo nel messianismo, non nel senso dei nostri avi, [ma] credo veramente che potremmo e dovremmo diventare il popolo scelto ['am sgulah], altrimenti non potremmo diventare una nazione ['Am]. Questo è il nostro storico destino... Abbiamo le caratteristiche necessarie per diventare il popolo scelto. Tutta la mia vita è consacrata a questa credenza e ci sono prove

Aron (*L'opium des Intellectuals*, 1955), Isaiah Berlin (*Historic Inevitability*, 1954), Martin Buber (*Paths in Utopia*, 1949), Karl Mannheim (*Ideology and Utopia*, 1929), Hans Kohn (*The Idea of Nationalism*, 1944) e molti altri.

¹²⁹ TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, op. cit. Ricordiamo il suo studio sul *totalitarismo democratico* si costituì in un certo senso in opposizione rispetto alla lettura sui totalitarismi formulata negli stessi anni da Hannah Arendt (1951). Per il terzo volume della trilogia dedicata a tale tema vedi: ID., *Romanticism and Revolt: Europe 1815– 1848*, Secker & Warburg, London, 1967.

anche nella nostra storia a sostegno di tale credenza, nella storia del nostro popolo, nel passato così come nel nostro tempo¹³⁰.

La risposta di Talmon fu chiara e netta: il ruolo degli intellettuali, come lui, era quello di metterlo in guardia nei confronti di simili discorsi. Citando un passo della Genesi, il professore gli ricordò che il peccato era accovacciato alla sua porta (Gen. 4, 6), ovvero, una volta fondato lo stato di Israele, l'uso del messianismo a fini politici rischiava di condurre il sionismo e i suoi stessi ideali verso pericolose degenerazioni autoritarie, verso cioè quelle stesse degenerazioni che Talmon stava studiando molto accuratamente in quegli anni. Dietro questo dibattito era palpabile il timore di tali pensatori che anche Israele potesse degenerare in una *democrazia totalitaria*, sotto la spinta del messianismo politico.

Durante gli anni Sessanta il problema di una sovrapposizione tra religione e politica nello Stato di Israele e nelle sue scelte legislative fu sentito e analizzato anche dallo studioso Amnon Rubinstein nell'articolo *State and Religion in Israel* (1967)¹³¹, uscito nel secondo volume della neonata rivista «Journal of Contemporary History», che fin da subito aveva indirizzato il suo interesse verso lo studio dei rapporti tra religione e stato¹³². Addottoratosi l'anno precedente presso la London School of Economics, Rubinstein insegnò legge presso l'università di Tel Aviv fino allo scoppio della guerra di Yom Kippur (ottobre 1973), momento in cui decise di scendere in politica, fondando il partito liberale *Shinui* (1974) e schierandosi così su posizioni laiche e secolari. Siffatte posizioni emergono già nel suo articolo *State and Religion in Israel*, in cui analizza in modo neutrale e distaccato il problematico rapporto tra religione e stato, soprattutto considerandone gli aspetti legislativi e il peso politico giocato dai partiti religiosi sulle scelte governative. A proposito del caso israeliano l'autore riconosce l'anomalia della situazione, comprendendone altresì le ragioni più profonde. Dalla prospettiva secolare europea una separazione tra sfera religiosa e sfera politica poteva soltanto essere incoraggiata. Tuttavia, a detta dell'autore, questa normale formula di separazione non era facilmente applicabile in una situazione anormale come quella israeliana, dal momento che se l'ebraismo avesse assunto «un significato secolare»,

130 DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, p. 140.

131 A. RUBINSTEIN, *Religion and State in Israel*, «Journal of Contemporary History» n. 4 (1967), pp. 107-21.

132 Rinviamo a titolo esemplificativo al quarto numero del secondo volume della rivista, interamente dedicato al rapporto tra religione e politica in diversi contesti storico, culturali e religiosi. Spiccano gli articoli di Amnon Rubinstein (*State and Religion in Israel*), di Thomas M. Parker (*Religion and Politics in Britain*) e di Theodor Papadopoulos (*Orthodox Church and Civil Authority*), «Journal of Contemporary History» n. 4 (1967).

chi avrebbe poi potuto stabilire chi è ebreo e chi no?¹³³. Un problema costante e irrisolto della politica israeliana, che portò i vari governi a prendere posizioni e cercare compromessi con i partiti politici religiosi su questioni dirimenti come i matrimoni, le festività nazionali e religiose, il sabato. Nel suo scritto Rubinstein analizzava rapidamente alcuni leggi discusse alla Knesset relative ai provvedimenti da prendere su tali materie, fonte di aspre divisioni tra partiti laici e religiosi. Ne traeva la seguente conclusione: anche dalla prospettiva secolare e socialista come quella di Golda Meir si guardava con una certa preoccupazione tanto alla crescente assimilazione tra i giovani ebrei americani, quanto alla secolarizzazione della gioventù israeliana¹³⁴. L'antisemitismo non era più un pericolo, né di conseguenza una forza aggregativa sufficiente contro un nemico comune. Ne derivava dunque che «la tradizione religiosa» forniva «quantomeno una superficiale risposta alla questione dell'identità ebraica»¹³⁵. Rubinstein riconosce dunque che «la collaborazione con i partiti religiosi» era stata ed era «anche solo inconsciamente, una manifestazione politica di questo bisogno di risposte semplici»¹³⁶. Un alibi, dunque, per tutti coloro che avevano abbandonato troppo velocemente la religione senza tener conto delle conseguenze verso cui una simile scelta avrebbe potuto portare.

7. IL SIONISMO TRA UTOPIA MESSIANICA E IDEOLOGIA POLITICA

Tanto la guerra dei sei giorni (1967), quanto le successive tensioni tra Israele ed Egitto (la cosiddetta guerra di attrito 1967-70) furono eventi che non lasciarono indifferenti né filosofi come Lévinas, né studiosi come Katz, Talmon, Scholem e Leibowitz. Fin dagli anni Cinquanta, lo storico Jacob Katz aveva iniziato ad occuparsi della questione della secolarizzazione tra società europee cristiane e comunità ebraiche. Se gli studi di Talmon aprono la strada alle ricerche sul messianismo politico e sulla sua diretta relazione con l'ideologia sionista – preconditione necessaria per poter parlare di religioni secolari –, alcuni contributi di Katz, incentrati su secolarizzazione e nazionalismo ebraico, sono decisivi nell'individuare gli aspetti utopici inerenti alla genesi del sionismo. In tal senso, le prospettive di entrambi gli storici risultano complementari per chiarire i termini all'interno dei quali il sionismo si configurò come una religione secolare del Novecento. Da un lato la secolarizzazione ebraica permise la trasposizione della speranza messianica nell'utopia

133 RUBINSTEIN, *Religion and State in Israel*, p. 108.

134 Ivi, p. 116.

135 *Ibid.*

136 *Ibid.*

politica, su cui si fondò il ritorno a Sion (Katz), dall'altro, a secolarizzazione avvenuta, il messianismo politicizzato divenne un perno centrale dell'ideologia sionista con tutti i rischi connessi a tale politicizzazione del religioso (Talmon).

Nell'affrontare il rapporto tra secolarizzazione e nascita dell'utopia sionista lo storico Katz sembrò recuperare in parte alcuni temi e argomenti che all'epoca circolavano negli ambienti universitari della cosiddetta *Jerusalem School*. Specialmente egli sembrò sviluppare alcuni problemi legati all'idea messianica e alla sua secolarizzazione che erano già stati sollevati e discussi in più occasioni da Gershom Scholem, la cui figura rimane ancor oggi centrale per gli studi sull'idea messianica nell'ebraismo¹³⁷. Di origini ungheresi, Jacob Katz compì inizialmente degli studi religiosi per diventare rabbino. Poi si trasferì in Germania, dove nel 1930 iniziò a frequentare l'università di Francoforte. Qui conobbe numerose personalità come Paul Tillich, Theodor Adorno, Karl Mannheim che influenzarono i suoi studi. Soprattutto all'interno dei seminari sul liberalismo di Mannheim Katz sviluppò quell'attitudine critica verso il moderno liberalismo che associò poi all'ideologia dell'assimilazione, ponendo così le basi della sua tesi di dottorato in storia sociale che conseguì nel 1934¹³⁸. Due anni più tardi, nel 1936, emigrò in Palestina, dove a lungo insegnò presso le scuole secondarie, prima di diventare professore all'università ebraica di Gerusalemme¹³⁹. Riteniamo molto probabile che anche la sua formazione a metà tra studi religiosi e studi storici abbia in qualche modo influito sulle sue successive

137 Jacob Katz dedicò alla figura e all'autorità di Scholem un articolo sulle pagine di «Ha'artez» nel 1957. Vedi J. KATZ, *L'autorità di Gershom Scholem*, «Ha'artez», 12 giugno 1957, p. 60 [ebraico]. L'anno successivo uscì il saggio più noto di Scholem: G. SCHOLEM, *Zum Verstandnis der messianischen Idea im Judentum*, «Eranos Jahrbuch» n. 28 (1959), pp. 193-239; raccolto poi in ID., *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1963, pp. 7-74; tr. it. *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano, 2008, pp. 13-45. Ricordiamo poi un altro significativo contributo scholemiano alla questione in occasione degli incontri di Eranos nel 1968: ID., *Der Krisen der Tradition im jüdischen Messianismus*, «Eranos Jahrbuch» 37 (1968, pubblicato però nel 1970) pp. 9-44; ristampato in *Judaica* 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, pp. 152-97; tr. it. *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo*, cit., pp. 59-86. Sulla figura di Scholem vedi: D. BIALE, *David Biale, Gershom Scholem: Kabbalah and Counter History*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.

138 J. KATZ, *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie*, David Droller, Frankfurt am Main, 1935. Vedi: D. N. MYERS, *Rebel in Frankfurt: the scholarly Origins of Jacob Katz*, in J.M. HARRIS (ed.), *The Pride of Jacob. Essays on Jacob Katz and his works*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, pp. 9-27.

139 Ricordiamo che durante il periodo di insegnamento pubblicò un'opera in più volumi, intitolata *Israele e le nazioni* (Tarsis, Yerushalaim, 1945; 1962²; 1979³) [ebraico]. Il libro *Israele e le nazioni* comprendeva quattro volumi pubblicati tra il 1945 e il 1948 come libri di testo per le scuole elementari, e trattava della storia di Israele nell'età biblica fino all'epoca moderna. L'operazione riscosse l'interesse del nascente governo israeliano che in seguito, nel 1978, finanziò una riedizione dell'opera, sotto la collaborazione del professore Zvi Bachrach.

riflessioni, specialmente in merito al nazionalismo ebraico e alla questione messianica¹⁴⁰.

L'inizio della sua carriera accademica presso l'università ebraica di Gerusalemme, grazie al supporto e ai consigli dello storico Ben-Zion Dinur (1884-1973), segnò anche l'inizio dell'interesse verso la storia dell'ebraismo in relazione alla recente nascita dello stato di Israele¹⁴¹. Come per altri professori dell'università ebraica di Gerusalemme, anche per Katz gli anni Cinquanta furono un momento importante di riflessione politica congiunta allo studio storico. A tale periodo risalgono infatti i suoi primi articoli dedicati al nazionalismo ebraico in rapporto alla tradizione religiosa usciti sulla rivista «Shivat Zion» [Ritorno a Sion]¹⁴². Affinché le questioni dibattute in Israele in quegli anni uscissero dal contesto nazionale e dai corridoi dell'università, bisognò attendere ancora una decina di anni. Di certo eventi di rilevanza internazionale come il processo Eichmann (1961-62), la guerra dei sei giorni (11-17 giugno 1967), le dichiarazioni del generale De Gaulle nel novembre dello stesso anno ebbero il loro peso nel catalizzare l'attenzione sul caso israeliano. Tutto ciò molto probabilmente contribuì a destare l'interesse verso la storia tormentata del giovane stato. In tal senso l'anno 1967 segna l'inizio di tale nuova fase di studi e ricerche, proprio in concomitanza con la rinascita dell'interesse storiografico verso nazionalismi, religioni

140 Lo storico Katz iniziò a sviluppare il tema della secolarizzazione in relazione alla religione ebraica e a quella cristiana a partire dagli anni Cinquanta, cioè subito dopo la fondazione dello stato israeliano e negli stessi anni in cui Lévinas elaborava le sue riflessioni sul significato religioso dello stato di Israele. Non ci sembra un caso che entrambi gli autori, pur appartenendo ad ambiti disciplinari diversi, si ritrovino vicini per sensibilità alla questione relativa alla secolarizzazione dell'ebraismo nel mondo contemporaneo. Una sensibilità che proveniva per entrambi dalla loro religiosità e dall'interesse sincero verso le sorti della religione ebraica all'interno delle società secolari. Se Lévinas declinò in termini filosofici tali preoccupazioni, Katz cercò di trattare l'argomento da una prospettiva storica, cercando così di tracciare un primo nesso tra secolarizzazione e nazionalismo ebraico. Ricordiamo tuttavia che tali ricerche furono laterali rispetto al suo ambito di studi sulla storia moderna. Egli si occupò infatti prevalentemente di storia moderna dell'ebraismo, dimostrandosi un pioniere nell'applicare il metodo delle scienze sociali allo studio della storia ebraica. I suoi studi coprono un arco di tempo piuttosto ampio, spaziando dal ritratto della società ebraica medievale (*Tradition and Crisis*, 1958) all'analisi dell'epoca dell'emancipazione (*Out of ghetto*, 1973) e arrivano fino a trattare dell'antisemitismo contemporaneo (*From prejudice to destruction: Antisemitism*, 1980) e delle fondamenta ideologiche del nazionalismo ebraico (*Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, 1986).

141 Sui rapporti tra i due storici si veda: D.A. PORAT, *One Historian, Two Histories: Jacob Katz and the Formation of a National Israeli Identity*, «Jewish Social Studies» n. 3 (2003), pp. 56-75.

142 J. KATZ, *Leverur hamusag "Mevasrei hatzionut"* [Precisazione sulla nozione "Precursori del sionismo"], «Shivat Zion» n. 1 (1950), pp. 91-105; ID., *Demuto ha-historit shel ha-rav Tzvi Hirsch Kalischer* [La figura storica del rabbino Hirsch Kalischer], «Shivat Zion» n. 2-3 (1951-52), pp. 26-41; ID., *Meshihut ve-leumiyut bemishnato shel ha-rav Yehudah Alkalai* [Cristianesimo e nazionalismo nell'insegnamento del rabbino Jehuda Alkalai], «Shivat Zion» n. 4 (1954), pp. 9-41. Ricordiamo poi l'articolo dedicato al lavoro storico di Ben-Zion Dinur: ID., *B'in historiah leumit ve-leumiyut historit: Ben-Zion Dinur katvim historim*, «Bhinut» n. 168 (1956), pp. 230-8. Vennero successivamente raccolti in un'antologia di scritti in ebraico: ID., *Leumiyut yehudit* [Nazionalismo ebraico], Biblioteca sionista, Gerusalemme, 1979. Tuttavia, come informa un suo estimatore Yosef Salmon, tali lavori non vennero considerati tra i suoi studi più importanti e noti. Vedi: Y. SALMON, *The Historical Imagination of Jacob Katz: on the Origins of Jewish Nationalism*, «Jewish Social Studies» n. 3 (1999), pp. 161-79.

secolari, miti e simboli nelle teorie politiche novecentesche. Fu in tale contesto che diversi scritti dello storico Katz iniziarono a circolare al di fuori di Israele, attraverso ripubblicazioni in lingua inglese curate dallo stesso autore, il quale, inoltre, iniziò a partecipare anche ad alcune conferenze oltreoceano. Pensiamo, ad esempio, alle due conferenze organizzate nel 1974 dall'Association for Jewish Studies incentrate su *The Role of Religion in the Modern Jewish History*, rispettivamente tenutesi all'Università della Pennsylvania (3-4 marzo 1974) e all'Università di Toronto (28-29 aprile 1974)¹⁴³.

Dalla disamina della produzione storiografica di Katz deriva la generale impressione che in gran parte dei suoi lavori il suo interesse principale gravitasse attorno alla questione della secolarizzazione e al suo impatto sulla vita collettiva ebraica¹⁴⁴. Uno tra i primi lavori in cui Katz affrontò direttamente la questione della secolarizzazione è *Judaism and Christianity against the background of Modern Secularism* (1968)¹⁴⁵. In questo articolo Katz definiva cosa si dovesse intendere per secolarizzazione, parlando di un progressivo distacco da parte della società e del pensiero dal controllo e dalla supervisione della religione. Una definizione per molti versi simile a quella fornita già dallo storico Hans Kohn, autore noto e citato da Katz. Secondo costui, due furono gli elementi che determinarono nell'epoca moderna una spoliticizzazione del religioso: il razionalismo illuministico e la critica storiografica positivista. Tuttavia, secondo lo storico, le classi intellettuali ebraiche seppero reagire positivamente alle novità introdotte dal razionalismo e dalla sua dottrina della tolleranza. Moses Mendelssohn riuscì infatti a operare una buona sintesi tra razionalismo e religione. Il problema legato alla secolarizzazione esplose solo più tardi, con l'avvento del romanticismo¹⁴⁶. Katz si interrogava così sull'effetto che tale processo avrebbe comportato su entrambe le religioni del libro, ebraismo e cristianesimo. Egli non esitava a ipotizzare una potenziale «fusione tra le due religioni»¹⁴⁷, dimostrabile e perseguibile data la loro comune matrice originaria. Qui, tuttavia, si poneva un pericolo per l'ebraismo, in particolare per

143 Vedi J. KATZ (ed.), *The Role of Religion in the Modern Jewish History*, Association for Jewish Studies, Cambridge, 1975.

144 Un interesse che sembra animare anche i suoi primissimi lavori, in cui le ricerche storiche sulle comunità ebraiche alla fine del medioevo e quelle sui rapporti tra ebrei e gentili tra medioevo ed età moderna sembrano condividere una medesima riflessione di fondo relativa all'incidenza della secolarizzazione sulla vita delle comunità ebraiche europee. Vedi: J. KATZ, *Tradition and crisis: Jewish society in the Middle Ages*, The Bialik Institute, Jerusalem, 1958 e ID., *Exclusiveness and Tolerance: studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, London, 1961.

145 J. KATZ, *Judaism and Christianity against the background of Modern Secularism*, «Judaism» n. 3 (1968), pp. 299-315; raccolto poi in ID., *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History*, Gregg International Publisher, Westmead, 1972, pp. 111-27.

146 Ivi, p. 116.

147 Ivi, p. 119.

quello riformato, il quale, cavalcando la secolarizzazione, rischiava di essere assorbito e scomparire del tutto, in quanto religione minore rispetto a quella cristiana, dominante nelle società europee occidentali. Come dimostravano anche i suoi studi dell'epoca sulla massoneria inglese, la prima ad aver avvallato processi di secolarizzazione, ciò che si laicizzò non furono simboli e miti religiosi ebraici, ma quelli cristiani. Quindi, anche in un contesto di progressiva perdita di religiosità, il legame delle laiche società europee con le proprie radici cristiane restava e costituiva un problema per una secolarizzazione ebraica priva di un proprio contesto. In un certo senso, lo stato nazionale ebraico costituì tale contesto socio-culturale, in cui potesse darsi anche una secolarizzazione ebraica. Le precedenti osservazioni di Lévinas in *L'assimilation aujourd'hui* (1954) trovarono dunque con tali studi storici di Katz una conferma. Secondo lo storico, che così chiudeva l'articolo, il rischio era rappresentato dall'assorbimento della religione più debole, quella ebraica, da parte di quella più forte, quella cristiana.

Sempre nello stesso anno uscì un altro importante contributo dello storico, *The Jewish national movement* (1968)¹⁴⁸, in cui si riflette sulla nascita del sionismo in relazione alla storia dell'emancipazione e del processo di secolarizzazione. A detta dello storico, il nazionalismo ebraico presentava fin da subito degli elementi di diversità rispetto agli altri nazionalismi europei. Esso mancava infatti di due tratti tipici che accomunavano i gruppi pre-nazionalistici: assenza di una lingua comune (nel diciannovesimo secolo, le comunità ebraiche formavano una babele di lingue) e assenza di un territorio condiviso¹⁴⁹. Se questi due fattori costituivano lo svantaggio iniziale del nazionalismo ebraico rispetto agli altri movimenti europei, vi era tuttavia un elemento che lo avvantaggiava: ovvero «la coscienza storica ebraica», conservatasi nella religione tradizionale. Per Katz, infatti, accettare la fede implicava condividere le attese in una futura redenzione, la cui idea era intrinsecamente connessa ad aspirazioni nazionali sopite. Il vantaggio delle classi intellettuali ebraiche risiedeva dunque nelle reminiscenze storico-nazionali, cristallizzatesi nei secoli di diaspora nella religione. Essi dovevano solo avviare un processo di riattivazione di tale coscienza storica¹⁵⁰, conservatasi nell'idea messianica, la quale doveva essere tradotta al di fuori del

148 J. KATZ, *The Jewish National Movement*, «Journal of World History» n. 1-2 (1968), pp. 267-83; ristampato poi in ID., *Confrontation. Viewpoint of Zionism. The Jewish national movement. A sociological analysis*, The World Zionist Organization, Jerusalem, 1970. Utilizzeremo qui la seguente edizione del testo. Segnaliamo che in tale edizione Katz nel fornire in nota alcune indicazioni bibliografiche sulla sterminata letteratura sui nazionalismi cita tra i vari lavori quello di Hans Kohn, (*The idea of Nationalism*) la cui influenza è evidente in certi passaggi dell'articolo, come vedremo.

149 KATZ, *The Jewish National Movement*, p. 4.

150 Qui notiamo una certa prossimità col discorso di Hans Kohn, il quale aveva per primo parlato in veste di

contesto religioso. Dunque, secolarizzata.

Proprio in virtù della presenza dell'elemento messianico nella tradizione religiosa ebraica, Katz sosteneva che «alle soglie della modernità gli ebrei erano più preparati di altri gruppi etnici in Europa a un movimento nazionale»¹⁵¹. Tuttavia, affinché tali reminiscenze storico-nazionalistiche potessero essere sfruttate dal nascente nazionalismo ebraico, bisognava compiere un'operazione indispensabile: il messianismo ebraico andava secolarizzato. Ciò è quanto avvenne con l'avvento del sionismo, sosteneva Katz. «Il messianismo ebraico venne epurato, per così dire, dai suoi elementi escatologici e miracolosi e conservò solo i suoi connotati politico-sociali e alcuni dei suoi fini spirituali»¹⁵². Lo storico non parlava esplicitamente di secolarizzazione dell'idea messianica. Semplicemente ne descriveva il processo: «in questa fase di sviluppo, il moderno nazionalismo si appoggiò pesantemente sul vecchio messianismo e derivò da esso molti dei suoi richiami ideologici e ancor più emozionali»¹⁵³.

Se il messianismo ebraico che aveva cristallizzato l'aspirazione storico-nazionale, conservandola nella tradizione religiosa, garantiva un margine di vantaggio al nazionalismo ebraico in fieri, tuttavia esso restava rappreso all'interno di una forma meramente simbolica, che non trovava un suo corrispettivo nella realtà storico-sociale delle comunità ebraiche dell'Ottocento. Agli ebrei dell'epoca mancavano delle tradizioni comuni, una lingua comune, uno medesimo luogo di nascita, dal momento che erano da secoli vissuti in diaspora. Mancavano così tutti quei fattori di aggregazione che ebbero un peso notevole per gli altri nazionalismi. Con questo passaggio Katz introduceva così il problema posto dall'emancipazione ebraica in relazione ai più generali processi di modernizzazione delle società europee. Gli ebrei emancipati costituivano infatti un caso speciale all'interno della generale riconfigurazione dei paesi europei, dal momento che essi costituivano un gruppo etnico e religioso a se stante, eppure privo di quei fattori aggregativi (lingua, costumi, tradizioni, territorio) su cui poterono istituirsi i nazionalismi. Nell'impossibilità di reintegrare gli ebrei sulla base di condivisi elementi di fondo, le opzioni erano solo due: assimilarsi e abbracciare i nascenti nazionalismi europei oppure creare ex novo quegli elementi aggregativi (lingua, costumi, territorio) su cui poi istituire un proprio nazionalismo. Con ben più di un decennio d'anticipo, Katz sembrava qui delineare indirettamente l'aut aut,

storico di una coscienza nazionale storica presente nell'ebraismo antico e conservatasi nel tempo della diaspora.

151 Ivi, p. 5. Anche qui ritorna un pensiero già presente in Kohn.

152 *Ibid.*

153 *Ibid.*

teorizzato successivamente dallo storico Gellner (1983). Nel processo di secolarizzazione dell'ebraismo, le classi intellettuali ebraiche si divisero così tra due tendenze antitetiche, ma inizialmente neutrali, ovvero cosmopolitismo ed etnocentrismo. Un equilibrio precario che durò finché esse non furono spinte all'eccesso, facendone due ideologie in contrapposizione sulla risoluzione della secolarizzazione: l'assimilazione e il nazionalismo.

Diversamente dal collega Jacob Talmon, Katz si espresse più apertamente sul rapporto tra sionismo e messianismo, la cui idea religiosa una volta secolarizzatasi venne sfruttata dal movimento politico alla ricerca di una solida legittimazione¹⁵⁴. A detta dello storico, anche le correnti liberali e assimilazioniste dell'ebraismo europeo ottocentesco non si sottrassero da una simile tentazione: «i liberali usarono l'idea messianica solo per giustificare il fine politico che gli ebrei avevano raggiunto o stavano per raggiungere, cioè la loro integrazione nella vita dei rispettivi paesi»¹⁵⁵. Qui stava per Katz la sostanziale affinità tra assimilazione e nazionalismo, «due antitetiche concezioni prodotte dalla stessa tradizione» che si rapportarono in modo opposto alla medesima idea originaria, cioè il messianismo. Anche Katz, dunque, riconobbe a modo suo una certa complementarità tra le due risposte – una culturale, l'altra politica – alla secolarizzazione, come già Baron (1928) e Arendt (1938-39). La correlazione tra assimilazione e sionismo poggiava su una precisa lettura dello storico, fortemente debitrice delle tesi di Karl Mannheim: «in termini sociologici moderni possiamo definire la concezione dei liberali un'ideologia e quella dei nazionalisti un'utopia, nel senso definito da Karl Mannheim»¹⁵⁶. Tale distinzione tra ideologia assimilazionista e utopia sionista era funzionale al discorso che Katz stava sviluppando¹⁵⁷. In opposizione all'ideologia liberale dell'assimilazione, la concezione nazionalista poteva aver successo solo a partire da una rinuncia del singolo in vista di uno scopo collettivo raggiungibile nel futuro. Questo costituiva il carattere fortemente utopico del sionismo, secondo il quale i singoli avrebbero dovuto rinunciare al soddisfacimento dei propri immediati bisogni materiali, «con

154 KATZ, *The Jewish National Movement*, p. 10.

155 *Ibid.*

156 *Ibid.* Il testo del sociologo Mannheim qui citato è il seguente: K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn, 1929; tr. it. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1985. Sull'influenza di Mannheim nei lavori di Jacob Katz rinviamo a D. KETTLER; C. LOADER; V. MEA, *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber: Retrieving a Research Programme*, Routledge, London-New York, 2016, pp. 131-40.

157 Riteniamo piuttosto che nella sua complessità il sionismo abbia visto coesistere le due tendenze antitetiche: un'anima libertaria, erede della tradizione liberale, accanto ad un'anima romantico-utopica tipica dei nazionalisti. Ideologia e utopia coesistero assieme nel sionismo, senza necessariamente dover escludere una delle due tendenze. Come riconobbe a distanza di due anni, nel 1970, il suo collega Talmon il sionismo, al pari di altri nazionalismi, si era nel corso del tempo configurato anche come un'ideologia e non unicamente come un'utopia politica, perseguita fino alla sua realizzazione storica con la fondazione dello stato di Israele. Esamineremo a breve tale scritto di Talmon.

la convinzione che così facendo essi avrebbero ottemperato il corso preordinato dello sviluppo storico»¹⁵⁸. Si trattò dunque di una particolare fede moderna che contraddistinse il sionismo da tutti gli altri nazionalismi. Paradossalmente, proprio per questo motivo, sosteneva Katz, il sionismo non poteva essere definito un'ideologia. Esso fu piuttosto un'utopia nazionale: «l'idea di nazionalismo emerse non come un'ideologia corrispondente all'interesse di una qualche classe, ma piuttosto come un'utopia nazionale da perseguire in quanto prefigurazione del messianismo tradizionale»¹⁵⁹. L'interpretazione di Katz coglieva un aspetto centrale del nazionalismo ebraico e della sua genesi, ma nel farlo ne rimuoveva volutamente un altro. Utopia e ideologia, per quanto tendenze di carattere opposto, nel sionismo coesisterono, come la fioritura e lo sviluppo delle utopie di Sion attesteranno nella seconda parte del nostro lavoro. Il carattere utopico del nazionalismo ebraico, così ben evidenziato da Katz, non impedì certo al sionismo, una volta raggiunto il suo principale obiettivo politico, cioè la fondazione dello stato ebraico, di configurarsi a tutti gli effetti come un'ideologia, alla stregua di qualsivoglia nazionalismo. Anzi. I timori e le preoccupazioni che avevano portato all'incontro del 1961 tra i professori dell'università ebraica e Ben-Gurion risiedevano proprio in tale consapevolezza. Jacob Talmon, così come successivamente lo storico George Mosse, su questo punto si dimostrarono senz'altro più obiettivi e disincantati di Katz. Inoltre, vorremmo aggiungere che l'aver individuato nell'utopia nazionale la genesi del sionismo permise a costoro di inserire legittimamente il sionismo tra le religioni secolari del Novecento, cosa che invece non era pensabile, restando all'interno del discorso di Katz.

Sempre in *The Jewish nationalist movement*, la rimozione del carattere ideologico del sionismo a favore di quello utopico ebbe un'ulteriore conseguenza: la riduzione del ruolo giocato dall'antisemitismo nella nascita del sionismo¹⁶⁰. Secondo Katz, infatti, il sionismo non fu la risposta all'antisemitismo europeo di fine Ottocento, come comunemente si riteneva. Fu l'idea, non il bisogno o un problema concreto a promuoverne la nascita. In virtù della sua interpretazione, fortemente incentrata sul ruolo giocato dalla secolarizzazione dell'idea messianica, Katz operò così una disgiunzione tra idea e bisogno, in base alla quale

158 KATZ, *The Jewish National Movement*, p. 10.

159 Ivi, p. 11.

160 Su questo aspetto rinviamo a un precedente articolo di Katz, in cui egli aveva già iniziato ad affrontare tale questione, sostenendo che il nazionalismo ebraico fu un immanente processo storico e non il risultato di pressioni esterne, come ritenevano alcuni sionisti. Vedi J. KATZ, *Raayon ve-metziut ba-leumiyut ha-yehudit* [Idea e realtà nel nazionalismo ebraico], «Molad» n. 1 (1959), pp. 8-13. Vedi anche: Y. SALMON, *The Historical Imagination of Jacob Katz*, pp. 165-6.

egli individuava nell'idea, non nel bisogno, l'elemento di unità sociale: «non il bisogno creò l'idea, ma l'idea creò l'unità sociale»¹⁶¹. Infatti, a suo dire, non si poteva individuare un bisogno sociale tale da giustificare l'emergere del movimento messianico-sionista. La risposta ebraica a fronte dei bisogni sociali fu l'emigrazione, non il nazionalismo. Considerate le prime ondate migratorie tra 1881 e il 1914, proseguiva Katz, chi cercava una sorte migliore, in fuga dai violenti pogrom russi, si orientò piuttosto verso l'ovest, cioè verso quei paesi in grado di garantire delle migliori condizioni di vita. In tal senso il caso della migrazione ebraica negli Stati Uniti è emblematico. Chi invece si spinse in Palestina, non lo fece per soddisfare un bisogno, ma sotto l'impulso di un'idea. Scegliere la Palestina, significava infatti essere disposti a sacrificarsi e a vivere in un paese tutt'altro che ospitale, in cui bisognava appena creare le condizioni materiali per la propria sussistenza. Soltanto una fede abbastanza forte, per quanto laica, avrebbe potuto motivare una simile scelta, constatava Katz. Così egli poteva ribadire le sue posizioni iniziali, fondate sulla disgiunzione tra ideologia e utopia, pari a quella tra bisogno e idea, e sostenere che: «l'idea del sionismo era concettualmente nient'altro che un'utopia»¹⁶². Il moderno nazionalismo drenò dunque la sua forza vitale dal passato messianismo, secolarizzandolo in un'utopia politica. In tal modo nazionalismo e messianismo, convergendo, permisero il trapasso dal sogno utopico di Sion alla fondazione dello stato¹⁶³.

Il discorso di Katz ha di certo il merito di aver individuato la genesi del sionismo nel suo carattere utopico, derivante dal messianismo secolarizzato. Tuttavia, la disgiunzione da lui attuata tra utopia e ideologia sembra fondarsi sul tentativo di salvare il sionismo dalle critiche rivolte solitamente a ogni movimento ideologico. Per quanto in modo diverso rispetto a Scholem, anch'egli giungeva alla fine al medesimo risultato: preservare il positivo carattere utopico da pericolose commistioni con l'ideologia politica. Non sembra dunque un caso che lo storico Talmon abbia preso posizioni in merito a tale disgiunzione tra utopia e ideologia di Katz, volendo invece riconoscere nel sionismo il carattere utopico e ideologico insieme. Talmon ne parlò in un saggio del 1970, *Israele tra le nazioni*, in cui, seppur non citando il lavoro di Katz, ritornò chiaramente su tale questione. Lo scritto venne redatto dallo storico tra maggio e giugno del 1970, sotto la pressione dei drammatici avvenimenti succeduti alla guerra dei sei giorni (1967), in un momento in cui, come informava l'autore «piloti sovietici provvedono alla difesa aerea dell'Egitto, sorvolano la penisola del Sinai e

161 KATZ, *The Jewish National Movement*, p. 13.

162 Ivi, p. 15.

163 Ivi, p. 16.

costruiscono rampe missilistiche in territorio egiziano, creando così il grave rischio di uno scontro diretto tra piloti israeliani e russi»¹⁶⁴. Come in altre occasioni, preoccupazioni politiche e studi storici si mescolavano nelle riflessioni di Talmon. Così, in questo breve saggio, egli sembrò in un certo senso completare lo studio avviato con *Political Messianism* sull'interdipendenza tra nazionalismo moderno e messianismo politico, analizzandone lo sviluppo anche nella storia del sionismo.

Secondo Talmon sentirsi una nazione prescelta da Dio per compiere la propria missione universalistica fu un tratto peculiare dei vari nazionalismi europei. Si trattava però di un'idea di origine ebraica¹⁶⁵. Il mito di glorie passate, il trauma del fallimento, il sogno di una restaurazione dell'antica grandezza erano tutti concetti di matrice ebraica, che si fusero con l'idea-forza dello stato sovrano, di matrice cristiana. Tale fu la sintesi operata all'interno dei nazionalismi, definita da Talmon una sintesi non ebraica di ingredienti giudaici. Egli sembrava recuperare un discorso già affrontato da Kohn, il quale per primo aveva introdotto il parallelismo tra l'eredità dell'assolutismo monarchico di stampo europeo e la precedente tradizione messianica di matrice ebraica in rapporto alla nascita dei nazionalismi. A partire da queste considerazioni Talmon scriveva che: «nella scia dei movimenti nazionali trionfanti in tutta Europa, questa sintesi non ebraica di ingredienti giudaici rifluì sugli ebrei, che se ne impadronirono. Così la politicizzazione del messianismo nazionale ebraico è stata una conseguenza di influenze straniere»¹⁶⁶. In questo modo, definendo la secolarizzazione messianica e la sua politicizzazione un prodotto dei nazionalismi europei e individuando una cattiva influenza di questi sul pensiero collettivo ebraico Talmon dimostrò di avere una prospettiva di parte. Il rischio implicito era quello di non voler riconoscere il giusto peso al processo di secolarizzazione ebraica, ritenendo tale processo una questione non-ebraica. Così facendo anche Talmon, al pari di Katz, seppur per altre vie, sembra aver cercato un modo per salvare il sionismo dagli esiti potenzialmente catastrofici, connessi al messianismo politico. Non volendo riconoscere il nesso tra secolarizzazione ebraica e sionismo, come invece fece Katz, egli dovette escogitare un'altra interpretazione più idonea al suo discorso.

Dovremo attendere ancora una decina di anni per trovare una definizione esplicita di sionismo come religione secolare nei lavori di George L. Mosse (1980), di Charles S. Leibman e Eliezer Don-Yehiya (1981) e di Myron J. Aronoff (1981), tuttavia già in questo

164 J.L. TALMON, *Israel among the Nations*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1971; tr. it. *Israele tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano, 1973, p. 210. Seguiamo l'edizione italiana.

165 Ivi, p. 147.

166 Ivi, p. 148.

saggio di Talmon si iniziò a riconoscere implicitamente il fenomeno. Egli sosteneva infatti che il nazionalismo, come il socialismo rivoluzionario, era «una religione laica»¹⁶⁷. Esso implicava al suo sorgere l'idea di una missione e richiedeva degli adepti pronti a consacrarsi per un ideale universale di libertà e di rinascita morale. Il sionismo, in quanto figlio di questo nazionalismo, non faceva eccezione.

Lo scopo dichiarato di uno stato ebraico non avrebbe mai potuto essere il semplice appagamento di bisogni individuali o di desideri di gruppo. Imbevuti, fin dal principio della loro storia come popolo, dell'idea di dover accettare un giogo particolarmente pesante [...] gli ebrei erano incapaci di appagarsi di una vita rigidamente impegnata al contingente e priva di ogni significato trascendente¹⁶⁸.

Riconoscere l'impossibilità di una completa immanenza, priva di qualsivoglia significato religioso, all'interno di una politica ebraica bastava già per poter porre anche il sionismo, al pari degli altri nazionalismi europei, nell'alveo delle religioni secolari del Novecento. Ma Talmon non si fermò a queste affermazioni. Seppur indirettamente, egli volle prendere le distanze dalle posizioni di Jacob Katz. Senza misconoscere il carattere utopico delle pretese sioniste di inizio Novecento, Talmon preferì concentrarsi sugli evidenti aspetti ideologici del sionismo, compiendo un passaggio necessario affinché si possa storiograficamente parlare di sionismo come religione secolare e laica.

Furono il peggioramento delle condizioni di vita degli ebrei e la crescita convergente della coscienza nazionale ebraica a dare al sionismo un impeto irresistibile. Nessuno di questi due fattori sarebbe stato efficace senza l'altro. Le condizioni oggettive, mancando una ideologia, avrebbero ridotto gli ebrei dell'Europa centrale ed orientale ad una massa di profughi miserabili, mentre l'ideologia gli ha dato la dignità di una nazione oppressa in cammino. L'ideale solo, d'altra parte, difficilmente sarebbe stato sufficiente senza la spinta della necessità¹⁶⁹.

Senza togliere nulla all'interpretazione di Katz, Talmon sembrò piuttosto completarla, sostenendo che necessità politiche e ideali utopistici nella storia del sionismo si incontrarono, costruendo così «una società egualitaria e puritana», capace cioè di combinare

167 *Ibid.*

168 *Ivi*, pp. 174-5.

169 *Ivi*, p. 155.

assieme «le virtù della fede dell'individuo» (ideali utopici) con «un'entusiastica disposizione a unirsi in un'impresa comunitaria»¹⁷⁰. Questa sintesi tra individuo e nazione, tra singolarità e collettività fu per Talmon il successo principale del sionismo. Se Katz interpretò il movimento nei termini di una vittoria del pensiero collettivo su quello individuale, Talmon lo considerò invece l'esito di una buona sintesi tra individuo e società. A partire da esse si fondò «la religione dei giovani sionisti nell'Europa orientale e centrale. Gli ideali, i successi, il mito del sionismo sono stati tutti opera loro»¹⁷¹, affermava lo storico, individuando nuovamente nel sionismo i caratteri tipici delle religioni secolari.

All'interno della nostra ricostruzione su sionismo e religione, i discorsi di Katz e di Talmon risultano entrambi importanti e in un certo modo complementari: essi forniscono infatti i due poli centrali – utopia messianica e ideologia politica – attorno ai quali ruota l'intera questione del sionismo come religione secolare. Da un lato, gli scritti di Katz dedicati al sionismo ebbero il merito di aver individuato il nesso imprescindibile tra sionismo e messianismo. Dall'altro lato, gli studi di Talmon posero le necessarie basi per poter definire in termini storiografici il sionismo come una religione secolare.

Contro le pretese messianiche si espressero anche altri influenti pensatori del tempo, sia per esprimere il proprio sostegno verso l'esperimento sionista (Scholem), che per criticarlo (Leibowitz). Prendiamo il caso di un personaggio influente come Gershom Scholem, le cui posizioni in merito a sionismo, messianismo e secolarizzazione risultano tuttavia alquanto ambivalenti e contraddittorie, tali da meritare una trattazione a se stante. Vorremo solo ricordare alcune sue considerazioni su sionismo e messianismo avanzate a margine di una discussione sull'ebraismo tenutasi al *Center for the Study of Democratic Institutions* di Santa Barbara, intitolata *What is Judaism?* (1974). In tale occasione Scholem sostenne che il sionismo non poteva essere considerato una sorta di messianismo, in quanto «movimenti del genere falliscono». Esso era piuttosto «un movimento all'interno del processo storico mondano, immanente»¹⁷². Prendendo simili posizioni, anche Scholem, come i suoi colleghi universitari Talmon e Katz, dimostrò di voler separare il discorso religioso da quello sionista. C'era di fondo un preciso interesse politico, più che accademico. Anche nel suo caso la disgiunzione tra sionismo e messianismo sembrò risiedere nel tentativo di preservare

170 Ivi, p. 176.

171 *Ibid.*

172 G. SCHOLEM, *Cos'è l'ebraismo?* in ID., *Tre discorsi sull'ebraismo*, p. 25. Per la versione originale inglese vedi: ID., *What Is Judaism?*, in A.A. COHEN, P. MENDES-FLOHR (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, Scribner Sons, New York, 1984.

l'esperimento sionista da un suo possibile fallimento¹⁷³.

Contro tale commistione tra politica sionista e messianismo religioso polemizzò duramente anche Yeshayahu Leibowitz (1903-1994), professore di chimica, fisiologia e filosofia della scienza all'università ebraica di Gerusalemme, oltre che ebreo di fede ortodossa. I suoi interventi sulle questioni politiche furono sempre fortemente influenzati dalla sua precisa concezione dell'ebraismo, secondo cui le relazioni tra uomo e Dio riguardavano unicamente la pratica normativa dell'Halakah. Tutto il resto non era di competenza religiosa, ma secolare. Motivo per cui Leibowitz si schierò sempre contro la sovrapposizione tra religione e politica. Su questo punto Leibowitz e Scholem divergevano, dal momento che Scholem, pur volendo negare una convergenza tra sionismo e messianismo, di fatto sostenne sempre, pur criticamente come Talmon e Katz, il sionismo proprio in quanto religione secolare. Tale configurazione politica del sionismo era inaccettabile per Leibowitz. Un giorno Scholem gli disse che egli non credeva affatto in Dio, ma soltanto nella Torah e nelle sue leggi. Leibowitz prontamente replicò: «tu non credi né nella Torah, né in Dio, ma in qualcosa di bizzarro, sconosciuto al popolo ebraico – e io non condivido questa credenza»¹⁷⁴.

Un esempio delle posizioni critiche di Leibowitz verso lo stato israeliano, colpevole di non voler perseguire fino in fondo un processo di separazione tra religione e politica, è rappresentato da una sua conferenza dal titolo significativo: *The Religious Significance of the State of Israel* (1975). In tale sede Leibowitz non esitò a parlare di un problema teologico-politico presente in Israele e causato dalla convergenza tra dimensione religiosa e quella politica: «il problema del significato religioso dello stato di Israele è un problema teologico-politico»¹⁷⁵. Prendendo una simile posizione, Leibowitz criticò tutti coloro che sostenevano tanto il carattere religioso di Israele, come, ad esempio, il filosofo Lévinas, quanto quello teologico-politico, come Scholem. Dichiarazioni come quelle di Lévinas per Leibowitz non erano ammissibili, dal momento che lo stato di Israele aveva una natura esclusivamente secolare, come qualsivoglia entità politica statale moderna. Il suo discorso si inseriva così

173 Scrive a riguardo Tamara Tagliacozzo: «proprio per non decretare il fallimento di un intervento politico nel concreto, per prospettare un successo del sionismo, che in quanto movimento storico non può portare [...] alla fine della storia e alla sua redenzione, Scholem sembra vedere come assolutamente necessaria una separazione tra sionismo e messianismo, tra politica e teologia» (T. TAGLIACOZZO, *Catastrofe, distruzione, redenzione. Sionismo e messianismo apocalittico in Gershom Scholem*, in Seminario di studi benjaminiani (a cura di), *Le vie della distruzione. A partire da "Il carattere distruttivo" di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010, pp. 143-70).

174 Vedi: J. SACK, *Review Essay. Letters on Religion without Theology*, «Tradition» n. 3 (2000), p. 89.

175 Y. LEIBOWITZ, *The religious Significance of the State of Israel* (1975), in ID., *Judaism, human values and the Jewish State*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 215.

all'interno di quel grande malinteso circa i rapporti tra religione e politica presenti un po' in tutta la storia del sionismo. Come Lévinas, anche Leibowitz muoveva le sue riflessioni a partire da preoccupazioni di natura religiosa anziché politica. Eppure, a differenza del filosofo francese, da sempre egli fu uno strenuo difensore della necessaria separazione tra stato e religione, convinto che la sovrapposizione delle due sfere avesse recato danni innanzitutto alla fede e alla dimensione religiosa. Tale prospettiva di salvaguardia della religione ebraica lo portò così ad ammettere che nessuno stato poteva avere un significato religioso e dunque configurarsi come una teocrazia. In quanto istituzione politica laica, Israele non doveva dunque essere confuso con una teocrazia. Il problema era semmai di carattere teologico-politico, non teocratico. Abbiamo voluto citare il caso di Leibowitz, poiché è rappresentativo di un'evoluzione nel pensiero e nelle discussioni dell'epoca. Negli stessi anni in cui si riconosceva il sionismo come una religione secolare si iniziava anche a riconoscere che il sionismo, in quanto commistione tra dimensione religiosa e dimensione politica, si costituiva inevitabilmente come un discorso teologico-politico.

8. IL SIONISMO COME RELIGIONE SECOLARE E CIVILE

A partire dagli anni Ottanta fino agli ultimi anni della sua vita, lo storico George Mosse avviò una serie di riflessioni disseminate tra articoli e conferenze incentrate sulla lunga «storia dell'incontro tra ebraismo e modernità», recuperando così alcune intuizioni di Talmon e alcune tesi di Katz, storici entrambi noti a Mosse¹⁷⁶. Questo incontro tra ebraismo e modernità individuava una storia iniziata per Mosse con l'emancipazione ebraica, la quale dette poi origine all'ebraismo riformato tedesco, alla *Wissenschaft des Judentums*, fino a giungere al dialogo ebraico-tedesco. Una storia che si sviluppò lungo tutto l'Ottocento e che si consumò alla fine tra le religioni secolari del Novecento.

Sebbene l'interesse di Mosse sembri essersi sviluppato soprattutto a partire dagli anni Ottanta, dobbiamo tuttavia ricordare che un suo primo accostamento alla storia ebraica moderna era già avvenuto con la pubblicazione del volume *Germans and Jews, the Right, the*

176 Sappiamo che Mosse conosceva il lavoro storiografico di Katz. Nel 1980 gli venne infatti chiesto dalla rivista «Commentary» di recensire il libro *From prejudice to destruction: Antisemitism 1700-1933*, richiesta che egli accettò di buon grado. Vedi: G.L. MOSSE, *Katz, Jacob: From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700-1933*, «Commentary» n. 6 (1980), pp. 72-5. Inoltre recensì l'autobiografia di Katz in J. FRANKEL (ed.), *Studies in contemporary Jewry - The Fate of European Jews 1939-1945. Continuity or Contingence? An Annual XIII 1997*, Oxford University Press, New-York-Oxford, 1997, pp. 337-9. Per l'autobiografia di Katz vedi: J. KATZ, *With my own eyes: a Historian's Autobiography*, Brandeis University Press, Hanover, 1995.

Left and the Search of the Third Force in Pre-Nazi Germany (1970)¹⁷⁷. Questo permette di chiarire l'importanza che ebbero gli anni Settanta nello sviluppo del suo interesse verso la storia dell'ebraismo più recente, che emerse poi in tarda età negli ultimi due decenni del suo lavoro. L'interessamento verso le proprie origini ebraico-tedesche, verso la sua personale provenienza da una famiglia benestante berlinese e verso il generale panorama culturale e intellettuale che contraddistinse il dialogo ebraico-tedesco si sviluppò parallelamente ai suoi soggiorni di studio e di insegnamento in Israele¹⁷⁸. Dal 1970 in avanti, Mosse iniziò infatti a insegnare storia dell'antisemitismo e del razzismo presso l'*Institute of Contemporary Jewry* dell'università ebraica di Gerusalemme in qualità di visiting professor, mentre nel 1979 divenne titolare della *Koebner Chair* in storia tedesca presso la medesima università. Sempre negli anni Settanta Mosse ebbe inoltre modo di insegnare in diversi istituti educativi destinati ai giovani sionisti, come l'*Habonim*, *Young Judaea* e il *World Union of Jewish Students*, attraverso delle lezioni che non volevano essere di propaganda, ma che semmai, come egli stesse riconobbe, miravano a fornire una «certa profondità storica all'impegno»¹⁷⁹. Riteniamo dunque che l'interesse di Mosse per la storia ebraica degli ultimi due secoli e la sua particolare visione del sionismo siano da inquadrare all'interno di queste sue esperienze biografiche.

Da storico Mosse trattò sempre il nazionalismo in termini negativi, in quanto movimento politico di massa dalle connotazioni sciovinistiche e autoritarie. In un'intervista del 1979 egli dichiarò esplicitamente quale fosse la sua posizione verso il nazionalismo: «credo che tutti i nazionalismi siano cattivi. Tutti i miei libri sono stati scritti contro il nazionalismo»¹⁸⁰. Eppure, nonostante un simile giudizio critico verso il nazionalismo in sé, il suo giudizio sul sionismo non fu mai altrettanto di condanna. Tale divergente trattamento, sintomo di un certo coinvolgimento emotivo, più che politico verso le sorti di Israele, lo indusse a considerare il nazionalismo sotto due aspetti: quello aggressivo e sciovinistico, ben

177 G.L. MOSSE, *Germans and Jews, the Right, the Left and the Search of the Third Force in Pre-Nazi Germany*, H. Fertig, New York, 1970. Oltre a tale lavoro va ricordata la sua stretta collaborazione e amicizia con il noto storico del sionismo Walter Laqueur, assieme al quale curò il volume *Historians in Politics* (Sage Publication, London, 1974). Inoltre, sempre nello stesso anno, pubblicò un altro libro assieme a Bela Vago che testimoniava questo suo crescente interesse verso la moderna storia dell'ebraismo: G. L. MOSSE; B. VAGO (eds.), *Jews and Non-Jews in Eastern Europe, 1918-1945*, John Wiley and Sons, New York, 1974.

178 Vedi: G.L. MOSSE, *Confronting History. A memoir*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2000.

179 K. PLESSINI, *From Machiavellism to the Holocaust The Ethical-Political Historiography of George L. Mosse*, Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern, Akademisches Jahr 2008/2009, Hauptgutachterin: Prof. Dr. Marina Cattaruzza Zweitgutachter: Prof. Dr. Emilio Gentile, p. 190.

180 Intervista a G.L. Mosse «The Capital Times», 27 August 1979.

rappresentato dai fascismi novecenteschi e quello patriottico e umanitario, prefigurato da alcuni sionisti illuminati come Martin Buber e Hans Kohn. Un esempio di tale duplice lettura del nazionalismo la ritroviamo nel libro *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality* (1980). In tale lavoro Mosse volle spiegare quale fosse la forza dei nazionalismi europei, in particolare quello tedesco, una forza tale da saldare assieme aspirazioni individuali e finalità politiche, riducendo così la singolarità dell'uomo a massa. «Il nazionalismo si presentava come una forza immutabile e sacra che adoperava la storia e la natura per dimostrare la grandezza della nazione. La brama di interezza e di immutabilità favorì l'integrazione dell'uomo con le masse»¹⁸¹. Affinché tale processo di integrazione tra uomo e massa potesse darsi, il nazionalismo ricorse a miti e simboli, preferendo l'immagine alla parola. Essi servirono così «a interiorizzare la realtà e a trasferirle i timori, i desideri e le speranze dell'uomo»¹⁸². Questo nazionalismo era definito da Mosse «radicale» e «pericoloso per la libertà umana», in quanto sostituiva le masse all'individuo, eliminandone la singolarità, e in quanto si era dimostrato in fin dei conti «disastroso nel creare false collettività»¹⁸³.

A fronte di tale nazionalismo dagli esiti disastrosi, lo storico introdusse un altro tipo di nazionalismo, un nazionalismo che non prevalse e fallì, ma che, non per questo, si dimostrò ai suoi occhi meno interessante. Egli aveva individuato questo “nazionalismo alternativo” proprio nella storia del sionismo, nella sua corrente culturale: «Martin Buber e Robert Weltsch in qualità di capi sionisti esortarono i loro seguaci a concentrare l'attenzione sullo sviluppo interno della nazione ebraica, sulla sua eredità culturale»¹⁸⁴. Questa versione alternativa del nazionalismo si differenziava da quella pericolosa e radicale che si esprime nei fascismi europei, in quanto «sosteneva la dignità umana invece di una cieca sottomissione alla collettività»¹⁸⁵. Secondo tali pensatori sionisti, seppure minoritari, la nazione era soltanto un momento di passaggio, necessario all'emancipazione di tutta l'umanità. Nazionalismo e umanesimo potevano dunque lavorare assieme in vista di tale obiettivo. Questa sintesi, tipica espressione del sionismo culturale di Buber e di alcuni intellettuali dell'associazione *Brit Shalom*, sembrò aver affascinato a tal punto Mosse da determinare il suo ambivalente giudizio verso il nazionalismo, specialmente verso quello sionista. L'interesse dello storico era motivato, del resto, da una preoccupazione intellettuale

181 MOSSE, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionalistiche*, p. 14.

182 Ivi, p. 16.

183 *Ibid.*

184 Ivi, p. 19.

185 *Ibid.*

e politica di fondo, molto concreta, che egli espresse chiaramente nei seguenti termini: «poiché il nazionalismo si rifiuta di andarsene, poiché tutte le minoranze seguitano a cercare la loro identità nazionale, il compito di dare un volto umano al nazionalismo si fa sempre più incalzante»¹⁸⁶. Questa fu la sua preoccupazione e la sua speranza insieme, «un giorno si scriverà la storia di questo nazionalismo umanitario, perché bisogna riprenderne la storia per mostrare le possibilità non attuate insite nell'aspetto positivo del nazionalismo»¹⁸⁷. Tali posizioni dello storico ritornarono anche in altri suoi lavori successivi, motivo per cui riteniamo che il suo interesse sulla storia ebraica degli ultimi due secoli e i suoi studi sul sionismo abbiano avuto come punto di partenza l'idea di rintracciare la storia di questo «nazionalismo dal volto umano».

Mosse iniziò a riflettere sulla questione della secolarizzazione ebraica in uno scritto intitolato *The Secularization of Jewish Theology* (1980)¹⁸⁸. Attraverso questo studio egli voleva analizzare la prima secolarizzazione che il mondo ebraico europeo conobbe in seguito all'emancipazione e all'uscita dal ghetto. Come Katz, anche Mosse concordava nel far risalire la prima secolarizzazione ebraica all'età dei Lumi, con la diffusione delle idee illuministiche sulla cui scia si era poi avviato il movimento dell'ebraismo riformato e la *Wissenschaft des Judentums*¹⁸⁹. Fu soltanto a seguito del fallimento di questa prima secolarizzazione culturale che subentrò poi quella politica.

La secolarizzazione della teologia ebraica si verificò quando la percezione della "modernità" da parte di quella generazione degli ebrei fu assorbita entro l'edificio della devozione ebraica – cosa che si compì adattando la liturgia e il pensiero religiosi in modo tale da comprendervi le nuove tendenze culturali e politiche dell'epoca. Così l'Illuminismo, il nazionalismo, il romanticismo e i valori della classe media giunsero fin proprio al nucleo della religiosità ebraica e alla fine servirono a darle carattere¹⁹⁰.

Questi ritocchi all'edificio religioso miravano a cercare un possibile accordo tra modernità e

186 Ivi, p. 20. Il corsivo è nostro.

187 *Ibid.*

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

189 In *The Forerunners of Zionism* (1978) Katz sosteneva che i primi embrionali barlumi del nascente nazionalismo dovevano essere fatti risalire proprio all'epoca dell'illuminismo, «che era solitamente visto come l'antitesi del movimento nazionalistico» (KATZ, *The Forerunners of Zionism*, p. 106).

190 MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, p. 27.

tradizione assecondando il cambiamento dei tempi (*shinui haitim*): gli ebrei illuminati, i cosiddetti *maskilim*, iniziarono a dichiararsi devoti cittadini e patrioti tedeschi di fede ebraica¹⁹¹. Fu proprio questa strategia, a detta di Mosse, ad aprire le porte alla fase successiva, quella che vide l'irrompere del sionismo, configuratosi nei termini di una «religione secolare». Precisiamo fin da subito che lo storico non parlò esplicitamente di diverse fasi della secolarizzazione ebraica. Egli predilesse piuttosto il termine, forse un po' troppo ambiguo, «modernità» che utilizzò però come sinonimo di secolarizzazione. Seguendo il suo discorso a proposito di “varie modernità ebraiche”, possiamo ricavarne l'individuazione di differenti fasi di sviluppo della secolarizzazione. Secondo lo storico, esisteva un parallelismo tra secolarizzazione ebraica e quella europea cristiana. Esso si basava sul medesimo processo di assorbimento delle «tendenze più recenti dell'epoca entro una devozione generalizzata». In ciò consisteva «la vera storia della secolarizzazione»¹⁹², che aveva traslato miti, simboli e concetti di matrice religiosa in concetti politici.

Il rischio connesso alla secolarizzazione della teologia ebraica promossa dai riformatori rabbini era direttamente legato agli esiti di tale “attualizzazione”. Una questione che Mosse formulava nel modo seguente: «una volta che una “modernità” era stata assorbita poteva venir messa da parte quando sarebbe arrivata una successiva “modernità”?»¹⁹³. Domanda dalla risposta scontata. Una volta incamminatisi sulla strada della modernità, una volta secolarizzato il patrimonio religioso attraverso la commistione di nuovi valori sociali e politici come si sarebbe potuti tornare indietro? Ciò non era possibile e Mosse ne era ben consapevole. In virtù dell'irreversibilità del processo di secolarizzazione religiosa, «molti giovani ebrei tedeschi nel xx secolo si volsero verso le “religioni secolari”, più vicine ai loro desideri, quali il sionismo e il socialismo»¹⁹⁴. Il problema individuato dallo storico era dunque il seguente: nell'evoluzione dell'establishment religioso ebraico si era progressivamente creato un vuoto che il discorso religioso non era stato più in grado di colmare. Il sentimento di appartenenza al *Volk* ebraico fu il sintomo evidente di tale “vuoto”, prodotto dalla prima secolarizzazione della teologia ebraica. Secondo Mosse, dal momento

191 Vedi anche quanto scrive David Goldberg: «determinati a proteggere e a estendere le libertà appena conquistate, gli ebrei erano instancabili nelle loro dichiarazioni di lealtà e patriottismo, soprattutto in Germania, dove gli ortodossi, i riformisti e i laici competevano nel negare le caratteristiche nazionali e razziali del giudaismo e nel rassicurare i cauti organi legislativi che, nel cuore degli ebrei, la patria tedesca aveva da lungo tempo sostituito il luogo di nascita della loro fede» (D.J. GOLDBERG, *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 16-7).

192 MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, p. 28.

193 *Ibid.*

194 *Ibid.*

che «il legame con la tradizione, con la religione popolare» era stato interrotto e secolarizzato dall'establishment religioso, sembra che «il suo finale ristabilimento sulla base del mito e della comunità» avesse esercitato «un forte richiamo sulla generazione del XX secolo». Non tanto, proseguiva lo storico, a seguito di una mutata composizione sociale degli ebrei, quanto piuttosto a causa di «una intensa aspirazione alla comunità che la riforma religiosa ebraica non poteva più soddisfare»¹⁹⁵. Questa «intensa aspirazione alla comunità» era chiaramente cresciuta con le dichiarazioni di fedeltà e di patriottismo verso il nascente stato tedesco. Proprio per ciò andava tenuto presente un fatto importante. La tradizione religiosa non poteva rispondere a tale nuovo bisogno di partecipazione politica e civile, un bisogno che la modernità con l'emancipazione aveva inevitabilmente introdotto nel pensiero collettivo ebraico. Gli ebrei non sentivano più l'esigenza di far parte di una comunità religiosa. Essi volevano piuttosto partecipare alla comunità politica delle società europee, in quanto cittadini. Così tale intensa aspirazione alla comunità si inserì lentamente nella sintesi tra la nuova cittadinanza acquisita e l'antica confessione israelitica, separandole.

In questo articolo Mosse dimostra di aver colto un punto problematico e storicamente pregnante dell'evolversi della storia ebraica verso le religioni secolari del Novecento. Se a partire dalla Haskalah l'ebraismo riformato tedesco aveva creduto possibile “rimanere ebrei in casa e diventare cittadini per strada”, la secolarizzazione smentì tale presupposto su cui l'intero dialogo ebraico-tedesco si reggeva. Una volta venuta meno la laica fede illuministica, a fronte dell'emergere dell'antisemitismo che imponeva etichette e stereotipi, laddove ci si era tanto prodigati a rimuoverli, quella «intensa aspirazione alla comunità» dovette trovare altri sentieri, non interrotti, per potersi realizzare. Il sionismo non fu altro che una risposta concreta, sebbene altrettanto ideologica, che alcuni intellettuali ebrei assimilati di fine Ottocento elaborarono. Non si sarebbe potuti giungere all'emersione di una politica ebraica senza esser passati attraverso la riforma religiosa che si attuò in Germania e contro cui poi i sionisti si scontrarono. Una considerazione che sembra essere implicita nel discorso di Mosse. Se la prima risposta ebraica al cambiamento dei tempi fu quella di conservare l'ebraismo nell'alveo della religione, ritenuta un edificio stabile e incrollabile, la seconda risposta alla secolarizzazione si indirizzò verso un altro pensiero, fino allora sconosciuto al mondo ebraico: il pensiero politico. Alla religione i sionisti preferirono un'inedita politica ebraica. Influenzati dalle società europee circostanti, abbracciarono anch'essi il patriottismo,

195 Ivi, pp. 42-3. Il corsivo è nostro.

ma in altro modo, istituendo un nazionalismo specificatamente ebraico¹⁹⁶.

Una volta tracciato il nesso tra sionismo e religione secolare, il problema principale rimase per Mosse quello espresso in *Man and Masses*: come poter preservare il nazionalismo dalle sue inevitabili derive scioviniste ed esclusiviste? A ben guardare, questo problema era lo stesso che si erano posti prima di lui gli storici Kohn e Talmon. Recuperando le riflessioni di Kohn sul nesso tra nazionalismo e umanesimo, di matrice buberiana, Mosse si interrogò sulla storia del sionismo, volendo indagare la fallita sintesi del *Nationalhumanismus*, in quanto esempio di un possibile «nazionalismo dal volto umano». Mosse riconobbe allo storico Hans Kohn di essere stato il primo ad affrontare la questione da una prospettiva storiografica. Come già analizzato, Kohn prefigurava come unica soluzione possibile, per evitare il nazionalismo esclusivista, una futura spoliticizzazione del nazionalismo stesso, così come era già avvenuto per la religione in età moderna. Mosse recuperò in molti suoi scritti le tesi di Kohn, chiedendosi se vi fosse un'altra strada percorribile per salvare il nazionalismo da se stesso, senza per questo dover uscire dalla dimensione politica, come invece Kohn lasciava intendere¹⁹⁷.

Su tali questioni è incentrata la conferenza *Nationhood and diaspora*¹⁹⁸, che lo storico tenne a Cape Town in Sud Africa nel 1980. Durante questa occasione Mosse ritornò nuovamente sul problema di un nazionalismo dal volto umano, analizzando la questione da una prospettiva squisitamente ebraica. Per gli ebrei, scriveva, «la ricerca di un'identità nazionale fu la ricerca di una dignità, lontana dalla degradazione delle associazioni stereotipate dell'antisemitismo¹⁹⁹. Inoltre, essa sembrava sempre più necessaria per evitare di ritrovarsi nella condizione di essere «un popolo senza uno stato» e una «nazione diaspora», citando il caso degli armeni²⁰⁰. Come il massacro degli armeni e l'Olocausto avevano

196 Tale lettura di Mosse pare condivisa anche dallo storico francese George Bensoussan, secondo cui: «il nazionalismo soppianta progressivamente la religione come criterio decisivo di appartenenza al mondo ebraico. È in quelle terre ancora poco segnate dall'emancipazione che il fenomeno religioso si sgretola, per lasciare spazio a norme secolari. Il sionismo diventa identità sostitutiva, al posto della religione; esso ovvia ai *fallimenti del mondo tradizionale*» (G. BENSOUSSAN, *Il sionismo, Una storia politica e intellettuale*, Einaudi, Torino, 2007, vol. II, p. 776). Il corsivo è nostro.

197 L'interesse per Mosse verso un salvataggio del nazionalismo non sembra legata a convinzioni ideologiche e politiche dell'autore, come invece emerge dalle posizioni di storici come Katz, Talmon, Scholem. Il sospetto è che dietro il tentativo di salvare il nazionalismo e dietro l'interesse per la storia del sionismo risiedesse la riflessione su un altro grande fallimento storico-politico del Novecento: quello comunista.

198 G.L. MOSSE, *Nationhood and Diaspora*, conferenza 1980, dattiloscritto inedito, in *George L. Mosse Collection*; AR 25137; box 18; folder 27; LBI-New York. L'occasione della conferenza fu data dall'inaugurazione del *Isaac and Jessie Kaplan Centre for Jewish Studies and Research*, avvenuta nel 1980 a Cape Town in Sud Africa.

199 MOSSE, *Nationhood and Diaspora*, p. 4.

200 *Ibid.*

dimostrato, simili situazioni rappresentavano un pericolo concreto. Se, dunque, la nazionalità era un requisito necessario in epoca contemporanea, come si potevano evitare le derive escludiviste a cui ogni nazionalismo conduceva? Questo era il quesito che tormentava Mosse e che lo portava ad avere uno specifico approccio alla storia del sionismo, in cui le tendenze a umanizzare il nazionalismo emersero in modo evidente e pressoché unico rispetto agli altri movimenti nazionalistici europei. A detta di Mosse, questa fu una caratteristica peculiare del nazionalismo ebraico, come già per Talmon prima di lui. Una caratteristica che purtroppo il sionismo perse nel tempo. A conti fatti, l'inedita sintesi tra nazionalismo e umanesimo, sponsorizzata da Buber, Weltsch e altri intellettuali sionisti, fallì. Quale fu il motivo di questo fallimento? Perché, si chiedeva Mosse, non si riuscì a far prevalere questa sintesi positiva, che avrebbe condotto a un nazionalismo non aggressivo e più salutare? «Perché non si riuscì a combinare l'eredità della diaspora, dell'assimilazione con la consapevolezza nazionale?»²⁰¹.

Negli stessi anni in cui Mosse rifletteva su simili questioni, in Israele due studiosi Charles S. Liebman e Eliezer Don-Yehiya iniziarono a lavorare assieme attorno all'idea di sionismo come religione civile, pubblicando *Civil Religion in Israel* (1983), in concomitanza con alcuni articoli accademici, raccolti poi in *Religion and Politics in Israel* (1984)²⁰². Tali lavori sembrano esser stati promossi soprattutto dall'interesse di Liebman, il quale da lungo tempo si occupava dei rapporti tra religione e politica. Addottoratosi in scienze politiche all'Università dell'Illinois, egli era rimasto negli Stati Uniti fino al 1969, anno in cui decise di trasferirsi in Israele, dove fondò il dipartimento di scienze politiche della Bar-Ilan University. Fin dagli anni Settanta Liebman aveva iniziato a riflettere sul rapporto tra ebraismo statunitense e società americana, con alcuni interessanti studi in merito, come *The Ambivalence of American Jew* (1973), secondo le cui conclusioni un'integrazione completa per gli ebrei nella società americana era impossibile. Lo studio verso credenze, miti e simboli

201 Ivi, p. 5. Domande che ricorsero anche in altri scritti di Mosse, ma che rimasero purtroppo senza risposta. A partire dagli anni ottanta, infatti, tale interrogativo tornò sovente in molti scritti dello storico, come, ad esempio, nella conferenza *Nationalism* (1988), dove egli parlava nuovamente di un nazionalismo dal volto umano (G.L. MOSSE, *Nationalism*, [conferenza 1988] in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, box 18, folder 25, LBI – New York), oppure in un articolo, *Two States of Mind*, sempre dello stesso anno, apparso sul “The Jerusalem Post” (G.L. MOSSE, *Two states of Mind*, «The Jerusalem Post» (25 December 1988), in *George L. Mosse Collection*, AR 25137, box 18, folder 25, LBI – New York).

202 C.S. LIEBMAN, E. DON-YEHIYA, *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkeley, 1983; ID., *Religion and Politics in Israel*, Indiana University Press, Bloomington, 1984. Secondo David Bidussa la ricerca in questione «per molti aspetti pionieristica, ma ancor oggi essenziale, risente di un immaginario in cui si intrecciano il senso di rinnovamento e la voglia del riscatto, mentre la tradizione diasporica ha scarso rilievo» (D. BIDUSSA, *La perdita dell'innocenza. La società israeliana di “seconda generazione”*, in M. FLORES (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano, 2001, p. 123).

propri degli ebrei americani, in relazione all'incidenza della secolarizzazione nella diaspora statunitense, portò Liebman a considerare in quest'ottica anche il contesto nazionale israeliano²⁰³. Nel 1981 uscì un articolo curato da entrambi gli autori e intitolato *The Symbol System of Zionist-Socialism: an aspect of Israeli Civil Religion*²⁰⁴, in cui si fornirono alcune analisi in merito all'uso di simboli propri della tradizione religiosa da parte della corrente del sionismo socialista. Seppur limitatamente a tale corrente, gli autori riconoscevano che «l'uso di parole, idiomi e frasi derivate da fonti religiose, ma epurate dal loro originario significato religioso» era stato sfruttato per scopi secolari e politici²⁰⁵. A tale processo, se ne aggiungeva un altro: nella trasposizione dei concetti teologici in simboli e categorie politiche, questi ultimi si caricavano di una forte valenza sacrale. Pertanto, nelle religioni civili secolarizzazione religiosa e sacralizzazione politica si muovevano di pari passo²⁰⁶.

Siffatto lavoro sul sionismo come religione civile venne subito recepito da uno studioso come Myron J. Aronoff che era informato degli studi di Liebman e Don-Yehiya e che nello stesso anno pubblicò un articolo, *Civil Religion in Israel (1981)*²⁰⁷, in cui citò le recenti ricerche di Liebman e Don-Yehiya. Presso l'università Bar-Ilan Aronoff aveva infatti potuto consultare le bozze manoscritte del primo capitolo del libro di Liebman e Don-Yehiya che sarebbe uscito solo due anni più tardi. Secondo tali autori, scriveva Aronoff, ciò che contribuì maggiormente allo sviluppo della religione civile israeliana fu la necessità di dare una continuità all'identità ebraica, cosa che l'ebraismo tradizionale poteva fare. In tal modo Liebman, Don-Yehiya e Aronoff convergevano sulla lettura che già Rubinstein aveva dato nel suo articolo del 1967, secondo cui la tradizione religiosa aveva fornito una risposta alla questione dell'identità ebraica²⁰⁸. Inoltre, Aronoff aggiungeva un'interessante considerazione in merito agli esiti che questa religione secolare poteva avere sul futuro di Israele: «la principale conclusione del recente progetto di ricerca di Liebman e Don-Yehiya sulla religione civile in Israele suggerisce che in anni recenti c'è stato un costante aumento nella penetrazione dell'ebraismo tradizionale all'interno della religione civile israeliana»²⁰⁹. Ciò costituiva per l'autore un pericolo in quanto la prevalenza del fattore religioso di per sé

203 Vedi: R.-E. PRELL, *Necrology. Charles S. Liebman*, «The Jewish Quarterly Review» n. 4 (2004), pp. 672-6.

204 C.S. LIEBMAN, E. DON-YEHIYA, *The Symbol System of Zionist-Socialism: An Aspect of Israeli Civil Religion*, «Modern Judaism» n. 2 (1981), pp. 121-48.

205 Ivi, p. 128.

206 *Ibid.*

207 M.J. ARONOFF, *Civil Religion in Israel*, «RAIN» n. 44 (1981) pp. 2-6.

208 *Ibid.*

209 Ivi, p. 4.

irrazionale su quello ideologico-razionale rischiava di compromettere l'equilibrio salvifico tra le due componenti entro cui si generano le religioni civili. Il timore non espresso dall'autore sembrava essere quello di una potenziale deriva teocratica di Israele²¹⁰.

Nel settembre 1983 uscì la pubblicazione dei due volumi di *Mémoires. 50 ans de réflexion politique* del sociologo francese Raymond Aron. Quasi un lascito testamentario da parte dell'autore, morto dopo pochi mesi, in cui egli ripercorse il suo lungo cammino di riflessione politica e intellettuale. All'interno di tale opera, Aron dedicò un interessante capitolo alla questione israeliana e al suo rapporto con il sionismo, in cui sviluppò alcune considerazioni non troppo distanti dalle analisi storiche appena esaminate. Il capitolo in questione ripercorreva velocemente i fatti accaduti in Francia in relazione alla guerra dei sei giorni in Israele (giugno 1967), offrendo così lo spunto all'autore per tornare a riflettere sul suo rapporto con il caso israeliano. Ricordava Aron: «nella primavera del 1967 fui del numero dei “francesi di origine ebrea” profondamente emozionati dagli avvenimenti del Medio Oriente: la minaccia allo Stato d'Israele, poi la guerra dei Sei Giorni, l'entusiasmo per la vittoria israeliana che scosse la maggioranza degli ebrei e anche molti francesi, infine, la conferenza stampa del generale de Gaulle»²¹¹. Eppure, ad eccezione di questa «vampata di giudaicità», Aron non ebbe mai, come chiari poco dopo, un forte legame con le sue radici ebraiche, né si sentì coinvolto dalla causa sionista. Anzi. Pur comprendendo «l'aspirazione di certi ebrei a creare uno Stato» e pur visitando Israele, provò sempre una certa distanza, fin quasi un disappunto. Nel ricordare, ad esempio, il suo primo soggiorno in Israel nel 1956, scrisse:

quando, durante il mio primo soggiorno in Israele vidi, in un ufficio militare, la serie di carte del regno d'Israele, da Davide a quel giorno (1956), non ne fui conquistato; al contrario. Mi ricordai delle mappe in bassorilievo dell'impero italiano che Mussolini aveva fatto costruire al Foro di Roma negli anni 30; la successione storica da Davide a Ben Gurion e da Traiano a

210 Myron Aronoff ritornò nuovamente a trattare miti, simboli e rituali politici nel nascente stato israeliano in occasione di un convegno dedicato alla nuova storiografia emergente in Israele a seguito dell'apertura degli archivi di stato. Vedi: M.J. ARONOFF, *Myth, Symbols and Rituals in the Emerging of the State*, in L. SILBERSTEIN (ed.), *New Perspectives on Israeli History: The Early Years of the State*, New York University Press, New York-London, 1991, pp. 175-92.

211 R. ARON, *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano, 1984, p. 512. Ricordiamo che all'epoca le dichiarazioni del generale Charles De Gaulle (1890-1970) nella conferenza stampa del 22 novembre 1967 produssero un intenso dibattito in Francia. In tale occasione egli parlò del popolo ebraico come di un “popolo di élite, sicuro di se stesso e dominatore”, attirandosi contro numerose critiche e rimettendo nuovamente al centro la questione della “doppia appartenenza” ebraica. Il titolo del capitolo in questione è una voluta citazione di Aron a tale episodio.

Mussolini mi richiamò alla mente un tema banale: la possanza di miti nella Storia²¹².

Se tali considerazioni avevano poi indirizzato Aron a interpretare il sionismo più come esito del nazionalismo europeo, che come prodotto della fede secolare degli ebrei esiliati, a distanza di anni, ritornando a riflettere sulla questione egli sentì il bisogno di correggere alcune passate affermazioni, da lui definite ora troppo categoriche e semplicistiche. Sebbene il sionismo si mosse da una volontà politica e non religiosa, una commistione tra queste due dimensioni, presenti nello stato di Israele, emerse successivamente, nonostante la laicità del movimento.

Avevo peccato per eccesso semplificatore; i primi sionisti, in particolare il fondatore del movimento, giornalista austriaco assimilato, reagivano all'antisemitismo, suscitato dall'entrata degli ebrei in società, e non ritrovavano al fondo di se stessi la fede dei loro padri. Ma, poco dopo, il sionismo, un contronazionalismo di fronte ai nazionalismi europei, si arricchì di emozioni religiose risvegliate dalla nostalgia millenaria del Tempio e di Gerusalemme²¹³.

La testimonianza di Aron è significativa in relazione agli anni in cui egli scriveva, nel corso dei quali si registrò un'apertura di studi e di ricerche verso l'incidenza della religione nel sionismo e nello stato israeliano. Se in precedenza Aron era stato portato a considerare il sionismo soltanto alla stregua di un nazionalismo, alla fine del suo lungo cammino intellettuale e politico – che lo aveva visto tra i primi a interrogarsi sulle religioni secolari del Novecento –, dovette riconsiderare con molta discrezione il caso sionista, il quale aveva promosso la costruzione di uno stato ebraico nel ventesimo secolo, uno «stato per metà laico e per metà teologico»²¹⁴. Pur riconoscendo questo fatto, Aron non andò oltre nei suoi giudizi. Israele restò dunque a suoi occhi un caso paradossale e insoluto.

Diversamente si comportò lo storico George Mosse, il quale all'inizio degli anni Novanta tornò a riflettere sul sionismo in occasione del convegno *Stato nazionale, società civile e minoranze religiose*, tenutosi a Roma il 23-25 ottobre 1991²¹⁵. In tale sede, lo storico

212 Ivi, p. 515.

213 Ivi, p. 530.

214 Ivi, p. 539.

215 G.L. MOSSE, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in F. SOFIA, M. TOSCANO (a cura di), *Stato nazionale e d emancipazione ebraica. Atti del Convegno "Stato nazionale, società civile e minoranze religiose: emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza" (Roma 23-25 ottobre 1991)*, Bonacci Editore, Roma, 1992, pp. 143-54.

presentò la relazione *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, nel corso della quale affrontò il rapporto degli ebrei con il nazionalismo altrui e con il loro. Muovendosi sempre a partire dal quesito irrisolto su un potenziale nazionalismo dal volto umano, Mosse sviluppò più approfonditamente lo studio del sionismo come religione secolare, preferendo tuttavia l'uso dell'aggettivo 'civica' a quello 'secolare' o 'civile'.

Fin dalle prime battute del suo intervento, Mosse rese esplicito il suo ambivalente giudizio nei confronti del nazionalismo, il quale «non è semplicemente qualcosa di buono e di cattivo, ma presenta diverse sfumature di significato»²¹⁶. Individuare diverse sfumature di significato nel nazionalismo implicava per Mosse saper distinguere tra un nazionalismo liberale e tollerante rispetto a quello aggressivo e sciovinistico. Il primo tipo di nazionalismo fu quello che si contraddistinse nel periodo dell'emancipazione ebraica. Esso fu un fatto positivo, dal momento che il suo evolversi a religione civica «servì ad integrare gli ebrei nella nazione, assieme ad altri gruppi della popolazione»²¹⁷. In quanto religione civica, proseguiva Mosse, questo nazionalismo «costituì una secolarizzazione della religione rilevata»²¹⁸, quella cristiana, la quale, dunque, rimase presente nelle società europee, seppur in forma indebolita, esattamente come aveva messo in luce Jacob Katz. Ciò costituì un altro motivo per cui «gli ebrei potevano divenire facilmente degli *outsiders*»²¹⁹. Come Katz, anche Mosse concordava nel constatare che la secolarizzazione della religione rivelata manteneva pur sempre qualcosa delle sue origini: «simboli cristiani, e la stessa figura di Cristo, sono presenti nel culto dei soldati caduti, e in Germania, Francia e Italia familiari simboli cristiani rappresentano il sacrificio nazionale»²²⁰.

216 Ivi, p. 143.

217 *Ibid.*

218 Ivi, p. 146.

219 *Ibid.*

220 *Ibid.* Vedi: J. KATZ, *Jews and Freemasons in Europe, 1723-1939*, Harvard University Press, Cambridge, 1970. Vedi anche: ID., *Religion as a Uniting and Dividing Force in Modern Jewish History*, in ID., *The role of Religion in the Modern Jewish History*, cit., pp. 1-28. Trattasi della conferenza organizzata dalla Association for Jewish Studies tenutasi a Philadelphia (3-4 marzo 1974). Nello stesso anno in cui Mosse pubblicava *The nationalization of masses* Katz tenne tale conferenza in cui svolse analoghe considerazioni in merito al recupero della simbologia cristiana nelle moderne società europee che si stavano progressivamente de-cristianizzando. Scriveva Katz: «concetti, simboli e tutti gli elementi stilistici originatisi nell'alveo della religione vennero traslati in un contesto puramente profano. Si iniziò a chiamare questo secolarizzazione. Il processo di profanazione, talvolta anche chiamato de-cristianizzazione, ebbe tuttavia due facce. Quando lo Stato recise i suoi legami con la Chiesa, esso divenne un'istituzione secolare – una preconditione per l'emancipazione ebraica. Ma quando, durante le cerimonie di Stato, i simboli cristiani vennero usati – senza dubbio per ammantare i fini dello stato di una dignità religiosa – la secolarizzazione assunse un significato molto più specifico» (KATZ, *Religion as a Uniting and Dividing Force in Modern Jewish History*, p. 3). Qui Katz introdusse l'esempio delle società massoniche, a cui era dedicato il suo recente volume *Jews and Freemasons* (1970), volendo dimostrare che sebbene in un contesto animato da valori umanistici e inclusivi, anche in tal contesto si finì per sfruttare una simbologia e un linguaggio di

Una volta delineati i termini della questione, lo storico passò a chiedersi cosa si potesse dire «a proposito della religione civica del nazionalismo tra gli ebrei stessi, allorché alcuni di essi cercarono di fondare, come poi fecero effettivamente, una nazione ebraica»²²¹. Pur condividendo la prospettiva di fondo di Katz e pur individuando anch'egli una stretta interdipendenza tra secolarizzazione ebraica e sionismo, Mosse dimostrò però di sviluppare in modo diverso il suo discorso. Anziché concentrarsi sugli aspetti della religione ebraica, incentrando le sue analisi sull'idea messianica e sulla sua secolarizzazione (Katz), egli spostò invece l'attenzione sugli esiti raggiunti da questo processo, ponendo il sionismo alla stregua degli altri nazionalismi europei e seguendo così le orme di Talmon. Riconoscere l'analogia di fondo tra nazionalismo europeo e sionismo permise dunque a Mosse di parlare anche per il caso israeliano di religione civica. Tuttavia, egli non fece l'operazione opposta a quella di Katz, raffigurando il sionismo solo come una delle ideologie novecentesche. Egli non rimosse del tutto la dimensione utopica e propositiva presente nel sionismo. Mosse cercò semmai di circoscriverla ad alcune significative esperienze che avrebbero forse potuto determinarne una storia diversa, dando così un'impronta positiva al nazionalismo propugnato.

Probabilmente influenzato dalle tesi dello storico Kohn, autore da lui molto apprezzato, Mosse cercò di individuare nella storia del sionismo un nazionalismo liberale, di carattere cosmopolita, capace di non annichilire la singolarità degli individui in pura massa nazionalizzata. Questo nazionalismo liberale fu promosso per lo storico dalla corrente del *Nationalhumanismus* e si contrappose al nazionalismo esclusivista, dedito al culto dei soldati caduti e fondato su una disciplina di tipo paramilitare, sponsorizzato dal movimento revisionista, fondato da Vladimir Jabotinski agli inizi degli anni Venti (1923). Attraverso queste due tipologie antitetiche di nazionalismo ebraico, Mosse sembrò voler individuare nella storia del sionismo tanto la sua matrice utopica propositiva, quanto il suo carattere ideologico e degenerativo. Lungo questa direttrice, egli individuò così il momento principale di cambiamento del sionismo con l'emergere del revisionismo. Un movimento animato da uno spirito paramilitare che «subordinò ogni considerazione di giustizia e di moralità all'obiettivo primario della fondazione di uno Stato sovrano esclusivamente ebraico in

matrice cristiana. Tale secolarizzazione operò contro l'inclusione di altre minoranze religiose, come gli ebrei. Non sappiamo se vi sia stata un'influenza tra i due storici, oppure se semplicemente essi siano pervenuti, a distanza di tempo, ad analoghe conclusioni. Ci limitiamo qui a segnalare tale concordanza tra la lettura di Katz e quella di Mosse, il quale in occasione della conferenza a Roma nel 1991 avanzò il medesimo discorso di Katz del 1974.

221 MOSSE, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, p. 147.

Palestina»²²². Secondo Mosse, fu con la nascita del revisionismo che l'intera storia del movimento sionista assunse quelle caratteristiche tipiche dei nazionalismi europei: «il revisionismo metteva in luce un nazionalismo moderno in contrasto col tipo di patriottismo che la maggioranza dei sionisti in quel momento propugnava. Qui il sionismo raggiunse il nazionalismo così come era stato codificato nel dopoguerra»²²³. Eppure, continuava Mosse, il revisionismo di Jabotinski non rimosse mai del tutto la corrente liberale del sionismo, determinando così una certa ambivalenza tra tendenze esclusiviste e aperture liberali: «nella storia del movimento sionista l'uniformità latente nella religione civica del nazionalismo non giunse mai a vincere completamente quell'individualismo che Herzl aveva lodato»²²⁴. Proprio in virtù di tali ragionamenti, a suo dire, il sionismo riuscì nell'impresa di conservare «parte del nazionalismo liberale delle sue origini», amalgamando in modo pressoché unico due aspetti tra loro contrapposti: individualismo liberale e culto dei soldati caduti²²⁵.

Simili posizioni ritornano anche nelle successive ricerche dello storico sul sionismo nel corso degli anni Novanta. Dietro la tesi di un nazionalismo ebraico liberale, inclusivo e cosmopolita risiede sempre la stessa volontà, elaborata nel corso degli anni Ottanta, di scrivere la storia di un «nazionalismo dal volto umano», capace di contrapporsi a quello esclusivista e violento, degenerato poi nel razzismo e nelle logiche di sterminio nazista. Gli ultimi lavori dello storico sul sionismo andrebbero dunque inseriti all'interno di siffatta operazione, imperniata sulla ricerca di una possibile alternativa politica che la storia del sionismo aveva ai suoi occhi offerto. Un caso esemplare è il discorso che egli tenne nel novembre del 1995 all'Annual Chaim Weizmann Lecture in Humanities dal titolo *Can Nationalism be saved? About Zionism, Rightful and unjust Nationalism*²²⁶. In tale occasione Mosse portò avanti il discorso avviato qualche anno prima sulla distinzione tra un nazionalismo buono e uno cattivo. Scriveva: «il nazionalismo non è stato sempre lo stesso: un'ideologia aggressiva ed esclusivista che ha corroso gran parte del nostro secolo»²²⁷. Vi è stato infatti anche un altro tipo di nazionalismo alternativo, non aggressivo, offerto dalla storia del sionismo e, per la precisione, dalle idee di «un gruppo di impegnati, anzi entusiasti, sionisti i quali tentarono contro le tendenze generali di creare un “nazionalismo umanista”,

222 Ivi, p. 149.

223 *Ibid.*

224 Ivi, p. 151.

225 Ivi, p. 153.

226 MOSSE, *Can nationalism be saved? About Zionism, Rightful and unjust Nationalism*, «Israel Studies» n. 1 (1997), pp.157-73.

227 Ivi, p. 158.

un *Nationalhumanismus* – come lo chiamò Max Brod – per riconciliare il loro impegno nazionalista profondamente ancorato con la loro singolarità, il loro cosmopolitismo e l'orgoglio di una mente aperta»²²⁸. Il primo ad essersi occupato di tale *Nationalhumanismus*, studiandone la genealogia, era stato lo storico Hans Kohn con il suo libro *L'humanisme juive* (1931), dove «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»²²⁹. Pur non potendolo poi sviluppare, Mosse colse un punto centrale dell'origine del sionismo: la ricerca di una possibile sintesi tra la singolarità dell'esperienza storico-religiosa ebraica e la tendenza universalista della nascente politica sionista. Una sintesi che molti anni prima nel suo libro *Esilio e alienazione* (1930) Kaufmann aveva dichiarato essere un'insanabile tensione tra universalismo e nazionalismo, specifica di tutta la storia dell'ebraismo. Mosse, come molti altri prima di lui, si confrontò con tale dilemma e lo analizzò, ascrivendolo a una corrente, abbastanza minoritaria del sionismo, come fu l'esperienza del gruppo *Brit Shalom*. Le analisi finora emerse sulle prime fonti sioniste e proto-sioniste di fine Ottocento sembrano confermare le tesi di Kaufmann, ponendo il dilemma tra universalismo e nazionalismo ben più indietro nel tempo. Così non deve sorprendere di rinvenire nelle fonti di fine Ottocento l'emergere di una tendenza generale a ricercare una nuova sintesi tra universalismo e nazionalismo, al di là della dimensione religiosa, nella nascente politica sionista²³⁰.

Per quanto possiamo far risalire a molto tempo prima il *Nationalhumanismus*, Mosse

228 *Ibid.*

229 *Ivi*, p. 159.

230 A nostro avviso, tale ricerca fu piuttosto un tratto distintivo del tentativo da parte del pensiero collettivo ebraico di risolvere il suo complicato incontro con la modernità europea, dopo l'uscita dal ghetto, e più in generale con la secolarizzazione. Lo spoglio delle fonti fatto finora conferma la presenza di un *Nationalhumanismus*, su cui Mosse insistette, ma dimostra altresì che la ricerca di una sintesi tra nazionalismo e umanesimo può essere retrodata già al finire dell'Ottocento, cioè ben prima degli autori citati da Kohn e da Mosse. Segnaliamo inoltre che Mosse non sembrò molto interessato a ricostruire la genesi di tale *Nationalhumanismus*. Pur concentrandosi, infatti, prevalentemente sull'esperienza sviluppatasi attorno al gruppo *Brit Shalom* [Alleanza per la pace] e ai suoi esponenti, tutti di origine ebraico-tedesca, altrove incluse in tale proposta di nazionalismo alternativo pensatori di area russa, come Ahad Ha'am e Aaron David Gordon. Tuttavia, lo storico si focalizzò maggiormente sul contesto ebraico-tedesco che era del resto quello che aveva maggiormente studiato e che dunque conosceva meglio. Non deve quindi sorprendere l'assenza, tuttavia ingiustificata, dello storico russo Simon Dubnov, il quale elaborò una teoria di nazionalismo diasporico, ancora più alternativa rispetto alla posizione di Ahad Ha'am, riassumibile nell'idea di "nazionalismo senza Sion". Estendere il discorso sulle teorie sioniste e non di nazionalismo alternativo, considerando il contesto culturale dell'Europa orientale porta inevitabilmente a retrodatare la genesi delle prime riflessioni sul *Nationalhumanismus* alla fine dell'Ottocento, anziché circoscriverle agli anni successivi la Prima guerra mondiale, come Mosse pare lasciar intendere. Tuttavia, riteniamo che tali scritti di Mosse sul sionismo andrebbero considerati come un materiale preparatorio, delle riflessioni e delle ipotesi di ricerca che purtroppo lo storico non ebbe modo né tempo di sviluppare all'interno di un'effettiva ricostruzione storica sulla possibilità di un'ideologia nazionalista alternativa, dal volto umano.

ebbe comunque il merito di aver sollevato la questione. Secondo lo storico, «questo sforzo sionista a umanizzare il nazionalismo» poteva aiutare ancor meglio a individuare le promesse e i tranelli del movimento²³¹. Il problema, a detta di un sionista europeo come Robert Weltsch, era quello di «tracciare una linea tra un legittimo e un ingiusto nazionalismo – come Buber stesso definì il dilemma sionista»²³². Il fine che muoveva uomini come Weltsch, Buber, Kohn consisteva nella volontà di fondare «una comunità dove gli uomini e le donne si sentissero a casa in qualità di membri del loro stesso popolo senza confrontare se stessi con gli altri popoli – dove la nazione non fosse qualcosa di in sé e per sé, ma parte dello sforzo di una crescita autonoma individuale e uno stadio necessario verso il ricongiungimento alla comunità di tutti i popoli»²³³.

Tuttavia, Mosse dovette riconoscere il fallimento di un simile nazionalismo ebraico alternativo. Nel 1948 la fondazione dello stato di Israele giocò in tal senso un ruolo decisivo. Molti di questi intellettuali lasciarono il paese, se non lo avevano già fatto prima, come ad esempio lo storico Kohn. «A questo punto il divario tra i loro ideali e la situazione oggettiva non poteva più essere eluso: lo stato esisteva e la reazione araba confermava i loro peggiori timori»²³⁴. Agli occhi di questi intellettuali i propositi di costruire uno stato sulla base di un *Nationalhumanism* erano falliti. Eppure la ricostruzione di questa specifica storia non doveva considerarsi chiusa per Mosse, secondo cui il compito era quello di proseguire nell'analizzare quali fossero state le cause della sconfitta di siffatta opzione. Egli, in chiusura di intervento, ribadiva così un pensiero che aveva già espresso anni prima, in *Man and Masses*: «dopo tutto, abbiamo a che fare con l'esistenza di una potente religione civica che, a differenza di altre religioni tradizionali, non sembra aver perso la sua forza politica»²³⁵. Motivo per cui, lo sforzo di interrogarsi sull'opzione di un nazionalismo dal volto umano appariva agli occhi dello storico più che mai legittima e urgente²³⁶.

231 MOSSE, *Can nationalism be saved?*, p. 164.

232 *Ibid.*

233 *Ibid.* Accanto a personaggi come Robert Weltsch, Martin Buber, Hans Kohn, Hugo Bergmann di provenienza ebraico-tedesca, Mosse annoverò anche alcuni intellettuali dell'Europa orientale, citando Ahad Ha'am e Aaron David Gordon, i quali avevano dimostrato di condividere il medesimo obiettivo di umanizzare il nazionalismo. Si veda l'articolo di Mosse dedicato specificamente al gruppo di intellettuali sionisti provenienti dall'Europa centrale: G.L. MOSSE, *Central European Intellectuals in Palestine*, «Judaism» n. 2 (1996), pp. 131-42.

234 MOSSE, *Can nationalism be saved?*, p. 168.

235 *Ivi*, p. 171.

236 Mosse ritornò ancora su tale questione in altre occasioni, senza tuttavia aggiungere ulteriori riflessioni in merito. Vedi: G. L. MOSSE, *The Meaning of Zionism in 1897 and its Future Today*, discorso 1997, in *George L. Mosse Collection*; AR 25137; box 8; folder 32; LBI – New York; ID., *Jews and Nationalism: some considerations*, senza data, in *George L. Mosse Collection*; AR 25137; box 8; folder 15; LBI – New York.

9. GLI STUDI RECENTI SU SIONISMO E RELIGIONE

La disamina delle posizioni di Talmon, Katz, Liebman, Don-Yehiya, Aronoff e Mosse, permette di confermare la definizione di sionismo come religione secolare. Vorremmo ora concludere citando ancora alcuni studiosi che si proposero di affrontare le articolate relazioni tra sionismo, religione e secolarizzazione ebraica. La maggior parte di questi studiosi dimostrano di esser stati influenzati nella loro formazione e nel loro percorso di studi dalle riflessioni e dalle importanti ricerche degli storici precedentemente analizzati. Pensiamo soprattutto a una serie di storici del sionismo, oggi molto noti, formatisi nell'arco degli anni Settanta presso la Brandeis University e l'Università ebraica di Gerusalemme, come Jehuda Reinharz, Yosef Salmon, Paul Mendes-Flohr, Ehud Luz, Shmuel Almog e Anita Shapira. Tanto la Brandeis University, quanto l'Università ebraica di Gerusalemme furono infatti due istituzioni che nel corso di quegli anni ben recepirono il clima di studio e di interesse sviluppatosi attorno al rapporto tra sionismo, religione e secolarizzazione²³⁷, come attestato dalle ricerche accademiche dei loro allievi tra gli anni Settanta e Ottanta. Basti solo considerare le loro tesi di dottorato, alquanto indicative circa il generale indirizzo delle ricerche sulla storia delle origini del sionismo: Jehuda Reinharz conseguì il dottorato di ricerca nel 1972 alla Brandeis University con una tesi su *Deutschtum and Judentum: Jewish Liberalism and Zionism in Germany 1893-1914*, proseguendo poi la sua carriera universitaria presso la medesima istituzione²³⁸. L'anno successivo, sempre alla Brandeis University, Paul Mendes-Flohr conseguì anch'egli il dottorato con un lavoro monografico su Martin Buber dal titolo *From Kulturmystik to Dialogue. An Inquiry into the Formation of Martin Buber's Philosophy of I and you*²³⁹. Egli lavorò poi assieme a Reinharz ad alcuni lavori come la raccolta e la traduzione in inglese di importanti fonti relative all'ebraismo

237 Vorremo solo ricordare che lo storico Walter Laqueur, amico di George Mosse, tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta insegnò come professore di storia delle idee presso la Brandeis University (1968-1972), proprio nello stesso periodo in cui stava lavorando alla sua nota *History of Zionism* (1972) e in cui assieme a Mosse aveva fondato nel 1966 e diretto il «Journal of Contemporary History», una rivista che ebbe un ruolo centrale nel inaugurare gli studi sulle religioni politiche del Novecento e nel promuovere l'interesse verso miti, riti, liturgie politiche.

238 Presidente della Brandeis University dal 1994 al 2010, Reinharz è dal 2011 direttore del *The Tauber Institute for the Study of European Jewry*. Ha curato un volume con George Mosse in onore di Walter Laqueur. Vedi: J. REINHARZ, G.L. MOSSE, *The Impact of Western Nationalisms. Essays Dedicated to Walter Z. Laqueur on the occasion of his 70th birthday*, «Journal of Contemporary History» n. 3-4 (1992).

239 La tesi venne rivista e pubblicata pochi anni dopo: P. MENDES-FLOHR, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of the German Social Thought*, Wayne State University Press, Detroit, 1989.

riformato, al dialogo ebraico-tedesco fino a giungere alla nascita del sionismo²⁴⁰. Spostandoci in Israele, nel 1974 Yosef Salmon si addottorò all'università ebraica di Gerusalemme con una tesi su *The Attitude of the Haredim towards Zionism in its inception: Russia-Poland 1882-1990*. La sua vicinanza al lavoro storiografico di Jacob Katz è nota dall'articolo dedicato al professore²⁴¹. Inoltre lavorò come co-editore assieme a Shimeon Ghideoni e Jehuda Reinharz al volume *Nationalism and Jewish Politics: New Perspectives*, uscito in Israele nel 1996²⁴². Sempre nel 1974, Anita Shapira conseguì il dottorato presso la Tel Aviv University, sotto la direzione di Daniele Carpi con una tesi su *The Struggle for Hebrew Labor, 1929-1939*. A partire dalla fine degli anni Ottanta Shapira iniziò ad interessarsi ai rapporti tra sionismo e messianismo, come dimostra un suo articolo in ebraico, *Sionismo e messianismo politico* (1989) dedicato all'argomento²⁴³; inoltre dagli anni Novanta Shapira iniziò a collaborare con Reinharz ad alcuni volumi dedicati alla storia del sionismo, come *Essential Papers on Zionism* (1996)²⁴⁴. Sotto la direzione del professore Ben Halpern, fine studioso della storia e dell'ideologia sionista, Ehud Luz conseguì il dottorato sempre alla Brandeis University nel 1976, con una tesi su *Religion and Nationalism in early Zionist Movement*, pubblicata poi nel 1984 in ebraico e nel 1988 in inglese con il titolo *Paralles meet: Religion and Nationalism in early Zionist Movement*²⁴⁵. Presso l'università ebraica di Gerusalemme, nel 1978 Shmuel Almog conseguì il dottorato sotto la direzione del noto storico Shmuel Ettinger (1919-1987), su *Zionist Attitude to the Jewish History (1896-1906)*, pubblicata poi nel 1982 in ebraico e nel 1987 in inglese con il titolo *Zionism and History: The Rise of a new Jewish Consciousness*²⁴⁶. Il suo articolo *Messianismo come sfida al sionismo* (1984) rivela l'interesse di Almog verso il complesso rapporto tra sionismo e messianismo²⁴⁷.

240 J. REINHARZ, P. MENDES-FLOHR (eds.), *The Jew in the Modern World - A Documentary History*, Oxford University Press, Oxford, 1980. Vedi anche: J. REINHARZ, P. MENDES-FLOHR, *From Relativism to Religious Faith: The Testimony of Franz Rosenzweig's Unpublished Diaries*, «Year Book Leo Baeck Institute» n. 1 (1977), pp. 161-74.

241 SALMON, *The Historical Imagination of Jacob Katz: on the Origins of Jewish Nationalism*, op. cit.

242 J. REINHARZ, Y. SALMON, G. SHIMONI (eds.), *Nationalism and Jewish Politics: New Perspectives*, Merkaz Zalman Shazar Center and Tauber Institute, Jerusalem, 1996 [ebraico].

243 A. SHAPIRA, *Zionism and Political Messianism*, in EAD., *Walking towards the horizon*, Am Oved, Tel Aviv, 1989.

244 Vedi: J. REINHARZ; A. SHAPIRA (eds.), *Essential Papers on Zionism*, op. cit.

245 E. LUZ, *Paralles meet: Religion and Nationalism in early Zionist Movement*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988.

246 S. ALMOG, *Zionism and History: The Rise of a new Jewish Consciousness*, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1987.

247 S. ALMOG, *Messianismo come una sfida al sionismo*, in Z. BARAS (ed.), *Messianism and Eschatology*, The Zalman Shazar Center, Jerusalem, 1984, pp. 419-432. [ebraico]

Dalla veloce disamina appena svolta possiamo dunque constatare che tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, tra Stati Uniti e Israele si formarono una serie di studiosi, le cui ricerche si indirizzarono attorno ai rapporti tra sionismo e religione. Non sorprende dunque che gli studiosi appena citati si trovarono a collaborare assieme in occasione di pubblicazioni o convegni. L'esempio più evidente è offerto dal convegno *Zionsim and Religion*, tenutosi presso la Brandeis University nel 1990 e organizzato dai professori Reinhartz, Shapira e Almog. I contributi presentati al convegno vennero poi raccolti e pubblicati in ebraico nel 1994 presso il *Zalman Shazar Center for Jewish History*, che contribuì successivamente anche all'edizione inglese uscita presso la Brandeis University Press²⁴⁸. Dobbiamo, infine, segnalare che dietro i lavori di tali autori e la loro pubblicazione giocò molto l'interesse del centro studi *The Zalman Shazar Center*. L'istituto, fondato nel 1973 dalla Società storica di Israele con l'appoggio del governo israeliano, in onore del terzo presidente dello stato (1963-1973), si dimostrò sempre molto attento e interessato alle ricerche svolte sulla convergenza tra sionismo e religione, contribuendo alla pubblicazione di numerosi articoli e lavori di studiosi israeliani inerenti tali tematiche.

Nel corso degli anni Novanta, accanto al contributo di Mendes-Flohr *The Dialectic of Secularization and Atheism in Modern Jewish Thought* (1992)²⁴⁹, vanno segnalati i lavori di Aviezer Ravitzky, il quale a lungo si interrogò sul rapporto tra la fondazione dello stato di Israele e la religione ebraica, seguendo le orme dell'amico Leibowitz e analizzando la questione attraverso l'ausilio di numerose fonti rabbiniche di primo Novecento. Egli è innanzitutto uno studioso di Maimonide e della filosofia ebraica medievale, addottoratosi nel 1978 all'università ebraica di Gerusalemme, dove dal 1989 è professore di filosofia ebraica. Fondatore del movimento *Memad*, Ravitzky è tra i più eminenti esponenti della sinistra religiosa pacifista in Israele. Da qui derivano i suoi interessi sul rapporto tra sionismo e religione, sul pensiero politico ebraico contemporaneo e sul messianismo. Il suo principale

248 S. ALMOG, J. REINHARZ, A. SHAPIRA (eds), *Zionut vedat*, Merkaz Zalman Shazar and Tauber Institute, Jerusalem, 1993; in inglese *Zionism and Religion*, University Press of New England, Hanover and London, 1998. Segnaliamo inoltre altri due convegni importanti tenutisi sempre negli Stati Uniti in questo stesso periodo. Trattasi di *New Perspectives on Israeli History: The Early Years of the State* tenutosi presso la Lehigh University nel maggio 1990. In tale occasione partecipò Myron J. Aronoff con un contributo dal titolo *Myth, Symbols and Rituals in the Emerging of the State*, in L. SILBERSTEIN (ed.), *New Perspectives on Israeli History: The Early Years of the State*, New York University Press, New York-London, 1991, pp. 175-92. L'altro interessante convegno si tenne invece l'anno successivo, dal titolo *Chosen People Themes in Western Nationalist Movements, 1880-1920*, (June 13-16, 1991), venne organizzato dalla Harvard Divinity School e dal German Historical Institute. In tale occasione partecipò invece Paul Mendes-Flohr con un intervento dal titolo *The Chosen people concept and Zionism*.

249 P. MENDES-FLOHR, *The Dialectic of Secularization and Atheism in Modern Jewish Thought*, in M. MICHELETTI, A. SAVIGNANO (a cura di), *Ateismo e società. Atti del IX Convegno internazionale di Studi di Filosofia della Religione*, Editrice Benucci, Perugia 1992, vol. I, pp. 167-98.

lavoro, pubblicato in diverse lingue, è *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (1993)²⁵⁰. Avvalendosi degli studi di Katz sulla secolarizzazione, di Mendes-Florh, di Salmon e di molti altri, egli ricostruì le posizioni dei principali rabbini degli inizi del Novecento, alcuni contrari al sionismo, altri meno, altri ancora favorevoli. In tal modo Ravitzky si interrogò sulla natura dello stato israeliano e su come dover interpretare il “ritorno a Sion” promosso e raggiunto dal sionismo in relazione alla tradizione religiosa ebraica. La sua ricerca, debitrice della sua formazione filosofica e dell'attenzione per la dimensione religiosa ebraica, permette così di completare il quadro relativo alla secolarizzazione del materiale teologico in categorie politiche. Inoltre, la sua disamina delle critiche al sionismo provenienti dagli ambienti rabbinici di inizio Novecento certifica ulteriormente l'avvenuto processo attraverso il quale il movimento sionista si costituì in qualità di religione secolare.

Riguardo al rapporto tra sionismo e messianismo, Ravitzky avanzò alcune interessanti osservazioni, evidenziando da un lato la convergenza tra i due discorsi e dall'altro la necessità di una loro separazione, avvallata da entrambe le parti in causa. Sia i difensori della religione, che i promotori della politica sionista dimostrarono di avere la convenienza a «frapporre un'alta parete divisoria fra sionismo e messianismo»²⁵¹. Ravitzky riconosceva così tanto le ragioni della religione, quanto quelle della politica: se i religiosi cercarono di proteggere il messianismo dal sionismo, i sionisti fecero esattamente l'opposto. Le reticenze e le disgiunzioni operate, anche da parte di studiosi importanti come Katz, Talmon, Mosse, risiedono nell'ambivalenza costitutiva tra dimensione laica e quella religiosa sulla quale si fondò lo stato di Israele. A stato fondato, una separazione tra le due sfere sarebbe stata auspicata da molti, tuttavia, Ravitzky si chiedeva se, stando così le cose, essa fosse stata possibile: «era forse possibile recidere del tutto, nella coscienza degli ebrei credenti, il

250 A. RAVITZKY, *Kets ha-meguleh u-medinat ha-Yehudim*, Am Oved, Tel Aviv, 1993 [ebraico]; tr. ingl. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1996; tr. it. *La fine svelata e lo stato degli ebrei: messianismo, sionismo e radicalismo religioso ebraico*, Marietti, Genova, 2007. Segnaliamo che a seguito di tale studio, Ravitzky continuò a interessarsi a tali questioni, come dimostrano una serie di pubblicazioni successive, uscite presso l'Israel Democracy Institute, un centro di studi in cui per diversi anni egli fu a capo dei progetti di ricerca incentrati sulle relazioni tra religione e politica in Israele. Tra i suoi contributi in ebraico ricordiamo: A. RAVITZKY, *Religione e stato nel pensiero ebraico*, Israel Institute for Democracy, Jerusalem, 1998 [ebraico]; ID., *Potrebbe esserci una teocrazia in Israele?*, Israel Institute for Democracy, Jerusalem, 2004 [ebraico]. Inoltre ricordiamo un recente volume uscito in suo onore: B. BROWN, M. LORBERBAUM, A. ROSENAK, Y. Z. STERN (eds.), *Religion and Politics in Jewish Thought. Essays in Honor of Avietzer Ravitzky*, The Israel Democracy Institute and The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem, 2012 [ebraico].

251 RAVITZKY, *La fine svelata e lo stato degli ebrei*, p. 51.

legame fra l'attività storica e la speranza meta-storica?»²⁵². Sull'impossibilità di recidere del tutto i nessi tra religione e politica l'autore si esprimeva chiaramente, riconoscendo l'interdipendenza tra i due discorsi presente nel sionismo, fin dalle sue origini²⁵³.

Più recentemente si sono moltiplicate le ricerche e gli studi incentrati sul rapporto tra sionismo e religione, anche al di fuori di Israele e degli Stati Uniti, come dimostrano i lavori del professore di storia contemporanea Yakov M. Rabkin (2004) dell'Università di Montreal in Canada, vicino alle tesi di Ravitzky e quelli della studiosa britannica Jacqueline Rose²⁵⁴ (2005), docente di letteratura presso la Birkbeck University of London che recuperò alcune riflessioni significative di Arendt. Accanto ad essi, parallelamente sono proseguiti gli studi negli Stati Uniti, pensiamo all'interessante contributo di Sultan Tepe (2008) e in Israele con le ricerche sul pensiero teologico politico sionista di David Ohana (2010).

Per concludere, vorremo ancora fornire alcune considerazioni che emergono da questi ultimi studi citati. Per quel che concerne il suo agile libro *The question of Zion* (2005), la studiosa britannica Jacqueline Rose parla esplicitamente del sionismo nei termini di un nuovo messianismo, riconoscendo la convergenza in esso avvenuta tra nazionalismo e religione.

Con la nascita di Israele, il nazionalismo è diventato il *nuovo messianismo* – l'aura del sacro, con tutta la sua gloria e tribolazioni, è passata allo stato. Israele non è l'unica nazione a credere nella sacralità del suo mandato. Nè tutti i suoi cittadini credono nell'autorizzazione divina della nazione. Proprio per questa ragione, a mio avviso, Israele ci offre qualcosa di una drammatica risonanza per la riflessione sul nazionalismo nel mondo moderno: *una nazione indossa, a volte opponendosi* – ma spesso non riuscendoci – *il mantello di Dio*. Nel corso della lenta crescita del Sionismo come spirito e come idea, il messianismo ha gettato la sua superna luce sulla nascita di Israele, lambendo i bordi del suo pensiero²⁵⁵.

Debitrice delle tesi della filosofa Hannah Arendt, a cui si richiama espressamente, Rose

252 Ivi, p. 53.

253 « Il sionismo non opera nel vuoto dal punto di vista religioso e non si muove in ambiti neutrali dal punto di vista della speranza messianica. Il sionismo invitò gli ebrei alla *'aliyah* alla Terra d'Israele, come il messianismo prometteva la *shivat Tzion* (ritorno a Sion) e il *kibbutz ha-galuyot* (il raduno degli esiliati). Il sionismo cercò di ottenere l'indipendenza politica per il popolo ebraico, e il messianismo attendeva la liberazione d'Israele dal *shi'bud malkhuyot* (la schiavitù dei regni)» (ivi, p. 54).

254 J. ROSE, *The question of Zion*, Princeton University Press, Princeton, 2005.

255 Ivi, p. 8. Il corsivo è nostro. Segnaliamo inoltre l'ultima più recente pubblicazione di Rose su temi affini: J. ROSE, *Proust among the nations: from Dreyfus to the Middle East*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2011.

giunge ad individuare tale convergenza non a seguito della fondazione dello Stato di Israele (come gli studi e l'interesse storico sviluppatosi attorno alla politica di Ben-Gurion lascerebbero intendere), ma ben più indietro, risalendo fino a *Rom und Jerusalem* (1862) di Moses Hess e a *Der Judenstaat* (1896) di Theodor Herzl²⁵⁶.

Spostandoci oltre oceano, negli Stati Uniti, degno di segnalazione è il lavoro comparatistico della giovane studiosa in scienze politiche Sultan Tepe dal titolo *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey* (2008)²⁵⁷. Concentratasi nei suoi studi sul rapporto tra religione e politica nel contesto medio-orientale, con particolare riguardo per la Turchia, Tepe ha analizzato nel suo studio la sacralizzazione della politica in relazione ai processi di formazione delle ideologie nazionalistiche come il sionismo e il kemalismo, le quali, a seguito dalla disgregazione dell'Impero Ottomano, hanno determinato nel corso del Novecento la formazione dello stato israeliano e turco. A detta dell'autrice, in entrambi i paesi il ruolo della religione ha giocato un ruolo centrale nei processi di costruzione nazionale²⁵⁸. Ricollegandosi al concetto weberiano di disincantamento del mondo, Tepe interpreta la secolarizzazione nei termini di un duplice processo: «interna secolarizzazione del religioso e sacralizzazione del secolare»²⁵⁹, un'interpretazione che è stata recentemente ripresa in un articolo dallo storico canadese Rabkin (2012). Secondo Tepe, questo duplice processo comporta da un lato l'assegnazione di un significato religioso a concetti politici, dall'altro determina inevitabilmente una riconfigurazione di alcuni termini religiosi sulla base delle nuove idee secolari²⁶⁰. A questo punto, però, l'autrice introduce un'importante distinzione tra le passate religioni politiche, come il fascismo, e le istituzioni politiche contemporanee che si avvalgono di simili processi. Scrive l'autrice: «di primaria importanza sono le idee religiose che giustificano la sacralizzazione, non le istituzioni. Tuttavia, uno stato sacralizzato non diventa la fonte ultima dell'autorità, come nel fascismo, ma semplicemente un'istituzione che serve una causa religiosa»²⁶¹. In questo modo, lo stato sacralizzato deve in una certa misura rispettare il significato religioso di cui si

256 «Il sionismo allora può essere visto come il primo movimento a raccogliere – ancor più, a far resuscitare – il motivo abbandonato. In *Roma e Gerusalemme*, che precede l'epocale opuscolo di Herzl *Der Judenstaat* – *Lo stato ebraico* o *Lo stato degli ebrei* – ben più di trent'anni, Moses Hess, socialista, proto-sionista acclama il messianismo come specifico contributo ebraico alla cultura mondiale: "il momento dell'eterna ricerca, il momento del perenne fermento" senza il quale gli ebrei sarebbero "alla stregua di fantasmi", "incapaci di vivere o di essere rianimati"» (ROSE, *The question of Zion*, p. 10).

257 S. TEPE, *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, Stanford University Press, Stanford, 2008.

258 Ivi, p. 72.

259 Ivi, p. 55.

260 *Ibid.*

261 *Ibid.*

ammanta. La sacralizzazione funziona, dunque, come un freno verso possibili degenerazioni autoritarie, poiché rimane tale a patto che lo stato si conformi alla sua missione redentrice.

Sempre nel corso di questi ultimi anni in Israele troviamo un altro studioso che recentemente si è occupato del rapporto tra sionismo e messianismo, analizzando il caso israeliano attraverso la categoria di «teologia politica». Trattasi di David Ohana, addottoratosi nel 1989 all'università ebraica di Gerusalemme e debitore verso i lavori dello storico Jacob Talmon, come egli stesso riconosce in alcuni suoi contributi²⁶². A partire dagli anni Duemila egli si è dedicato alle relazioni tra sionismo e messianismo, proseguendo lungo gli studi avviati negli anni Ottanta da Charles Liebman e Eliezer Don-Yehiya in merito alla formazione di una religione civile durante il governo di Ben-Gurion, in relazione alla sua nozione di *mamlachtiut* (statalismo). Ohana pubblicò alcuni lavori in ebraico sull'argomento fino a giungere agli studi più recenti usciti in inglese, come *Political Theologies in The Holy Land* (2010), *Modernism and Zionism* (2011) e *The Origins of Israeli Mythology* (2012)²⁶³.

Se le critiche di Rose (2005), di Tepe (2008) e di Ohana (2010) si focalizzano maggiormente sugli aspetti politici e ideologici del sionismo, riconoscendone il carattere di religione secolare e la sua intrinseca teologia politica, i recenti studi sulle radici religiose dell'ideologia sionista del professor Yakov M. Rabkin si attestano invece su posizioni analoghe a quelle dello studioso israeliano Aviezer Ravitzky, concentrandosi dunque sulle ricadute della convergenza tra religione e politica nella religione ebraica. Tali riflessioni, al centro del suo volume *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme* (2004)²⁶⁴, vengono più recentemente riprese e sviluppate nell'articolo *Religious Roots of a Political Ideology: Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism* (2012)²⁶⁵. In questo contributo Rabkin ha il merito di inserire il sionismo all'interno dei processi di

262 D. OHANA, *J.L. Talmon and the Dialectic of Secular Messianism*, in ID. (ed.), *The Riddle of the Present and the Cunning of History*, Bialik Institute, Jerusalem, 2000; ID., *J.L. Talmon, Gershom Scholem and The Price of Messianism*, «History of European Ideas» – Special Issue: «Jacob Talmon and Totalitarianism Today: Legacy and Revision» n. 2 (2008).

263 OHANA, *Political Theologies in The Holy Land – Israeli Messianism and its Critics*, op. cit.; ID., *Modernism and Zionism*, Palgrave-Macmillan, New York, 2011; ID., *The Origins of Israeli Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012. In merito ai suoi precedenti lavori in ebraico, vedi: ID., *Messianism and Mamlachtiut: Ben Gurion and the Intellectuals between political vision and political theology*, Ben-Gurion Research Institute, Sde Boker, 2003 [ebraico]; ID., *Secular Messianism as Political Theology – The case of Ben-Gurion*, in C. SCHMITT, E. SHENFELD (eds.), *Jewish Modernity and Political Theology*, The Vaan Leer Jerusalem Institute, Tel Aviv, 2008, pp. 204-25 [ebraico].

264 Y.M. RABKIN, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Presses de l'université Laval, Québec, 2004; tr. it. ID., *Una minaccia interna. Storia dell'opposizione ebraica al sionismo*, Ombre corte, Verona, 2005.

265 Y.M. RABKIN, *Religious Roots of a Political Ideology: Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism*, «Mediterranean Review» n. 1 (2012), pp. 75-100.

secolarizzazione che hanno interessato la modernità europea. Egli è interessato a sottolineare soprattutto il carattere di rottura del sionismo con la tradizione ebraica, ricordando l'estraneità dell'ebraismo rabbinico a forzare un ritorno nell'antica patria ancestrale²⁶⁶. Tale passaggio è necessario all'autore che sostiene la tesi secondo cui il sionismo non sarebbe stato l'esito di una secolarizzazione dell'ebraismo, quanto piuttosto di una secolarizzazione della religione cristiana, per la precisione, del protestantesimo: «se c'è stata una religione che ha ispirato il sionismo politico, essa fu il protestantesimo, piuttosto che l'ebraismo»²⁶⁷. Un'interpretazione che sembra voler preservare la tradizione religiosa ebraica dalla contaminazione con la secolarizzazione, che ha prodotto il sionismo, un movimento fortemente inviso e criticato dall'autore nel suo articolo. Tuttavia, per quanto poco oggettiva, tale posizione permette a Rabkin di riconoscere al sionismo di aver sfruttato per i propri scopi politici la religione, determinando in tal modo un duplice processo di «sacralizzazione del secolare» e di «secolarizzazione del sacro»²⁶⁸.

Questa distinzione di Rabkin, debitrice dello studio di Tepe, ma anche vicina a Liebman e Don-Yehiya (1983), richiama il discorso analogo svolto dallo storico Paolo Prodi in molti suoi contributi in merito al rapporto tra cristianesimo e secolarizzazione nell'Europa moderna. Anche per Prodi, in *Profezia vs utopia* (2013) il processo di secolarizzazione nelle società europee cristiane produsse un duplice movimento: la secolarizzazione della profezia in utopia politica e la sacralizzazione dell'utopia²⁶⁹. Come testimoniano gli studi analizzati sulla secolarizzazione ebraica in relazione al sionismo possiamo allora individuare un tratto comune a ogni processo di secolarizzazione. Con una sola, ma sostanziale differenza: la secolarizzazione ebraica fu un processo che si sviluppò storicamente in maniera molto più rapida, come già notato dallo storico Baron. I recenti studi, forse perché critici, forse perché maggiormente distaccati dal coinvolgimento nell'esperimento sionista, permettono di cogliere anche nella politica israeliana la trasposizione del linguaggio profetico e messianico all'interno del nuovo linguaggio politico, tratto tipico di tutte le religioni secolari del

266 Ivi, p. 80.

267 Ivi, p. 95.

268 «Due processi concomitanti si sono sviluppati fin dalle origini del sionismo: la sacralizzazione del secolare e la secolarizzazione del sacro, ovvero “l'assegnazione di un significato religioso a idee secolari, trattandole in questo modo come sacre” e la ridefinizione dei concetti religiosi “in accordo con le idee secolari”» (Ivi, p. 86). Qui Rabkin cita il lavoro della studiosa Tepe (S. TEPE, *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, op. cit.).

269 «Ciò che si è detto sull'utopia presuppone quindi non un semplice processo di secolarizzazione a senso unico (dalla profezia all'utopia), ma una sua sacralizzazione ovvero un suo innesto in religioni che si staccano dalla “cristianità” tradizionale per nuovi mondi» (P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 16).

Novecento. Anche in tal caso una precisa utopia politica, quella messianica, tornò a fondersi, per dirla con Prodi, dopo secoli di laica presa di distanza, con il profetismo, per divenire l'ideologia portante di un processo rivoluzionario, mirante a fondare una nuova era e un nuovo regno²⁷⁰.

270 Ivi, p. 19.

II. AMORE PER LA SCIENZA E AMORE PER LA LINGUA:

I DUE VOLTI DELLA SECOLARIZZAZIONE EBRAICA

Partendo da una breve rassegna della prima storiografia sionista, da Nahum Sokolow (1859-1936), Adolph Bohm (1873-1941) fino a Ben-Zion Dinur (1884-1973)¹, in *The Forerunners of Zionism* (1978)², Jacob Katz si pose il problema di individuare chi fossero i precursori del sionismo, cercando così di fissare gli inizi del nazionalismo ebraico. Egli riprese alcune tesi di Dinur, per sostenere che il periodo dei precursori del sionismo «andava determinato sulla base della relazione tra secolarizzazione e movimento di rinascita nazionale»³. Analizzare la nascita della storia del sionismo in relazione alla secolarizzazione condusse Katz a superare l'idea della classica contrapposizione tra Haskalah e sionismo, facendo emergere invece l'affinità tra i due movimenti, mai ben vista da un'ottica sionista. A partire da ciò Katz sosteneva che i primi embrionali barlumi del nascente nazionalismo dovevano essere fatti risalire all'epoca dell'illuminismo, nonostante esso fosse stato solitamente interpretato «come l'antitesi del movimento nazionalistico»⁴. Partendo da tale considerazione, lo storico individuò una linea di sviluppo tra illuminismo e sionismo molto interessante e poco seguita: quella letteraria. Secondo Katz, studiare la nascita del sionismo in relazione alla secolarizzazione ebraica portava a trovare i primi embrionali sentimenti di amore verso Sion in quelle correnti impegnate a rivitalizzare la lingua ebraica in ambito letterario. Qui lo storico, pur non perseguendo fin in fondo tale intuizione, ebbe il merito di indicare una possibile linea di ricerca che «dalla rinascita della lingua» condusse «a una secolare concezione dell'entità nazionale ebraica e alle sue potenzialità culturali e politiche»⁵. Recentemente lo studioso Stanislawski ha ribadito queste posizioni sull'evoluzione interna alla storia ebraica tra Haskalah e sionismo, ma mettendo in discussione l'idea stessa dei precursori del movimento politico, prima della sua fondazione. Il sionismo, scrive Stanislawski, «non ebbe alcun precursore, ma fu il risultato di uno sviluppo interno

1 I lavori storiografici sionisti, citati da Katz, sono: N. SOKOLOW, *History of Zionism: 1600-1918*, Longmans, Green & Co., London, 1919; A. BOHM, *Die Zionistische Bewegung. Eine kurze Darstellung ihrer Entwicklung*, Weltverlag, Berlin, 1921; B. Z. DINUR, *Mevasrei ha-Zioniut*, 1939.

2 J. KATZ, *The Forerunners of Zionism*, «The Jerusalem Quarterly», n. 1 (1978), pp. 10-21; raccolto poi in ID., *Jewish emancipation and self-emancipation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1986, pp. 104-30. Più recentemente il testo è stato incluso nella raccolta antologica, curata da Jehuda Reinharz e Anita Shapira: J. REINHARZ A. SHAPIRA (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York University Press, New York, 1996, pp. 33-45. Le citazioni utilizzate provengono dall'edizione inglese del 1986.

3 KATZ, *The Forerunners of Zionism*, p. 106.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

all'Illuminismo ebraico, noto come Haskalah»⁶.

Recuperando tali letture, seguiremo nei due prossimi capitoli questa linea di ricerca che trova un chiaro riscontro nelle fonti letterarie ebraiche di secondo Ottocento, confermando dunque che sulla strada della secolarizzazione la politica venne anticipata dalla poesia e dalla letteratura. Come emergerà dalla disamina delle fonti qui analizzate, la nascita di una moderna letteratura ebraica promosse una prima laicizzazione del materiale biblico ebraico, secolarizzando a fini letterari e poetici alcuni contenuti religiosi della tradizione. Da questo processo ne derivò il debito contratto dal nascente nazionalismo nei confronti della nuova letteratura ebraica. Essa, infatti, testimoniava il progressivo distacco dagli ambienti del mondo tradizionale, mirava alla riscoperta e alla laicizzazione della lingua ebraica, per dissociarla dalla liturgia e farne così una lingua nuova e moderna. Sulla stessa strada si mosse il sionismo, solo con intenti dichiaratamente politici e non meramente culturali.

In base allo spoglio delle prime fonti ebraiche e sioniste di fine Ottocento, la rinascita della letteratura ebraica moderna e la questione della lingua ad essa correlata costituirono un importante momento di passaggio nella storia che dall'emancipazione ebraica condusse al sionismo. La rinascita letteraria, figlia della Haskalah, continuò sulla strada aperta dai processi di emancipazione, rispondendo all'esigenza di attualizzazione della vita e del pensiero collettivi ebraici. Ma, specialmente nel trapianto della Haskalah nei territori russi e dell'Europa centro-orientale, gli ebrei si comportarono diversamente dai maskilim tedeschi: anziché rimuovere qualsivoglia riferimento al passato nazionale biblico e al messianismo, secondo quanto stabilito in pieno Ottocento dai congressi rabbinici dell'ebraismo riformato, i maskilim orientali, meno emancipati e ancora molto legati alla tradizione religiosa⁷, ricercarono un accordo tra pensiero moderno occidentale e tradizione religiosa ebraica, senza sacrificare così la componente etnico-nazionale. In tal senso, l'idea messianica non venne rimossa dai loro discorsi, ma subì una laicizzazione che assunse l'aspetto di un nostalgico amore per Sion, in linea con il romanticismo dell'epoca. Presi all'interno di tale processo storico, i maskilim galiziani e russi – definiti dai primi sionisti degli «umanisti» – tentarono di attuare una sintesi impossibile tra quell'amore per la scienza e l'amore per Sion, dando così vita a quel fenomeno di «Haskalah nazionale», così etichettato da Shmuel Feiner⁸.

Specialmente attraverso la promozione di una nuova letteratura in ebraico e di riviste ad

6 M. STANISLAWSKI, *Zionism. A very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2017, p. 13.

7 Pensiamo solo alla nascita del movimento hassidico e alla diffusione dell'ortodossia ebraica in questi territori.

8 S. FEINER, *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Historical Consciousness*. The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2002.

essa dedicate, come vedremo nel corso del capitolo, tali maskilim promossero una prima secolarizzazione dell'idea messianica, traslando il biblico pianto per la perdita Sion (Salmo 137) in un vago sentimento di *amore verso Sion*⁹. Letteratura con i suoi autori favorì quel decisivo distacco dalla religione nel segno di una “discontinuità nella continuità”, traslando il pianto per Sion in un laico amore e senso di appartenenza a Sion, fornendo vocaboli, visioni e concetti alle future classi dirigenti sioniste, ai futuri motti messianici secolarizzati e all'ideologia nazionalista. Quello che si discusse nelle piccole cerchie ebraiche di intellettuali, pensatori, letterati ed editori tra gli anni Settanta e Ottanta nei territori dell'Impero asburgico e russo, sul finire del secolo, sotto la pressione degli eventi storici e precluse altre strade, venne tradotto dalle nuove generazioni di ebrei, sempre più partecipi alla vita civile e sociale, in un progetto politico di fondazione di uno stato ebraico che diventò il perno centrale del nascente movimento sionista. Pur senza volerlo, dunque, questa prima secolarizzazione letteraria dell'idea messianica sembra aver gettato le basi su cui poi il sionismo, una volta sorto, si sviluppò, recuperando l'idea messianica laicizzata nella letteratura e sfruttandola quale concetto-forza centrale della nascente ideologia. A partire così da questo amore per Sion poté successivamente prendere forma il desiderio sionista di ritornare a Sion. Il trapasso dalla nascita della letteratura moderna all'«utopico ritorno a Sion» fu dunque una questione di tempo e di luogo.

Lungi dall'essere un fenomeno geograficamente omogeneo, il senso di appartenenza e il sentimento nazionale ebraico erano stati rigettati dall'ebraismo riformato tedesco, così come dalle comunità francesi che promossero la sintesi tra ideali rivoluzionari e assimilazione¹⁰. Nei vari paesi europei occidentali gli ebrei assimilati abbracciarono il patriottismo dei rispettivi paesi. Diversamente avvenne nell'Europa centro-orientale, in cui risiedeva la maggioranza della popolazione ebraica dell'epoca. Come scrisse lo storico Walter Laqueur, l'illuminismo ebraico condusse gli ebrei tedeschi, francesi, italiani all'assimilazione culturale e politica. Così non avvenne nel contesto dell'Europa orientale, dove risiedevano milioni e milioni di ebrei, ancora fortemente legati alle tradizioni religiose¹¹. Esiti differenti furono dovuti tanto a motivazioni esterne al mondo ebraico (il contesto storico-politico dell'impero asburgico o di quello zarista), quanto interne (l'assetto economico, sociale e culturale degli

9 Riprendiamo l'espressione “amore per Sion” dal titolo del romanzo in ebraico di Abraham Mapu, *Ahavat Sion* [L'amore di Sion], edito a Vilna nel 1853 (A. MAPU, *Avahat Tsiyon*, Rom, Vilna, 1853), che conobbe all'epoca un notevole successo. Il romanzo fu tradotto in ladino (1880), in yiddish (1902¹; 1907²), in francese (1937).

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

11 W. LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, vol. I, Gallimard, Paris, 1994, p. 103.

ebrei e delle loro comunità). Diversamente dal contesto politico tedesco, francese o italiano, in cui vigeva un forte spirito patriottico, strettamente connesso ai processi di formazione dei nazionalismi dell'epoca, nell'impero austroungarico, ad esempio, stava avvenendo un processo opposto: si stava profilando una lenta disgregazione e un indebolimento del potere centrale, in favore di un crescente rafforzamento delle autonomie regionali e dei sentimenti nazionalistici locali, come quello ungherese e quello polacco. Un discorso analogo può essere fatto per l'impero zarista e l'impero ottomano, in cui la presenza di molteplici gruppi etnico-nazionali rendeva difficile l'identificazione con lingua e cultura del luogo. Secondo Ben Halpern e Jehuda Reinharz, in tali contesti multietnici scegliere per gli ebrei una lingua rispetto a un'altra, seguendo la strada dell'emancipazione, avrebbe conseguentemente suscitato i malumori degli altri gruppi etnici vicini: alcuni intellettuali e aspiranti borghesi lo fecero comunque. Scelsero una di queste opzioni linguistico-culturali con cui assimilarsi e ne pagarono in certi casi le conseguenze¹². Per Halpern e Reinharz, si trattò di un vero e proprio dilemma, specialmente per gli ebrei orientali, i quali si trovarono distanti tanto dalle minoranze di polacchi, lituani e ucraini, quanto dalla popolazione russa.

Fu proprio a causa di questo differente contesto politico-sociale tra Europa occidentale e quella orientale che gli ideali dell'illuminismo ebraico e dell'emancipazione ebbero un impatto diverso. Se la strada intrapresa da maskilim occidentali e dai rabbini riformatori tedeschi a inizio Ottocento mirò a una sostanziale assimilazione ebraica nei paesi in cui gli ebrei risiedevano, adattando culti e usanze tradizionali alle nuove esigenze del tempo¹³, nell'Europa centro-orientale, pur aprendosi alla modernità illuminista, le varie comunità si orientarono invece verso una ricostruzione identitaria collettiva, definendosi non solo come aggregazioni confessionali, ma anche in termini nazionali, politici o etnici. In tal senso, pur perseguendo gli stessi ideali illuministi, le élite intellettuali ebraiche orientali finirono per elaborare una risposta più moderata alla secolarizzazione, in quanto non rigettarono il sentimento nazionale ebraico, come invece avvenne in paesi come la Germania, la Francia, l'Italia. Nell'Europa centro-orientale la situazione politica, determinata dalla presenza di entità imperiali multietniche, era notevolmente differente. Motivo per cui i maskilim non

12 B. HALPERN, J. REINHARZ, *Zionism and the Creation of a new Society*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 13.

13 Scrive Mosse: «il patriottismo era una realtà dell'epoca e la religiosità ebraica doveva assimilarlo con gli altri elementi laici di cui abbiamo parlato, a spese di una continuità della liturgia e del pensiero religioso. Il tentativo di modificare, in un presente utilizzabile, una fede che si supponeva essere eterna, era destinato a colpire il cuore della religiosità tradizionale» (G.L. MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, in ID., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze, 1991 p. 35).

trovarono alcun patriottismo abbastanza solido a cui aggrapparsi e su cui rifondare la loro identità collettiva. Questo creò col tempo un vuoto di partecipazione e di rappresentanza, percepito soprattutto dall'élite ebraica emancipata e interessata a intervenire attivamente nella vita sociale del paese¹⁴. Fu così che, giunto nel contesto dell'Europa centro-orientale, l'amore per la scienza e lo studio storico-critico, tipici della *Wissenschaft des Judentum*, si incontrarono con il persistere di un «amore per Sion», dando vita a una serie di imprese letterarie, operazioni poetiche e traduzioni, che contribuirono a forgiare un rinnovato immaginario collettivo. Tali fermenti intellettuali furono il sintomo delle aspirazioni e della volontà di partecipazione della nascente élite ebraica, sempre più distante dalla religione, sempre più vicina alla società in cui viveva e di cui voleva sentirsi parte integrante. Tali aspirazioni si tradussero solo in un secondo momento in teoria politica. Solo quando l'antisemitismo infranse le speranze emancipatrici di questa nuova intelligenza ebraica, gli ebrei dovettero ricercare altre vie per poter realizzare i loro progetti, non necessariamente politiche.

Questa fu la specifica «situazione strutturale» dell'epoca e le caratteristiche della nuova classe intellettuale ebraica emancipata, diversificata tra ovest ed est europeo, che tanto contribuì prima a rinvigorire una letteratura e una lingua ebraica moderna, quanto poi a fondare un inedito movimento politico¹⁵. In tal senso, le visioni contenute nelle utopie di Sion che analizzeremo nella seconda parte del presente lavoro, così come la produzione letteraria ottocentesca in lingua ebraica – di cui faremo solo qualche accenno necessario alla nostra ricostruzione – rappresentarono un momento decisivo della secolarizzazione ebraica. Rientrano pienamente in siffatto processo, ben prima del caso un po' isolato di *Rom und Jerusalem* (1862) di Moses Hess (1812-1875), la nascita della *Wissenschaft des Judentums*,

14 Anche Nahum Slouschz nel suo lavoro indicava una certa incertezza diffusa tra le masse ebraiche dell'epoca, poco inclini ai cambiamenti. Secondo lui, l'emancipazione promossa da Giuseppe II non venne accolta bene dalle masse ebraiche polacche, le quali, contrarie a tutti i cambiamenti, «non accordavano alcun credito alle promesse di migliorare la loro situazione che le autorità facevano». Terrorizzati da tale situazione, a detta di Slouschz, essi finirono nelle braccia dell'ortodossia (N. SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, Société nouvelle de librairie et d'édition G. Bellais, Paris, 1903, p. 38).

15 Secondo gli studi del sociologo ungherese di origini ebraiche, Karl Mannheim (1893-1947), il quale ragionava sul rapporto tra pensiero utopico e ideologia nel suo testo forse più noto *Ideologie und Utopie* (1929), qualsivoglia nuovo movimento politico e ideologico per nascere e svilupparsi doveva partire dal discorso condiviso e maturato in seno a un'intelligenza (K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1985). Non era pensabile che singoli individui fossero in grado di elaborare una concezione del mondo, una *Weltanschauung*, procedendo dai soli dati della loro esperienza. Per Mannheim era decisivo individuare «la situazione strutturale di quel gruppo sociale che in un dato momento storico» (ivi, p. 204) esprimeva la necessità di un'istanza di cambiamento. Un'istanza che il sociologo non esitava a chiamare *utopica*.

la scuola storica ebraico-tedesca e l'ebraismo riformato. Furono infatti tali classi intellettuali a porsi per prime di fronte al «cambiamento dei tempi» (shinui ha-Ittim), determinato dall'emancipazione e dall'acquisizione della cittadinanza per gli ebrei. Tuttavia, come dicevamo, la trasposizione dei nuovi valori culturali e sociali, promossi dalla *Wissenschaft des Judentums*, assunse una diversa coloritura nei territori dell'Europa centro-orientale, specialmente attraverso la scuola galiziana e il recupero della tradizione illuminista dei *me'assefim* [i collezionisti]. Se nel mondo ebraico-tedesco la lingua ebraica venne progressivamente soppiantata per il tedesco, la Haskalah galizia e russa, invece, la recuperò, trasformandola in una lingua laicizzata, destinata alla letteratura e alla poesia. L'amore per la lingua, liberata così dal suo stretto contesto religioso, crebbe di pari passo con quell'amore per Sion e quel senso di appartenenza alle proprie passate tradizioni che si riversò in tale letteratura. Come vedremo, dalla fondazione delle prime riviste letterarie in ebraico si giunse alla pubblicazione dei primi romanzi e delle prime poesie in una nuova lingua ebraica secolarizzata. Senza tali passaggi decisivi, senza cioè la fioritura di una moderna lingua e letteratura ebraica, probabilmente non si sarebbe mai giunti alla fondazione delle prime riviste viennesi di carattere politico, come «Ha-Shahar» (1868-1884) di Peretz Smolenskin (1842-1885) e «Selbst-Emancipation» (1882-1893) di Nathan Birnbaum (1864-1937), il primo giornale nazionalista ebraico in lingua tedesca. Con il giornale di Birnbaum si sancì un momento determinante e fondativo per la successiva storia del sionismo: la convergenza tra il nazionalismo europeo di derivazione occidentale, assimilato dai giovani ebrei emancipati, e il sentimento nazionale ebraico di matrice orientale, coltivato dalle élite galiziane e russe. Solo grazie a questa convergenza tra le ragioni politiche dell'ovest e i sentimenti letterari dell'est, resa possibile dall'ingente emigrazione ebraica dall'Europa orientale a quella occidentale, i desideri delle classi intellettuali ebraiche verso una possibile assimilazione, vanificati dall'antisemitismo, si tradussero nell'idea e nella ricerca di un'«auto-emancipazione» nazionale, dove cioè il nazionalismo fungesse da utile strumento per raggiungere da sé quell'incompiuta promessa europea di emancipazione sociale e politica. Soltanto, dunque, dalla sintesi tra le diverse risposte alla secolarizzazione, elaborate dall'ebraismo occidentale e da quello orientale, si poté passare dall'*Erbauung* morale e civile, prospettata dai riformatori e dalla *Wissenschaft* a inizio Ottocento, a un'*edificazione* politica e sociale, promessa con il ritorno a Sion.

1. AMORE PER LA SCIENZA E PATRIOTTISMO NELL'INTELLIGHENZIA EBRAICA DELL'EUROPA OCCIDENTALE

Senz'altro l'emancipazione fu una delle prerogative essenziali alla formazione di un'intelligenza ebraica secolarizzata sviluppatasi nel corso dell'Ottocento. Se, infatti, nel Settecento si ebbe una prima emancipazione, prettamente economica, nel secolo successivo a questa si aggiunse un'emancipazione civile, religiosa e culturale¹⁶. Furono questi gli ingredienti che contribuirono alla nascita di una moderna élite ebraica, nata inizialmente tra le classi di maskilim e di rabbini riformati. Dall'editto di Giuseppe II, *Toleranz-Patent* (1782) alla piena emancipazione degli ebrei francesi (1791) con la Rivoluzione e con Napoleone poi, nel corso dell'Ottocento furono molti gli Stati che riconobbero agli ebrei pari diritti di cittadinanza: Belgio (1830), Paesi Bassi (1834), Svizzera (1856), Regno Unito (1858), Italia (1861) e così via. Di certo non fu un processo facile e immediato, «nella maggioranza dei paesi europei fu ottenuta solo dopo lotte prolungate che costituirono un punto nodale della storia ebraica moderna nell'Europa del XIX secolo»¹⁷. Inoltre, come scrive Bruno Di Porto, l'interesse verso il mondo esterno e le scienze profane, nutrito dai giovani maskilim, «impensieriva gli ambienti rabbinici e tradizionalisti», tanto quanto preoccupavano le pressioni esterne che spingevano ad abbandonare le usanze ebraiche¹⁸. Infatti, ricordiamo che alla concessione dell'emancipazione e all'acquisizione della cittadinanza corrispose «la sollecitazione ad adeguarsi non solo al contesto giuridico dello Stato, ma anche ai costumi della società circostante»¹⁹. Non è nostro interesse qui occuparci nello specifico della storia di queste lotte per l'emancipazione. Va tuttavia tenuto presente un fatto: fu all'interno di tale contesto di trasformazione che una moderna élite ebraica poté formarsi a partire dagli ideali che diedero vita all'«ideologia dell'emancipazione»²⁰. Un'ideologia incarnata tanto nell'illuminismo europeo e nella Haskalah ebraica, quanto in quelle premesse teoriche che volevano rifondare la civiltà europea su criteri secolari e su un senso di appartenenza universalizzato, anziché comunitario²¹. Tale ideologia cosmopolita fu

16 J.I. ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna 1550-1750*, Il Mulino, Bologna, 1991.

17 S. N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, Donzelli, Milano, p. 103.

18 B. DI PORTO, *Il movimento di riforma nel contesto dell'ebraismo contemporaneo*, in L. Vaccaro (a cura di), *Storia religiosa degli ebrei di Europa*, Centro Ambrosiano, Milano, 2013, p. 269.

19 Ivi, p. 270. Ricorda inoltre Di Porto che «una delle norme introdotte per loro, al fine del riconoscimento dell'identità, fu l'assunzione dei cognomi, al posto dei tradizionali patronimici seguiti dai toponimi», come pure «la riduzione dell'autonomia delle comunità e dell'autorità interna ebraica, gestita conforme al sistema normativo dell'Halakhah» (*ibid.*).

20 D. SORKIN, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford University Press, New York, 1987.

21 EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, p. 102.

molto pervasiva, specialmente nel mondo ebraico-tedesco, fondando le premesse di quella «simbiosi ebraico-tedesca» a cui George Mosse e molti altri storici hanno dedicato pregevoli lavori. L'ideologia dell'emancipazione, secondo Sorkin, era la risultante di diversi aspetti tra loro correlati: il mito maturato intorno alla figura di Moses Mendelssohn, padre della Haskalah, l'idea di uno stato tutelare, una «visione lacrimosa della storia ebraica», secondo l'espressione di Salo Baron, e la configurazione dell'ebraismo come mera comunità confessionale²². Del resto, tutto ciò fu il prezzo imposto dall'emancipazione, il cui conseguimento era tacitamente connesso a una precisa richiesta rivolta al mondo ebraico: definirsi «soltanto come comunità religiosa e non come comunità nazionale o politica»²³.

L'emancipazione ebbe un ulteriore e importante effetto in relazione alla formazione di una moderna élite ebraica: essa favorì una fortissima mobilità sociale, occupazionale ed educativa²⁴. Non a caso Sorkin, come già Mosse, parla di un processo di imborghesimento ebraico nel mondo tedesco di primo Ottocento²⁵. Senza questo sviluppo economico e sociale, promosso dall'emancipazione e dall'acquisizione della cittadinanza e di diritti sociali e politici, non si sarebbe potuta sviluppare una moderna classe intellettuale che si facesse promotrice degli ideali illuministici e riformatori. Bisogna considerare che l'ingresso nelle moderne società europee comportò per gli ebrei una profonda riconfigurazione interna della loro vita collettiva, tale per cui «profondi mutamenti intervennero in tutto l'insieme delle istituzioni ed associazioni ebraiche, nel senso di indebolirle»²⁶. Accanto alle tradizionali organizzazioni comunitarie ebraiche, quali sinagoghe, istituti filantropici, attività educative, emersero nuove associazioni che miravano a rispondere alle richieste poste dalla modernizzazione. Diversamente dalle autorità rabbiniche, fortemente ancorate alla tradizione, i maskilim europei si impegnarono attivamente nel soddisfare le richieste delle società occidentali. Nell'entusiasmo per la promulgazione del *Toleranz-Patent* (1782) il poeta ed esegeta Naphtali Hartwigh Wessely (1725-1805) auspicò la fondazione di «scuole aperte al sapere moderno, alle scienze, alle lettere, alle arti, in cui si insegnasse il tedesco o altre lingue europee, ottemperando così alle indicazioni dell'editto, appena emanato»²⁷. Lungo tale strada, cavalcata dai discepoli di Mendelssohn, si sviluppò nel corso

22 SORKIN, *The transformation of German Jewry*, p. 104.

23 EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, p. 104.

24 *Ibid.*

25 SORKIN, *The transformation of German Jewry*, pp. 107-23.

26 EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, p. 105. Si pensi ad esempio che «i poteri e le giurisdizioni tradizionali delle *qehillot* vennero aboliti, ponendo fine così al loro status di associazioni specifiche e distinte di stranieri» (*ibid.*)

27 DI PORTO, *Il movimento di riforma nel contesto dell'ebraismo contemporaneo*, p. 270.

dell'Ottocento una vivace cultura ebraica: si fondarono scuole, si aprirono salotti intellettuali e riviste letterarie. L'ebraismo riformato e liberale, figlio della Haskalah, l'assimilazione e le attività intellettuali correlate a tali rinnovamenti culturali e sociali furono i principali organi che accolsero la sfida posta dalla necessità di modernizzare la vita ebraica. Nel corso dell'Ottocento, dunque, le classi intellettuali, eredi dei maskilim, attraverso questi organi, contribuirono alla formazione di una nuova religiosità, a partire dalla modernizzazione delle pratiche religiose e dallo sviluppo degli studi storico-scientifici. L'esempio più alto di tale adattamento ebraico al cambiamento dei tempi è quello della *Wissenschaft des Judentums* che si dimostrò «ancora più certa che dovesse esistere un'Idea fondamentale di ebraismo al di là delle forme mutevoli che la storia ci fa balenare davanti agli occhi»²⁸, credendo di poter delineare, studiare e cogliere quest'idea attraverso un rigoroso studio filologico, storico e scientifico.

I rabbini riformatori e i giovani studenti della scienza ebraica, che costituirono questa moderna intelligenza ottocentesca, appartenevano tutti alla medesima classe sociale: avevano già raggiunto un certo benessere economico, credevano negli ideali illuministici e portavano avanti l'ideologia dell'emancipazione, prospettando una lenta, futura assimilazione nei paesi in cui risiedevano. Inoltre, essi si differenziarono dalle precedenti élite ebraiche, per lo più interessate alle problematiche religiose e disinteressate alle questioni pubbliche, per l'inedita partecipazione politica e sociale alle vicende contemporanee. Questo fu determinato chiaramente dall'apertura delle società europee verso il mondo ebraico, il quale così entrò nella vita pubblica degli Stati che avevano loro aperto le porte, collaborando attivamente nelle sfere accademiche, letterarie e giornalistiche. Il mondo culturale fu dunque il primo veicolo per l'emancipazione ebraica. Scrive Mosse: «scrittori, giornalisti e intellettuali ebraico-tedeschi credevano che la cultura determinasse la politica: un retaggio del loro processo di assimilazione»²⁹. Un processo che fu senza altro molto più pronunciato in Germania e in Austria, e solo in seconda battuta in Francia³⁰ e in Inghilterra e che poi si accentuò nel secolo successivo negli Stati Uniti.

Sempre sulla scia di Mosse, ricordiamo che l'emancipazione ebraica avvenne in una fase

28 Y.H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria collettiva*, Pratiche editrice, Parma, 1983, p. 102.

29 G.L. MOSSE, *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze, 1995, p. 61.

30 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» n. 3 (1891), pp. 367-435). Eppure l'erosione della credenza religiosa in un secolo di scienze e di positivismo fu particolarmente netta in Francia, soprattutto nelle grandi città, in numerosi settori della classe media. «La fede nel progresso realizzato dall'uomo, e sotto l'egida della scienza, soppiantò progressivamente l'impegno religioso tradizionale» (MARRUS, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, p. 71).

di transizione tra il tramonto degli ideali illuministi in Europa e l'emergere del romanticismo, fatto che conferì alla nuova élite ebraica «ottimismo e una certa fede in se stessa e nell'umanità»³¹, dimostrando così di saldare assieme ragione e sentimento, equamente distribuiti tra società e religione. Un caso esemplare del clima dell'epoca fu la fondazione del primo giornale ebraico in lingua tedesca, «Sulamith. Eine Zeitschrift zur Beförderung der Cultur und Humanität unter den Israeliten» (1806 - 1848). Il complemento del titolo era già di per sé molto significativo riguardo le intenzioni che muovevano l'élite rabbinica e laica tedesca: un giornale per la promozione della cultura e dell'umanità tra gli israeliti. Questa promozione mirava a un pubblico molto più ampio rispetto a quello delle comunità ebraiche, motivo per cui il giornale venne scritto in lingua tedesca, pur mantenendo un supplemento in ebraico. In tal senso il caso di «Sulamith» è esemplificativo dell'orientamento ideologico culturale presente nelle cerchie ebraico-tedesche dell'epoca: si voleva intercettare la classe media dei gentili, in modo da creare maggior consenso verso le politiche e gli ideali di emancipazione e assimilazione che animavano il giornale. Gli editori, i rabbini David ben Mose Frankel (1779-1865) e Joseph Wolf (1762-1826), ritenevano infatti che la benevolenza della popolazione cristiana fosse parte integrante del processo di emancipazione e di rigenerazione ebraica³². Tale apertura verso il mondo cristiano da parte del giornale era sintomatica di un ben più profondo avvicinamento tra ebraismo e cristianesimo, legato al culto e allo svolgimento delle cerimonie ebraiche. Scrive Mosse, «le cerimonie religiose dovevano fare appello ai sentimenti attraverso la loro ascetica bellezza e la coreografia [...] Era la cristiana “bellezza della sacralità” trasferita nella religione ebraica»³³, un trasferimento che, a detta di Mosse, portava a un progressivo avvicinamento della religione ebraica a quella pietistica cristiana.

Determinante a fondare un nuovo tipo di pensiero secolarizzato e una nuova cultura storico-scientifica, in stretto legame con l'ideologia dell'emancipazione, fu «il grande movimento intellettuale, denominato *Wissenschaft des Judentums*»³⁴. Fondatori di questo movimento, che incise su buona parte della storia dell'ebraismo tedesco, furono figure come Abraham Geiger (1810-1874), Immanuel Wolf (1799-1829) e Leopold Zunz (1794-1886) che mirarono nei loro programmi educativi «a trasformare gradualmente gli ebrei in una

31 Ivi, p. 13.

32 SORKIN, *The transformation of German Jewry*, pp. 82-4.

33 MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, p. 29.

34 EISENSTADT, *Civiltà ebraica*, p. 112.

comunità religiosa, lasciando cadere l'identità nazionale»³⁵, esaudendo così quella richiesta implicita nei programmi di emancipazione che le società europee tacitamente imposero³⁶. Lontano dalle idee di rinascita della lingua ebraica, prima tra tutte quella sostenuta dalla rivista «ha-Me'assef» (1784-1811), Zunz riteneva l'ebraico una lingua corrotta, in quanto lingua del ghetto e delle superstizioni religiose. Essa andava sostituita nella liturgia, nelle preghiere e nella produzione letterario-scientifica con il tedesco, favorendo l'assimilazione e rimuovendo qualsivoglia richiamo politico-nazionalistico. La fedeltà al mondo tedesco non andava assolutamente messa in dubbio: «il patriottismo era una realtà dell'epoca e la religiosità ebraica doveva assimilarlo [...] a spese di una continuità della liturgia e del pensiero religioso»³⁷. Sulla scia di tali presupposti teorici, Zunz scrisse il noto articolo *Etwas über die rabbinische Literatur*³⁸ (1818) in cui, come scrive Yerushalmi, egli «abbozzava un programma per lo studio storico e organico della cultura ebraica, nel complesso e nella varietà delle sue forme, da inserirsi come componente integrante di un quadro globale delle conoscenze umane»³⁹. Da queste premesse nacque a Berlino nel 1819 la società per la cultura e lo studio scientifico dell'ebraismo: *Verein für Kultur und Wissenschaft des Judentums*. Tra i giovani intellettuali ebrei e studenti presso l'università di Berlino che diedero vita all'associazione c'erano per l'appunto Leopold Zunz, Eduard Gans, Moses Moser, Isaac Marcus Jost, Immanuel Wolf. Essi erano riuniti in un gruppo fin dal 1816, ma decisero di fondare un'associazione che promuovesse lo studio scientifico dell'ebraismo, soprattutto in seguito alle serie di pogrom che scoppiarono negli stati tedeschi nell'estate del 1819⁴⁰ e in seguito ai dibattiti che tali vicende provocarono nelle cerchie di questi giovani studenti ebrei.

Nell'arco di pochi anni sorsero importanti organi correlati al movimento: un istituto, l'*Institut für die Wissenschaft des Judentums*, un giornale *Zeitschrift für die Wissenschaft des*

35 Ivi, p. 113.

36 Ricordiamo che nei paesi occidentali «prima tra tutti la Francia, agli ebrei fu promessa l'emancipazione, vale a dire la concessione del pieno diritto di cittadinanza, se fossero diventati un gruppo religioso ma non nazionale o etnico» (ivi, p.106). Una richiesta che era già implicita nelle precedenti politiche di numerosi sovrani assoluti, come spiega ancora Eisenstadt, citando il noto caso di Giuseppe II d'Austria. Essi erano sì disposti a riconoscere gli ebrei come sudditi legittimamente residenti nel paese, «ma al tempo stesso quei sovrani abolirono lo status associativo delle comunità ebraiche» (ivi, p. 104).

37 MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, p. 35. Mosse così amaramente chiude il discorso: «il tentativo di modificare, in un presente utilizzabile, una fede che si supponeva essere eterna, era destinato a colpire il cuore della religiosità tradizionale» (*ibid.*)

38 L. ZUNZ, *Etwas über die rabbinische Literatur*, Berlin, 1818.

39 YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 94.

40 NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, p. 159.

Judentums, una scuola, un archivio e una biblioteca⁴¹. Nel suo saggio programmatico, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums* (1822)⁴², che inaugurava la rivista *Zeitschrift*, Immanuel Wolf sosteneva che, sebbene il «Reich der Juden» fosse tramontato, lo stesso non poteva dirsi dell'ebraismo⁴³. La «scienza dell'ebraismo» rappresentava all'epoca la risposta al cambiamento dei tempi (*shinui haitim*), ovvero all'incontro problematico dell'ebraismo con la secolarizzazione. In tal senso, la *Wissenschaft des Judentums* rappresentò uno tra i primi tentativi di dare all'ebraismo una nuova forma conforme alle esigenze dell'epoca moderna⁴⁴, delineando così la prima risposta spiccatamente culturale da parte del mondo ebraico al processo di secolarizzazione.

La percezione di un cambiamento nell'aria e di una rottura col passato aleggiava un po' ovunque nei discorsi di questa giovane cerchia di studenti. Pensiamo, ad esempio, a Edouard Gans, il quale scriveva:

la rottura con l'intimità [*Innigkeit*] della vecchia esistenza è di certo avvenuta, ma il profondo ritorno a questa intimità non ha ancora avuto luogo. L'entusiasmo verso la religione e la genuinità delle passate relazioni è svanito, ma nessun nuovo entusiasmo si è fatto avanti, nessuna nuova rete di rapporti è stata costruita⁴⁵.

Tanto l'entusiasmo di Wolf, quanto il disincanto di Gans denotano la consapevolezza di un importante passaggio storico in atto: si era ormai consumata la rottura con il precedente assetto dell'ebraismo e bisognava dunque costruire una nuova rete di rapporti sociali. Bisognava cioè ritrovare una nuova intimità con il proprio passato. Per Wolf la *Wissenschaft des Judentums* aveva questo preciso compito da svolgere. Per Gans, si trattava di trovare quella nuova *Innigkeit*, utile per poter adattare la vita e il pensiero collettivi ebraici al cambiamento dei tempi, impostosi con l'emancipazione e l'acquisizione della cittadinanza. L'amore per la scienza e per lo studio storico fu la risposta attraverso cui istituire tale nuova intimità tra la propria passata tradizione e le moderne società europee. Una simile

41 Tutte le informazioni relative a documenti, carte, partecipanti sono disponibili on-line presso il Leopold-Zunz-Archive. Vedi: <http://www.jewish-archives.org>

42 I. WOLF, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums*, «*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*» n. 1 (1822), pp. 1-24. Poi tradotto in inglese ID., *On the concept of a Science of Judaism*, «*Leo Baeck Institute*» n. 2 (1957). Ora anche parzialmente in: P.R. MENDES-FLOHR, J. REINHARZ, *The Jew in the Modern World. A documentary History*, Oxford University Press, New York, 1995, pp. 219-20.

43 WOLF, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums*, p. 9.

44 YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 95.

45 S. RUBASCHOFF, *Erstlinge der Entjudung: Drei Reden von Eduard Gans*, «*Der jüdische Wille*» n. 1 (1918), p. 198.

consapevolezza animò i giovani studiosi della scienza ebraica, i quali si impegnarono nella costruzione di una nuova rete di rapporti in grado di rimpiazzare le precedenti relazioni sociali desuete, tipiche del periodo del ghetto. Anche questi studiosi, come i riformatori rabbini tedeschi, accettarono le richieste delle società europee e smisero di considerarsi una nazione, impegnandosi così in un'impresa ardua: ricostruire una tradizione, una storia, un proprio passato cancellando qualsivoglia elemento nazionalistico dai loro discorsi. Come vedremo, tale operazione non preservò gli ebrei emancipati dal patriottismo e dal nazionalismo emergenti. Anzi. Si fondarono così le premesse per l'adesione ebraica ai nazionalismi europei.

Sempre sulla stessa strada aperta dal giornale «Sulamith», Ludwig Philippson (1811-1889), rabbino liberale e moderato riformatore⁴⁶, fondò a Lipsia nel 1837 un altro importante periodico: «Allgemeine Zeitung des Judentums» (1837-1922), una tra le più importanti riviste ebraico-tedesche dell'epoca che si proponeva di portare avanti la stessa ideologia dell'emancipazione avviata nel 1806 da «Sulamith»⁴⁷. Con tale rivista Philippson voleva rivolgersi all'intelligenza laica tedesca con l'ambizione non soltanto di promuovere la storia dell'ebraismo passata, ma anche di difendere la causa degli ebrei nel tempo presente⁴⁸. Il sottotitolo della rivista era alquanto significativo dell'orientamento culturale del giornale: un imparziale organo per tutti gli interessi ebraici in relazione a politica, religione, letteratura, storia, lingua e poesia. Il giornale promuoveva poi una moderata riforma religiosa e auspicava a una maggior prossimità tra ebrei e non ebrei. In tale senso, Philippson caldeggiò la convenzione delle conferenze rabbiniche del 1844-46, così come il sinodo di Lipsia nel 1869.

L'idea di voler unire i molteplici aspetti della vita e del pensiero ebraico dell'epoca ebbe successo e la rivista iniziò a circolare non soltanto in Germania, Austria e Olanda, ma anche nell'Europa orientale. Fu proprio sulla scia di tale successo che Philippson decise di introdurre la pubblicazione del supplemento letterario «Jüdisches Volksblatt» (1853-1866). La sua intenzione era quella di offrire alle masse di ebrei una letteratura leggera, più

46 Rabbino nella città di Magdeburg, Philippson fu tra gli iniziatori delle conferenze rabbiniche, svoltesi tra il 1844 e il 1846, pur dimostrandosi critico sulle conclusioni prese alla fine dei lavori. Abbracciò comunque una serie di riforme che introdusse nella sua sinagoga, come l'uso dell'organo e l'introduzione dei sermoni e delle preghiere in tedesco. Dal 1839 al 1853 lavorò su una traduzione in tedesco della *Torah* con annesso un suo commento, che ebbe un notevole successo, come lo dimostrarono le riedizioni successive (1858; 1878). Vedi: *Die israelitische Bibel*, 4 bd., Baumgärtner's Buchhandlung, Leipzig, 1839-54.

47 Vedi: *Was heisst des Judentum?*, «Allgemeine Zeitung des Judentums», 2 maj 1837, pp. 2-3.

48 Vedi: I. SINGER, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, in *Jewish Encyclopedia*, vol. 1, Funk and Wagnalls, New York, p. 412.

popolare, in uno stile stimolante, capace in tal modo di ridestare l'interesse assopito verso l'ebraismo e le sue tradizioni religiose. Fu così che tale supplemento si prestò a dare uno spazio di diffusione e di promozione alla letteratura ebraica, pubblicando poesie, brevi saggi, racconti di carattere spiritualmente edificante e opere narrative⁴⁹. Non vi era tanto l'interesse verso una cultura e una letteratura popolare, data l'assenza di storie relative alla vita nel ghetto e nei villaggi. C'era piuttosto da parte della rivista l'intenzione di promuovere gli aspetti più ideali della vita ebraica, inserendoli all'interno di narrazioni storiche ed eroiche⁵⁰.

L'interesse di Philippon verso lo sviluppo della letteratura è inoltre testimoniato da un'altra importante iniziativa culturale che lo vide protagonista assieme allo storico Isaak Markus Jost (1793-1860) e al rabbino Adolf Jellinek (1820-1893): trattasi della fondazione dell'*Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur* (1854-73). L'istituto aveva il semplice, ma importante obiettivo di diffondere la storia culturale e letteraria ebraica, favorendo la pubblicazione di opere inerenti tali argomenti, scritti o tradotti in lingua tedesca. L'impresa ebbe un notevole successo e l'istituto crebbe nel corso degli anni sia per numero degli iscritti, sia per numero delle copie di libri pubblicati e poi diffusi negli stati tedeschi e nell'impero asburgico attraverso scuole, comunità e biblioteche. Tra le pubblicazioni promosse dall'istituto troviamo *Alroy* di Benjamin Disraeli (1804-1881), *Palestine, Description Géographique, Historique et Archéologique* di Salomon Munk (1803-1867), i due volumi delle *Geschichte der Jüdischen Litteratur* di argomento biblico di David Cassel (1818-1893), la *Geschichte des Judenthums und Seiner Sekten* di Jost e i libri dello stesso Philippon, come *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthum, Christenthume und Islam und die Religion in der Gesellschaft* (già uscito nel 1847 e riedito nel 1874)⁵¹. Tra tutti i volumi, probabilmente la pubblicazione più rilevante e impegnativa fu la monumentale opera di storia universale dell'ebraismo in undici volumi *Geschichte der Juden* (1853-1870) di Heinrich Graetz (1817-1891). Si trattò di un'operazione di finanziamento alquanto meritoria, in quanto l'opera, apparsa nel primo volume nel 1853, non aveva riscosso molto successo di vendita e l'editore Leiner aveva deciso di sospendere le altre uscite. Solo grazie all'interesse dell'*Institut* di Philippon i restanti volumi dell'opera di Graetz poterono

49 J.M. HESS, *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford University Press, Stanford, 2010, p. 111.

50 M. PYKA, J.V. SCHWARZ, *Allegemeine Zeitung des Judenthums*, in *Judaica Encyclopedia*, 2nd ed., vol. 1, Macmillan, Detroit, 2007, p. 670.

51 Vedi: G. DEUTSCH, S. MANNHEIMER, *Institut zur Förderung der Israelitischen Literatur*, in *Jewish Encyclopedia*, vol. VI, p. 609.

felicemente essere pubblicati⁵².

Il lavoro intellettuale di Philippon è solo un caso esemplificativo del fermento e del clima culturale che animava le cerchie intellettuali di maskilim e di rabbini riformatori dell'epoca. Possiamo dire che la fioritura di giornali e di associazioni culturali ebraiche fu in sostanza il mezzo attraverso cui la classe intellettuale ebraica dell'epoca rispose alla secolarizzazione e promosse il programma dell'emancipazione nelle società europee. Così facendo, si indebolì sempre di più il solido edificio religioso ebraico, eretto sulla Halakhah, introducendo una nuova concezione di religiosità, più individuale e meno comunitaria, legata all'anima del singolo e ai suoi sentimenti. Una nuova religiosità che andava ricostruita a partire dalla cultura e della letteratura. La ricezione e lo sviluppo di queste nuove idee, che secolarizzavano l'impianto religioso ebraico, uniti al processo storico-sociale dell'emancipazione, permisero alle varie generazioni di maskilim di imporre tale ideologia riformatrice e modernizzatrice nel corso di tutto l'Ottocento, forgiando un nuovo pensiero collettivo ebraico, laico, liberale, cosmopolita.

Secondo quanto riportato da Mosse, Cesar Seligmann (1860-1950), importante rabbino liberale tedesco, sosteneva che il processo di secolarizzazione dell'ebraismo, avviatosi con l'emancipazione, avesse prodotto una nuova classe intellettuale sempre più attenta alle questioni sociali e politiche, ma sempre più distante da quelle religiose, al punto che «le idee politiche ed economiche avevano preso il posto della religione ebraica»⁵³. Motivo per cui Seligmann affermava polemicamente che «da un martire, l'ebreo è diventato un borghese»⁵⁴. Tale trapasso dalla religione alla società da parte degli ebrei emancipati fu un fattore sociale decisivo sia per la formazione di una nuova e moderna intelligenza ebraica, che per l'indebolimento dei legami con la propria tradizione passata. Così nei paesi europei occidentali, la miglior condizione economica degli ebrei e il loro conseguente imborghesimento andarono «di pari passo con l'assorbimento del liberalismo e anche del nazionalismo»⁵⁵. La secolarizzazione, cavalcata dai maskilim, favorì questo cruciale passaggio dall'acquisizione della cittadinanza al patriottismo e al nazionalismo. Gli innumerevoli tentativi fatti per convincere le società europee del patriottismo e della fedeltà ebraica furono dunque rappresentativi dell'assorbimento del nazionalismo moderno in seno

52 Vedi: G. DEUTSCH, I. SINGER, *Graetz, Heinrich*, in *Jewish Encyclopedia*, vol. VI, pp. 65-6.

53 Cfr. MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, p. 36. La citazione di Seligmann proviene da: C. SELIGMANN, *Erinnerung*, Kramer, Frankfurt m Main, 1975, p. 143.

54 MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, p. 36.

55 *Ibid.* La citazione di Seligmann proviene da: C. SELIGMANN, *Erinnerung*, Kramer, Frankfurt m Main, 1975, p. 143.

alle classi intellettuali ebraiche⁵⁶. Una volta abbracciati gli ideali patriottici, il passaggio dal nazionalismo europeo a quello ebraico fu solo questione di tempo. Il caso di Theodor Herzl rappresenta un esempio emblematico di siffatto trapasso. Non deve dunque sorprendere che fu contro questa prima élite ebraica e contro il suo predominio intellettuale che i sionisti insorsero alla fine del secolo. Con una precisazione. Le giovani classi intellettuali che fondarono il sionismo, in quanto discorso di rottura generazionale, non lo fecero in opposizione agli ideali patriottici. Al contrario. La formazione di un nazionalismo ebraico fu l'unico modo per poter portare avanti tali ideali ormai acquisiti, dal momento che l'emergere dell'antisemitismo in Europa aveva ostacolato la prima sintesi di ebraismo e patriottismo, promossa con l'età dell'emancipazione, fino a decretarne il fallimento.

2. IL RIGETTO DI SION E L'AMORE PER SION: I DUE VOLTI DELLA SECOLARIZZAZIONE TRA OVEST ED EST

Nel contesto europeo occidentale, in particolare in quello riformato tedesco, le élite ebraiche promossero dunque l'assimilazione attraverso la riforma delle pratiche religiose e lo sviluppo dei moderni studi storici e filologici. In entrambi i contesti, religioso e secolare, si assistette all'espunzione di qualsivoglia richiamo nazionalistico, presente nel passato ebraico. In tal senso, l'alleggerimento della liturgia comportò anche l'esclusione dei richiami a Sion, alla ricostruzione del Tempio e al ripristino dei sacrifici di animali per opera di un Messia personale che avrebbe posto fine all'esilio⁵⁷. Per quel che riguarda il contesto secolare, anche il movimento della *Wissenschaft des Judentum* si mosse analogamente, fatto che si desume soprattutto dall'atteggiamento verso la questione della lingua. Come i riformatori sostituirono l'ebraico con il tedesco nelle preghiere, altrettanto fecero i maskilim promuovendo lo studio delle moderne lingue europee occidentali, a scapito dell'ebraico⁵⁸.

56 Come riconobbe Arendt, per dimostrare tale fedeltà si scrissero «grossi volumi per dimostrarlo», si pagò «un'intera burocrazia per indagare il passato», si composero «dissertazioni filosofiche sull'armonia predestinata tra ebrei e francesi, ebrei e tedeschi, tra ebrei e ungheresi» (H. ARENDT, *We refugees*, «The Menorah Journal» n. 31 (1943), poi raccolto in EAD., *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007, pp. 264-74; tr. it. *Noi profughi*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 45. Abbiamo seguito l'edizione italiana).

57 DI PORTO, *Il movimento di riforma nel contesto dell'ebraismo contemporaneo*, p. 275.

58 Scrive a riguardo lo storico Yerushalmi: «la *Wissenschaft* operò prodigi di erudizione nel dissotterrare e analizzare testi ebraici, a queste fatiche dobbiamo gran parte della conservazione della letteratura medioevale, ma se i filologi europei potevano sempre contare sulla sicurezza di possedere un linguaggio ancora parlato e valido per il futuro, gli studiosi ebrei non prevedevano né auspicavano un revival della lingua dei padri» (YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 99). Rinviamo per ulteriori approfondimenti ai seguenti lavori: M.A. MEYER, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824*, Wayne State University Press, Detroit, 1967; ID., *Two Persistent Tensions within Wissenschaft Des*

Se tra le élite ebraiche dell'Europa occidentale si ebbe un progressivo abbandono dei retaggi etnico-nazionalistici e un allontanamento dall'ebraico, le classi intellettuali dell'Europa centro-orientale, pur animate da un medesimo afflato illuministico, si orientarono in una direzione diversa, specialmente in merito alle due questioni centrali relative all'identità etnico-nazionale e alla lingua ebraica. Accanto all'amore per la scienza storica, i maskilim orientali riscoprirono anche l'amore per l'ebraico e non rigettarono affatto la loro "nazionalità". In tal senso, il sentimento nazionale ebraico e la secolarizzazione della lingua andarono di pari passo e in controtendenza rispetto alla strada intrapresa dai loro colleghi occidentali. Infatti, l'edificazione di una nuova *intimità* con la propria tradizione passata, per riprendere il termine di Edouard Gans, non andava più ricercata semplicemente nella ragione illuministica e all'esterno, nelle società europee. La riscoperta di un sentimento nazionale, di un nostalgico amore per Sion unito alla laicizzazione della lingua permisero una risposta alla secolarizzazione più moderata, che non separasse così nettamente la religione ebraica dal suo corpus etnico.

In questa direzione si spinse l'esperienza della rivista «Ha-Me'assef» (1783-1811), prima espressione in ebraico della Haskalah e dedicata alla promozione della cultura e dell'educazione tra i giovani, sponsorizzando altresì l'uso dell'ebraico quale lingua di cultura. La rivista venne fondata a Königsberg nel 1783 da alcuni seguaci di Mendelssohn – Isaac Eichel, Mendel Bresslau e i fratelli Simon e Zanvil Friedländer –, i quali si erano uniti in un'associazione, la «Società degli amici della lingua ebraica»⁵⁹. Nella sezione letteraria del giornale uscirono poemi dedicati alle festività e alla natura, critiche contro l'oscurantismo, parabole etiche e inni di preghiera rivolti a personaggi illustri. Accanto a tali scritti, si pubblicarono anche articoli sulla lingua, sull'esegesi biblica, studi storici, biografie di ebrei famosi, recensioni e traduzioni delle maggiori opere letterarie europee. «Ha-Me'assef» fu tra le prime riviste a promuovere l'uso dell'ebraico quale lingua letteraria e di cultura, in quanto «lingua pura», perché strettamente connessa con i testi sacri, criticando dunque gli ebrei dell'Europa orientale e la loro lingua spuria, cioè lo yiddish.

L'esperienza di «Ha-Me'assef» confrontata con la nascita e lo sviluppo della *Wissenschaft des Judentums*, entrambe sorte in ambito ebraico-tedesco nel corso dei primi decenni dell'Ottocento, permette di individuare come si declinò la risposta più moderata alla secolarizzazione da parte di alcuni intellettuali ebrei emancipati. L'esperienza di «Ha-

Judentums, «Modern Judaism» n. 2 (2004), pp. 105-19.

59 M. WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, vol. III, Yoseloff, New York, 1960, p. 120.

Me'assef» e il movimento della *Wissenschaft des Judentums* contraddistinsero infatti le prime due risposte culturali alla secolarizzazione che le élite ebraiche emancipate elaborano nel corso del XIX secolo in ambito ebraico-tedesco. Notava lo storico Yerushalmi che fra il «Ha-Me'assef» e il manifesto di Immanuel Wolf *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums* (1822) passava «un intervallo di quarant'anni, lo spazio di una generazione, secondo la Bibbia»⁶⁰. In tale lasso di tempo, per lo storico, si era determinata una netta cesura nel pensiero collettivo ebraico, posto di fronte alla secolarizzazione. Una cesura molto profonda che aveva determinato la nascita del nuovo movimento della scienza dell'ebraismo, sintomo di «un vero e proprio balzo in una nuova epoca e in concezioni radicalmente mutate»⁶¹. Tuttavia, diversamente dalle posizioni espresse qui da Yerushalmi, il recupero dell'esperienza dei *me'assefim* nella Haskalah austriaca e galizia rivela che la secolarizzazione più moderata, promossa da questo piccolo gruppo di intellettuali, non venne rimossa e sostituita dalla scienza dell'ebraismo. Tale analisi valse solo per il contesto ebraico-tedesco nel corso dell'Ottocento e in misura minore in altri paesi occidentali, come la Francia, l'Olanda e l'Italia.

Spostandosi, invece, ad esaminare l'impatto della Haskalah e la ricezione della scienza dell'ebraismo nei territori dell'impero austroungarico, la situazione risulta ben diversa. Se l'esperimento avviato con «Ha-Me'assef» terminò nel 1811, dopo diverse interruzioni e dopo il terzo tentativo di rilancio da parte del poeta Shalom Ha-Cohen (1772-1845), esso venne ripreso con successo, sotto un'altra veste, nel contesto austriaco viennese. L'insuccesso della rivista sorta nel ambiente ebraico-tedesco, notava Waxman, dipese fortemente dal luogo in cui la rivista era stata fondata: in Germania, infatti, «il desiderio degli studi secolari e di una vita ebraica assimilata» prevalse su qualsivoglia organo che mirasse a mantenere dei legami con la passata tradizione ebraica⁶². In tal senso, l'amore per la lingua ebraica e la promozione di una letteratura in ebraico mal si accordarono con i propositi di emancipazione e di assimilazione e con le richieste delle società europee di rimuovere qualsiasi connotazione etnico-nazionale ebraica. Nei territori dell'impero asburgico, invece, l'impatto della Haskalah e la diffusione della scienza dell'ebraismo produssero esiti diversi: qui l'esperienza dei *me'assefim* trovò, infatti, un contesto più adatto al suo sviluppo, promuovendo la nascita di una moderna lingua e letteratura ebraica.

L'analisi dell'impatto della Haskalah e della scienza storica ebraica in rapporto alla sua

60 YERUSHALMI, *Zakhor*, p. 94.

61 *Ibid.*

62 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 121.

diffusione nei territori di lingua tedesca fa emergere così un primo dato: nel corso del secolo si svilupparono in parallelo due fronti della secolarizzazione ebraica, geograficamente disposti e non necessariamente in antitesi tra loro. Da un lato l'amore per la scienza e l'idea che l'essenza dell'ebraismo potesse essere raggiunta con lo studio e l'analisi rigorosa di testi e documenti furono pensieri elaborati specialmente nell'Europa occidentale, principalmente in ambito ebraico-tedesco; dall'altro la laicizzazione dell'ebraico, il suo impiego al di fuori della liturgia e la riscoperta tutta poetica e letteraria dell'amore per Sion furono, invece, questioni che trovarono un terreno di fertile elaborazione intellettuale tra gli eredi orientali dei me'assefim e i maskilim galiziani. Questi due volti della secolarizzazione ebraica, ben ripartiti tra ovest ed est europeo, produssero nel tempo due diversi risultati: nei paesi occidentali, come in Germania, in Francia e in Italia, l'ingresso nelle moderne società europee aprì agli ebrei la strada del nazionalismo; negli imperi centrali si avviò, invece, un recupero della componente etnico-nazionalistica ebraica e la nascita di una laica e moderna letteratura ebraica. Tale duplice processo di secolarizzazione fu determinato internamente dalla differenza di condizioni socio-economiche tra gli ebrei occidentali e quelli orientali e dal loro correlato grado di emancipazione, mentre esternamente fu decisiva la diversa configurazione politica tra i paesi occidentali, già in cammino nella riconfigurazione territoriale su base nazionale, e gli imperi centro-orientali, ovvero quello austro-ungarico e quello zarista. Questa duplice secolarizzazione ebraica, niente affatto uniforme e omogenea, generò nel corso dell'Ottocento una sorta di eterogenesi dei fini: laddove i rabbini liberali tedeschi avevano operato una riforma delle cerimonie, dei riti e delle preghiere, sostituendo progressivamente l'ebraico al tedesco e gli esponenti della scuola storica avevano promosso una simile operazione in ambito culturale, volendo impossessarsi della lingua e della cultura del luogo in cui vivevano, studiosi e letterati ebrei galiziani e russi intrapresero l'operazione inversa: riscoprirono la storia ebraica e recuperarono l'ebraico come lingua letteraria e poetica. Tale recupero fu possibile in quanto l'ebraico, prima soltanto lingua sacra, si stava progressivamente emancipando dall'ambito religioso della liturgia, grazie all'opera dell'ebraismo riformato. Trapiantata nell'Europa centro-orientale, dove risiedevano la maggioranza degli ebrei europei e dove era ancora forte il legame con la propria tradizione religiosa passata, la Haskalah e la scienza dell'ebraismo assunsero un'altra configurazione, attraverso la quale si secolarizzarono a scopi meramente culturali la lingua ebraica e il suo passato nazionalistico. Il ricordo di Sion, liberato dal ristretto ambito religioso, poté così essere riattualizzato in una nuova veste laica, che animò le prime esperienze letterarie e

poetiche in ebraico.

Il sionismo nacque, come vedremo, dall'incontro tra questi fronti della secolarizzazione ebraica, a seguito della forte emigrazione degli ebrei dall'est all'ovest e sotto la spinta dell'antisemitismo: i valori del nazionalismo europeo, introiettati dalla intelligenza ebraica occidentale che aveva rigettato Sion, si sovrapposero così all'amore per Sion e alla riscoperta di un vago sentimento nazionale ebraico, promosso dagli intellettuali ebrei orientali. Senza una convergenza tra il nazionalismo europeo delle classi intellettuali ebraiche occidentali e il sentimento nazionale ebraico riscoperto dall'intelligenza ebraica orientale difficilmente il sionismo sarebbe potuto nascere e diffondersi come idea tra le giovani generazioni ebraiche di fine secolo.

3. AMORE PER LA LINGUA E NAZIONALISMO NELL'INTELLIGENZA EBRAICA CENTRO-ORIENTALE

La secolarizzazione della lingua ebraica svolse dunque un ruolo centrale nella riscoperta dell'amore per Sion e di un primo sentimento nazionale ebraico, niente affatto politico, nella Haskalah orientale, soprattutto nella scuola austriaca e galiziana, differenziandosi così dagli sviluppi successivi del movimento in terra tedesca. Lungi dall'andare perduta e dimenticata, l'esperienza della rivista «Ha-Me'assef» proseguì su un terreno più fertile nell'impero austroungarico grazie alla fondazione di «Bikkurei ha-Ittim» (1820-1831), primo giornale viennese in lingua ebraica, nato col proposito di trapiantare l'impresa di «Ha-Me'assef» nel contesto culturale asburgico dell'epoca. Il merito di tale operazione di travaso fu di Shalom Ha-Cohen – l'ultimo editore a Berlino ad aver tentato di rilanciare «Ha-Me'assef» (1809-1811) – e dell'amico cristiano ed raffinato editore di libri ebraici Anton von Schmidt (1765-1855). Come scrive Israel Zinberg, la nuova rivista viennese «Bikkurei ha-Ittim» non venne concepita come una continuazione di «Ha-Me'assef». Si trattò piuttosto di voler «far familiarizzare la gioventù ebraica delle provincie austriache con la Haskalah berlinese»⁶³. Tuttavia, solo nei primi numeri comparve una selezione di saggi e poemi ristampati da «Ha-Me'assef», la cui presenza andò via via a ridursi, per fare spazio a nuovi scritti in ebraico e a discussioni di vario genere, pur mantenendo lo stesso stile asciutto e scientifico di «Ha-Me'assef». In linea con l'idea di assimilazione, vennero pubblicati poemi celebrativi dedicati a Francesco I, accanto a racconti di carattere morale e idilliaco, con la sola differenza che il

63 I. ZINBERG, *The science of Judaism and Galician Haskalah*, in ID., *A history of jewish literature*, vol. X, Ktav Publishing House, New York, 1977, p. 28.

tutto veniva fatto utilizzando l'ebraico; anche quando si proponevano storie in tedesco, queste venivano trascritte adoperando i caratteri ebraici⁶⁴. Inoltre la pratica delle traduzioni di opere dal tedesco all'ebraico iniziò ad avere molta diffusione, si pensi solo, a titolo esemplificativo, alle traduzioni del rabbino Solomon Judah Rapoport (1790-1867) del poeta Friedrich Schiller (1759-1805) apparse sulla rivista in questione. La rivista «Bikkurei ha-Ittim» riscosse un certo successo e determinò un momento decisivo tanto per la diffusione della Haskalah al di fuori dell'ambito tedesco in cui era sorta, quanto per la nascita e lo sviluppo della moderna letteratura ebraica. Fu, infatti, tra le pagine di tale rivista che personaggi come l'appena citato Solomon Judah Rapoport, Samuel David Luzzatto (1800-1865), Isaac Samuel Reggio (1784-1855), Meir Letteris (1800-1871) debuttarono, iniziando così a farsi conoscere presso il pubblico ebraico⁶⁵. Pensiamo, ad esempio, alla pubblicazione della prima parte della raccolta poetica *Nikur Naim* [Dolce violino] di Samuel David Luzzatto o alla traduzione del dramma *Esther* di Racine ad opera di Rapoport.

Altrettanta importanza per lo sviluppo della letteratura neo-ebraica ebbe la rivista «Kerem Hemed» (1833-1856), anch'essa stampata grazie all'interesse di Anton von Schmidt e uscita prima a Vienna, poi a Praga. Il giornale venne lanciato da Samuel Leib Goldenberg (1807-1846), un maskil galiziano, allo scopo di rimpiazzare la cessata rivista «Bikkurei ha-Ittim». L'importanza di questo nuovo giornale, sempre scritto in ebraico, fu dovuta soprattutto al ruolo di mediazione che svolse tra il mondo dell'ebraismo centro-orientale (austriaco e galiziano), e quello occidentale, a iniziare dall'Italia con Samuel David Luzzatto. Inoltre, «Kerem Hemed» non si limitò a proseguire l'esperienza della rivista «Bikkurei ha-Ittim», ma introdusse anche alcune innovazioni: gli articoli vennero infatti concepiti come scambi di corrispondenze tra i diversi collaboratori del giornale sui differenti temi di letteratura, storia, interpretazione esegetica. Secondo Neher-Bernheim, questa formula così originale permise alla rivista di essere «l'espressione vivente di tutti gli scambi intellettuali in seno al pensiero ebraico europeo»⁶⁶. A ciò va aggiunto che l'utilizzo dell'ebraico assicurava un'unità d'intenti e di intenti, inserendosi entro una comune eredità culturale ebraica di tipo tradizionale. L'ebraico garantiva così una continuità con la tradizione passata, pur nella discontinuità introdotta dagli argomenti secolari trattati. Bisogna infatti considerare che a quest'epoca la scelta dell'ebraico non aveva ancora una valenza politica, essendo disgiunta da qualsivoglia rivendicazione nazionalistica: infatti, «chiunque sceglieva di scrivere in ebraico

64 *Ibid.*

65 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 159.

66 NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, p. 214.

marcava immediatamente il suo attaccamento alla tradizione religiosa più autentica»⁶⁷.

Questo rimarcare la propria appartenenza alla tradizione fu un'esigenza piuttosto significativa e importante per le élite ebraiche austriache e galiziane dell'epoca, preoccupate a individuare un possibile accordo tra pensiero storico moderno e tradizione religiosa. L'«amore per Sion» e per la lingua ebraica, testimoniato da tutta questa nuova letteratura, era saldamente connesso alla religione, motivo per cui il sentimento di appartenenza nazionale non aveva ancora alcun significato politico, ma soltanto etnico-culturale. Fu unicamente con l'affermarsi del sionismo che l'ideologia politica rilesse tale «amore per Sion» nei termini di un'embrionale riscoperta di amor patrio, rimasto sopito per ben due millenni. Il sionismo, infatti, si mosse fin da subito alla ricerca delle sue origini, nella costruzione di una tradizione passata, setacciando la storia ebraica per individuare in un'ottica teleologica come e quando il sentimento nazionale fosse riemerso⁶⁸.

All'epoca delle riviste «Bikkurei ha-Ittim» e «Kerem Hemed» non possiamo ancora parlare di una volontà politica, di rivalsa e di lotta nazionale-progressista, espressa nelle successive elaborazioni intellettuali dei primi sionisti, nemmeno in forma latente o embrionale. L'ebraico laicizzato non era neanche lontanamente pensato come lingua universale di un futuro stato nazionale. Esso era soltanto la lingua della tradizione. Una tradizione che andava però rinnovata, rimaneggiata, riadattata alle nuove esigenze delle élite ebraiche emancipate. Per le piccole cerchie di intellettuali galiziani, infatti, l'impiego dell'ebraico permise loro di operare tale aggiornamento, rinnovando la tradizione senza doverla accantonare. Fu una sorta di *cambiamento nella continuità*, grazie al quale si poté discutere di tutto, senza che questo fosse percepito come un'uscita dalla tradizione. L'ebraico era infatti la forma che assicurava quella continuità alle giovani generazioni messe improvvisamente di fronte ai cambiamenti sociali, di costume e di pensiero promossi dall'emancipazione, dall'acquisizione della cittadinanza e dalle correlate promesse di un miglioramento delle condizioni economiche. Soltanto successivamente, nel momento in cui per le classi intellettuali ebraiche il distacco dal mondo tradizionale divenne eccessivo e parallelamente quelle promesse di emancipazione sociale e politiche svanirono, solo allora l'ebraico, già laicizzato da queste precedenti esperienze letterarie, iniziò a diventare il veicolo del sentimento nazional-progressista e delle sue embrionali idee politiche.

67 *Ibid.*

68 In tal senso la tesi di dottorato dello studioso Nahum Slouschz (1871-1966), sostenuta alla Sorbonne di Parigi nel 1902 è alquanto significativa di tale tendenza sionista. Vedi: N. SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885) essai d'histoire littéraire*, Société nouvelle de librairie et d'édition G. Bellais, Paris, 1903. Analizzeremo il testo e l'autore in questione nel capitolo seguente.

Dobbiamo infine considerare un ulteriore elemento di peso nei territori dell'impero austro-ungarico: ovvero la forte presenza dell'ortodossia ebraica, ostile alla Riforma e alla Haskalah berlinese. Le comunità ortodosse e hassidiche erano infatti particolarmente contrarie a qualsiasi cambiamento da introdurre nella vita ebraica, in quanto la modernizzazione della vita, degli studi, dell'educazione ebraica avrebbe messo a rischio le tradizioni, la religione e in ultima istanza l'ebraismo stesso. Ciò determinò una situazione conflittuale, soprattutto in Galizia, regione più orientale dell'impero e quella con la maggior presenza ebraica, dove la Haskalah, pur potendo contare sull'appoggio del governo asburgico, non riuscì mai ad imporsi come un movimento popolare⁶⁹. In tale regione, i rapporti tra maskilim e ortodossia ebraica erano connotati da continui scontri: «non era il mondo europeo che circondava le cerchie dei maskilim galiziani, bensì le compatte, antiquate masse ebraiche. Non le idee degli illuministi francesi, né la filosofia materialista degli enciclopedisti, dominavano le loro menti, bensì il mondo delle idee del giovane movimento hassidico»⁷⁰. I circoli illuministi galiziani erano una sparuta minoranza all'interno di un mondo ancora fortemente attaccato alle tradizioni. Un fattore significativo circa l'ostilità del mondo ortodosso verso i tentativi di modernizzazione della vita ebraica promossi dai maskilim è rappresentato dall'utilizzo dell'*herem* (il bando di uno o più membri dalla comunità ebraica), un uso che, in base a un editto di Giuseppe II, sarebbe dovuto cessare a partire dall'età dell'emancipazione, ma che in alcune città persisteva ancora. Pensiamo solo alla città di Lemberg, capitale della Galizia⁷¹ e al centro di numerosi scontri tra Haskalah e Ortodossia. Il 10 maggio 1816 venne affisso alla porta della sinagoga il bando rivolto a quattro maskilim della città (Rapoport, Erter, Natkes, Pastor), colpevoli di aver diffuso i loro insegnamenti eretici presso i giovani⁷², nel nome del rabbino della città, Rabbi Jacob Orenstein (1775-1839). Un altro caso di scontro, ancora più estremo, si verificò nel settembre 1848, quando un rabbino ortodosso, un certo Abraham Ber Pilpel, si introdusse nella cucina di un rabbino liberale, Abraham Kohn (1806-1848), per avvelenarlo con l'arsenico. Tale fatto di cronaca costituì il primo caso di un ebreo ad aver ucciso un altro ebreo, come ben testimoniato dallo studio monografico di Stanislawski. La consolidata

69 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 172.

70 ZINBERG, *The science of Judaism and Galician Haskalah*, p. 31.

71 Città in cui Leopold Zunz fece editare postumo il testo di Nachman Krochmal, *Moreh nevoukhé ha-zeman* (La guida dei perplessi del nostro tempo, 1851). F. Barbier, *La librairie en Galicie (1772-1914)*, in J. LE RIDLER; H. RASCHEL (sous la direction), *La Galicie au temps des Habsbourg (1772-1918)*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2010, pp. 231-61 (in part. su Lemberg pp. 242-48).

72 M. STANISLAWSKI, *A Murder in Lemberg. Politics, Religion, and Violence in Modern Jewish History*. Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 26.

presenza ortodossa e i continui scontri con i maskilim locali, unito all'assenza di un potere centrale forte e al diffondersi del nazionalismo tra le minoranze etniche dell'impero, furono tutti fattori che influirono sulla produzione letteraria di tali sparute cerchie di giovani ebrei emancipati e desiderosi di aprirsi agli studi secolari. Fu dunque all'interno di tale contesto sociale, fortemente segnato da tensioni di carattere religioso, che i maskilim galiziani promossero la diffusione delle idee illuministiche in relazione alla rinascita letteraria dell'ebraico, raggiungendo un alto livello di produzione culturale, nonostante le oggettive difficoltà di arretratezza economica e sociale vigente in tali territori⁷³.

4. IL CASO DI DUE «UMANISTI» EBREI GALIZIANI: NACHMAN KROCHMAL E SOLOMON RAPOPORT

Nella prima metà dell'Ottocento Nachman Krochmal (1785-1840) e Solomon Rapoport (1790-1867) furono le due figure di maggior spicco nei circoli illuministi galiziani, oltre a essere legati tra loro da rapporti di amicizia. L'importante ruolo di promozione della Haskalah in Galizia, unita ai loro tentativi di confrontarsi con la secolarizzazione in modo più moderato rispetto agli ambienti riformati tedeschi, fu motivo di interesse per i primi studiosi sionisti di critica letteraria, come Joseph Klausner e Nahum Slouschz. In particolare Slouschz individuò nei loro lavori un primo nucleo embrionale dell'amore per Sion da cui sarebbe poi sorto il nuovo movimento nazionalistico. Ciò non deve sorprendere, dal momento che i sionisti rilessero le esperienze letterarie e intellettuali di tale periodo in un'ottica teleologica, viziata dall'ideologia del progresso e da quella nazionalistica: in realtà, l'amore per Sion, testimoniato in alcune di queste produzioni letterarie e poetiche, era un sentimento di derivazione romantica, tutto volto alla ricerca di una ricostruzione identitaria interna alla società ebraica in diaspora, senza che tale ricostruzione implicasse profeticamente una successiva rivendicazione politico-nazionale. Tuttavia, dobbiamo segnalare che il processo di secolarizzazione sviluppatosi in maniera più moderata in tali territori e la correlata produzione intellettuale, mirante a trovare un accordo tra progresso e tradizione, finirono per preparare il terreno alla causa sionista, pur senza volerlo. In tal senso è emblematico il caso del romanzo di Abraham Mapu (1808-1867), *Ahavat Sion* [L'amore di

⁷³ Si considerino le opere di autori come Meir Halevi Letteris (1807-1871), Abraham Mapu (1808-1867), Judah Leib Gordon (1831-1886); Mendel Mokher Sepharim (1835-1917), Sholem Aleichem (1859-1916), Haim Nahman Bialik (1873-1934) e Sholem Asch (1880-1957).

Sion] (1853)⁷⁴, da molti considerato il capostipite del moderno romanzo in ebraico, in un contesto letterario dove il genere predominante era ancora la poesia. L'opera di Mapu conobbe all'epoca un successo notevole, testimoniato dalle diverse edizioni e traduzioni del testo in yiddish, in ladino, in francese. Tale operazione letteraria, in cui l'autore prefigurò un idilliaco passato ebraico in un romanzo pseudo-storico, rappresentò per l'epoca un modo di riconfigurare i sentimenti di appartenenza ebraica al di fuori dell'ambito strettamente religioso. Un'operazione che successivamente attrasse, non senza ragioni, l'interesse sionista⁷⁵. Se i maskilim occidentali avevano ricercato una sintesi tra razionalismo e religione, la Haskalah galizia tentò la strada di un accordo tra sentimento e religione, predisponendo così il terreno alla fioritura dei successivi movimenti culturali e politici, esplosi a seguito della percezione del fallimento dell'emancipazione ebraica in Europa. Come Abraham Mapu, anche le figure di Krochmal e Rapoport attrassero l'interesse dei primi sionisti, desiderosi di capire il passaggio che da quell'amore per Sion portò agli Amanti di Sion e infine al desiderato ritorno a Sion.

Nell'introdurre i due autori galiziani Slouschz non esitò a definirli «i più eminenti tra gli umanisti ebrei della Polonia austriaca»⁷⁶. Come infatti gli umanisti italiani nel Quattrocento non avevano rotto con la tradizione cristiana precedente, ma si erano prefissati il compito di rinnovarla, altrettanto fecero questi maskilim galiziani, promuovendo un cambiamento della tradizione ebraica, senza tuttavia volerla erodere o superare. In tal senso sembra configurarsi il parallelismo, tipicamente sionista, tra i nuovi intellettuali galiziani e i passati umanisti italiani, secondo le cui categorie, a detta di Slouschz, il rabbino Rapoport era «destinato a rimpiazzare la scolastica rabbinica», mentre il filosofo Krochmal avrebbe permesso la sostituzione dell'idea di «missione del popolo ebraico» con il vecchio «ideale mistico e religioso»⁷⁷. Già da queste brevi descrizioni si coglie la volontà sionista dell'autore di definire questi pensatori ebrei attraverso una certa idea di umanesimo che, come vedremo, sarà un tratto decisivo e ricorrente in gran parte dell'intelligenza sionista di primo

74 Emblematico è il caso del romanzo di Abraham Mapu, *Ahavat Sion* (L'amore di Sion) uscito a Vilna nel 1853, un'opera che conobbe all'epoca un successo straordinario. Venne tradotto subito in yiddish (Varsavia, 1902 e Lemberg, 1907), ladino (Costantinopoli, 1880), francese (Parigi, 1937).

75 Sulla figura di Abraham Mapu vedi i primi studi sionisti di R. BRAININ, *Avraham Mapu : hayav u-sefaray* [Abraham Mapu: la sua vita e le sue opere], Tushiyah, Pietrkov, 1900; L. SIMON, *Abraham Mapu*, «The Jewish Quarterly Review», n. 3 (1906), pp. 406-24. Più recente lo studio monografico di Patterson: D. PATTERSON, *Abraham Mapu. The creator of the modern Hebrew novel*, East and West Library, London, 1964.

76 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 40.

77 *Ibid.* Si noti l'uso degli attributi «mistico» e «religioso» che verranno ripresi nella letteratura sionista, ad esempio dal giurista franco-tunisino Alfred Valensi, il quale nei suoi scritti sionisti, chiaramente influenzato da Slouschz, adoperò i medesimi termini e la stessa contrapposizione.

Novecento. Tali autori vennero dunque etichettati come degli umanisti ebrei, in quanto attraverso la loro produzione letteraria avevano rinnovato la precedente tradizione ebraica, con il suo misticismo religioso, promuovendo una laicizzazione e una modernizzazione della vita e del pensiero degli ebrei.

La figura più importante ed emblematica della scuola galiziana, e non solo, è stata quella del filosofo Nachman Krochmal⁷⁸. Con la sua rivisitazione dell'opera principale di Maimonide, *Moreh Nehuvim ha-Zeman* (1851) egli ha avuto il merito di introdurre la filosofia della storia di matrice idealista tedesca nel pensiero ebraico. Un'operazione filosofica che mirava a riconciliare l'ebraismo con lo spirito moderno dell'epoca che animava le giovani cerchie di maskilim. Ciò determinò l'importanza decisiva di Krochmal nel pensiero ebraico moderno, al punto da essere annoverato come il primo promulgatore della filosofia del nazionalismo ebraico⁷⁹. Del resto, introducendo le nozioni di Spirito assoluto in relazione all'idea di Dio di Israele e di «missione di Israele», Krochmal promosse una prima secolarizzazione dei concetti religiosi in categorie filosofiche di stampo hegeliano. Non sorprende dunque che tale operazione attrasse molto l'interesse sionista, i cui pensatori videro in lui un progenitore del moderno nazionalismo ebraico⁸⁰.

Nachman Krochmal nato a Brody, città della Galizia orientale, trascorse buona parte della sua vita a Zolkiev, altra città galiziana vicina a Lemberg. Come di consuetudine, ricevette un'educazione religiosa, pur godendo di una atmosfera familiare molto più liberale rispetto al clima ortodosso dominante nelle famiglie ebraiche galiziane dell'epoca. Studiò da autodidatta le altre lingue europee come il tedesco, il francese, l'italiano e alcune lingue orientali. La lettura della *Guida ai perplessi* di Maimonide lo introdusse allo studio della filosofia, iniziando da quella medievale ebraica, per giungere poi all'idealismo tedesco del suo tempo, concentrandosi su autori come Kant, Fichte, Hegel e Schelling⁸¹. A causa delle sue condizioni di salute precarie, che gli impedivano di muoversi, molti giovani studiosi si recavano sovente presso la sua casa dalla vicina Lemberg, trasformando ben presto la sua dimora in un vero e proprio centro di scambi intellettuali. Così Krochmal si impose come figura centrale della Haskalah galizia, venendo preso spesso di mira dal mondo hassidico circostante.

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

79 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 469.

80 KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, p. 15.

81 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 453.

L'importanza del lavoro intellettuale di Krochmal unito al fatto di esser stato definito da alcuni il «Mendelssohn della Galizia», da altri un «umanista», è probabilmente dovuta al fatto che egli si propose di affrontare il problema posto dalla secolarizzazione, tentando di risolverlo sul piano prettamente filosofico. Come scrive Waxman, Krochmal si confrontò con il problema impostosi nel mondo ebraico con l'emancipazione, interrogandosi su come risolvere la contraddizione tra la religione dei padri e il nuovo pensiero scientifico moderno, promosso dalla Haskalah e dalla *Wissenschaft des Judentums*⁸². Egli si rendeva conto che la secolarizzazione del pensiero ebraico, conduceva i giovani studiosi ebrei verso gli studi secolari, allontanandoli così dall'ebraismo e dalle loro tradizioni. Krochmal sentì dunque la necessità di individuare una possibile riconciliazione tra l'ebraismo e lo spirito moderno del suo tempo, interrogandosi così sugli aspetti storico-sociali dell'ebraismo e ricercando una possibile sintesi tra un rinnovamento imposto dalle mutate condizioni della vita ebraica e il mantenimento della propria tradizione religiosa. Tale volontà di mantenere un legame con la tradizione, nonostante l'apertura ai moderni studi storico-filologici, spiega il suo sarcasmo rivolto verso alcuni spiriti fin troppo illuminati che volevano dimostrare la loro modernità attraverso la negazione di ogni cosa legata alla tradizione, fosse questa la Legge, Mosè o i profeti⁸³.

Lo sforzo di sintesi e di riconciliazione tra innovazione e tradizione, cambiamento dei tempi e continuità nell'ebraismo, è ben testimoniato dalla sua opera *La guida ai perplessi del nostro tempo* (1851), un'opera edita postuma grazie all'interessamento e all'impegno di Leopold Zunz, il quale ricevette il manoscritto privo di titolo, in forma incompleta e con i capitoli disposti in un ordine sparso. Nell'opera in questione Krochmal attuò un significativo slittamento dalla teologia alla filosofia, sulla scia delle nuove discipline storico-filosofiche emerse tra diciottesimo e diciannovesimo secolo, come lo studio storico scientifico, la critica religiosa e biblica e la filosofia della storia. Questi nuovi studi attiravano molto le giovani generazioni di maskilim, distanziandoli sempre più della loro tradizione e dalle loro origini. L'ebraismo stava così iniziando a esser considerato un discorso obsoleto, in quanto semplice appannaggio della sfera religiosa. In siffatto contesto si inserì dunque l'operazione filosofica di Krochmal, intenzionato a rivalutare l'intera tradizione ebraica, alla luce del contributo degli ebrei e dello spirito nazionale ebraico nella storia. Egli voleva così delineare una riconciliazione tra l'ebraismo inteso in una concezione non meramente religiosa e i moderni

82 Ivi, p. 456.

83 ZINBERG, *The science of Judaism and Galician Haskalah*, p. 69.

interessi storico-scientifici del suo tempo⁸⁴. Sulla scia dell'idealismo tedesco, Krochmal si propose di delineare una filosofia della storia ebraica, individuando nella vicende della nazione ebraica uno sviluppo evolutivo ripartito in tre fasi (giovinezza, maturità e decadenza), valido per qualsivoglia entità nazionale. In base a tale prospettiva generale, secondo Krochmal, la storia ebraica presentava un'evoluzione in cicli, ciascuno dei quali era tripartito. Solo terminato il primo ciclo, poteva avviarsi un altro ciclo. Così la storia dell'antico Israele, ad esempio, rappresentava un primo ciclo storico: da Abramo alla distruzione del primo tempio lo spirito nazionale ebraico aveva iniziato a svilupparsi. Con la conquista e la riunificazione delle tribù in Palestina e la costruzione del secondo Tempio sotto David e Salomone la nazione poté emergere e toccare il punto di massima prosperità. Infine la dissoluzione del Regno sancì il declino dello spirito nazionale e con esso la fine del primo ciclo storico⁸⁵.

Per quanto nel suo lavoro filosofico, Krochmal fu debitore dell'idealismo tedesco, utilizzando spesso la terminologia hegeliana, al punto da venir etichettato come un discepolo di Hegel, tale travaso filosofico, all'interno di una prospettiva specificatamente ebraica, determinò sostanziali differenze concettuali. Secondo Zinberg, nel recupero di Krochmal dell'idealismo tedesco mancava una vera e propria triade dialettica che fornisse la forza dinamica necessaria allo sviluppo della storia⁸⁶. Egli sembrò più interessato al processo storico in sé, che a portare avanti l'idea di una progettualità dello spirito. Motivo per cui Zingberg sostiene che Krochmal considerasse «il corso della storia non dal punto di vista dialettico, ma da quello meramente genetico»⁸⁷. Il punto di maggior discriminazione concettuale consisteva tuttavia nell'idea hegeliana di Spirito Assoluto che si manifesta nella storia. Infatti, se nella ripartizione storica di Krochmal i regni e le nazioni, in quanto istituzioni temporali, erano destinati a dissolversi, non altrettanto poteva dirsi dello Spirito Assoluto che, per il suo carattere trascendente, era immortale. Tale Spirito, tuttavia, differiva dal concetto attribuitogli da Hegel, in quanto in Krochmal esso indicava il Dio di Israele, il quale manifestava se stesso nella storia umana. Dal momento che lo Spirito Assoluto coincideva

84 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, pp. 457-8.

85 Ivi, pp. 464-5.

86 ZINBERG, *The science of Judaism and Galician Haskalah*, p. 71. Questo fatto non dovrebbe stupire, poiché la presenza di un pensiero dialettico inevitabilmente apre a una prospettiva di tipo politico o egemonico. Si lega cioè a un discorso di potere, qualcosa di completamente estraneo ai maskilim galiziani dell'epoca.

87 Ci limitiamo a segnalare un punto: se le cose stanno effettivamente così, non ci sembra del tutto corretto parlare di una effettiva filosofia della storia nell'opera di Krochmal, proprio in quanto in essa verrebbe a mancare l'elemento centrale a qualsivoglia filosofia della storia, cioè il suo vitale motore dialettico. Ma è una questione che andrebbe esaminata più a fondo in un'altra sede.

con il Dio di Israele, lo spirito nazionale ebraico, a differenza dello spirito delle altre nazioni, operava nella stessa direzione dello Spirito Assoluto. Krochmal vedeva in ciò una convergenza di scopi e di ideali tra Spirito Assoluto (principio trascendente) e spirito nazionale ebraico (principio storico-immanente) che stava alla base della sopravvivenza del popolo ebraico dopo la dissoluzione della sua antica nazione. In questo modo egli volle conciliare la religione ebraica con l'idealismo tedesco, forzandone però le categorie filosofiche, specialmente nella voluta sovrapposizione tra Spirito Assoluto, spirito nazionale ebraico e Dio di Israele⁸⁸.

Tale operazione permise al filosofo galiziano di distinguere tra uno Spirito Assoluto e lo spirito della nazione ebraica con i suoi vari cicli storici succedutisi nei secoli. Nella sua prospettiva filosofica, sebbene la nazione ebraica avesse seguito la legge storica di nascita, sviluppo e declino, valida per tutte le nazioni, il suo spirito nazionale, in quanto sovrapposto allo Spirito Assoluto e dunque atemporale, permaneva nel tempo, nonostante l'avvenuta dissoluzione nazionale. Fatto che permetteva così a un nuovo ciclo storico di ricominciare. In virtù di tale convergenza tra spirito nazionale ebraico e Spirito Assoluto, gli ebrei erano dunque il popolo eterno, *'Am Olam*, secondo quell'espressione che verrà ripresa da Peretz Smolenskin e poi dai sionisti fino a giungere nei discorsi di Ben-Gurion. In tal senso l'evolversi storico dello spirito nazionale ebraico favoriva lo sviluppo dello Spirito Assoluto e con esso dell'idea di progresso e civilizzazione dell'intero genere umano. In ciò consisteva per il filosofo l'importanza dell'ebraismo nella storia e la «missione di Israele».

Pur non essendo stati formulati con scopi politici, il suo pensiero e la sua filosofia della storia di Krochmal destarono l'interesse dei primi sionisti. Tuttavia, la prossimità tra le categorie filosofiche e religiose, adoperate da Krochmal, e i concetti politici, usati dal sionismo, non fu dovuta a una diretta filiazione, quanto piuttosto dalla condivisa ideologia progressista che animò tanto l'idealismo del galiziano, quanto i nazionalismi europei. Il sionismo non fece eccezione, dimostrando anch'esso di fondarsi su una precisa filosofia della storia e una visione teleologica della storia ebraica. A siffatta prossimità si deve probabilmente l'interesse di Slouschz per il filosofo, considerato «il primo filosofo ebreo per cui l'ebraismo non formi un'entità distinta e a se stante, ma una parte della civilizzazione universale»⁸⁹. Per quanto Slouschz recuperasse l'operazione filosofica di Krochmal da una prospettiva sionista, egli seppe individuare il duplice piano (particolare e universale) sul

88 Riteniamo che le origini di una teologia politica ebraica andrebbero ricercate nella filosofia della storia ebraica edificata da Krochmal e nella sua ricezione sionista.

89 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 45.

quale il filosofo galiziano si mosse, proprio in quanto il sionismo (anche nelle sue accezioni spirituali e culturali) dovette confrontarsi con il medesimo problema. Scriveva infatti Slouschz: «mentre la nazionalità ebraica forma l'elemento proprio di questo popolo, la sua civilizzazione, il suo intelletto sono universali, si staccano dalla specifica vita nazionale»⁹⁰. Condividendo i presupposti teorici di base, Slouschz finì così per tracciare una continuità tra esperienze letterarie e filosofiche galiziane e la nascente politica ebraica a partire dalla filosofia della storia di Krochmal, sostenendo che egli «aprì dunque la strada agli spiriti ricercatori delle generazioni future»⁹¹. In realtà, le cose non andarono in questo modo. Il merito di una prossimità tra la filosofia di Krochmal e il sionismo risiede nella comune adesione all'ideologia del progresso storico.

La filosofia della storia ebraica così delineata da Krochmal e la visione progressista dei sionisti presentano un analogo problema di fondo che va chiarito. La prospettiva storico-filosofica del galiziano si presenta come una visione specificatamente ebraica, motivo per cui tale filosofia può valere solo per l'ebraismo, generando così il problema di un "falso universalismo". Non possiamo avere infatti un reale universalismo nella visione della storia di Krochmal, poiché egli non si prefisse mai di superare la singolarità dell'esperienza ebraica. Farlo avrebbe comportato un dissolvimento del particolarismo ebraico, assieme alla sua religione. Krochmal si propose invece con la sua filosofia di evitare tale dissolvimento, frutto della secolarizzazione ebraica. Nell'opera di Krochmal abbiamo così una costante tensione verso l'universale, incapace però di approdare a un effettivo universalismo. Ciò pregiudica la sua intera filosofia della storia, determinando un cortocircuito tra singolare e universale, che è il tratto distintivo delle varie risposte culturali e politiche, promosse dall'intelligenza ebraica europea ottocentesca. La secolarizzazione impose ai pensatori ebraici questo confronto tra particolarismo del mondo ebraico e universalismo laico e cosmopolita delle società europee, senza che il problema sollevato da questo confronto trovasse una risoluzione adeguata. Infatti, il trapasso dal particolare all'universale avrebbe potuto darsi soltanto nel superamento del particolarismo ebraico in favore di un discorso più generale, il quale avrebbe inevitabilmente comportato la separazione tra sfera religiosa e sfera politico-sociale. La *Wissenschaft des Judentums* fu il movimento intellettuale che maggiormente si incamminò su questa strada e per questo venne criticato dai sionisti nei termini di una «risposta suicida». Una critica che andava a toccare un nodo scoperto

90 Ivi, p. 46. Il corsivo è del testo.

91 Ivi, p. 48.

dell'intera questione relativa alla secolarizzazione ebraica, dal momento in cui la tensione verso l'universalismo implicava tacitamente una rinuncia delle ragioni della singolarità ebraica che soltanto così sacrificata poteva essere compresa e inglobata all'interno di un discorso universale. Le altre risposte alla secolarizzazione, come quella dei cosiddetti «umanisti galiziani» e poi quella sionista, rappresentarono pertanto raffinati espedienti, volti a preservare la singolarità ebraica accanto all'apertura universalista delle loro teorie filosofiche o politiche, senza tuttavia riuscire a risolvere la tensione di fondo.

Accanto a Krochmal e di poco più giovane troviamo Solomon Rapoport, noto anche con l'acronimo di Shir. Rapoport nacque a Lemberg da una antica e illustre famiglia rabbinica, che, secondo la consuetudine, gli fece svolgere studi talmudici e religiosi. Ciò non gli impedì di avvicinarsi agli studi secolari e di apprendere le lingue europee come il tedesco, il francese, l'italiano. Pur mantenendo forti convinzioni religiose, si avvicinò alle idee illuministe, frequentando i circoli culturali galiziani, iniziando a dedicare sempre più tempo allo studio della letteratura europea e cimentandosi con alcune traduzioni in ebraico delle opere letterarie europee più note. Nel 1820 la sua collaborazione con la rivista «Bikkurei ha-Ittim» fu inaugurata con la traduzione di una parte della poesia *Die Glocke* di Schiller⁹² a cui seguirono nel tempo altre traduzioni che tuttavia non accrebbero la sua reputazione. La collaborazione con la rivista «Bikkurei ha-Ittim» gli permise di entrare in stretto rapporto con Leopold Zunz, Nachman Krochmal e Samuel ben David Luzzato, la cui vicinanza e amicizia influenzò le sue posizioni e il suo pensiero. Sempre sulla stessa rivista, nel 1829 Rapoport pubblicò la sua prima biografia su Saadia Gaon a cui seguirono altre cinque biografie, sempre dedicate a personaggi storici rilevanti nella storia dell'ebraismo passato. Furono soprattutto tali pubblicazioni a renderlo famoso. Come scrive Waxman, l'interesse dimostrato verso la ricostruzione storico-filologica assai minuziosa della vita di tali personaggi illustri era legata alla convinzione che lo spirito del popolo ebraico si rivelasse innanzitutto attraverso le azioni dei grandi uomini della sua storia passata. Dunque, soltanto descrivendo la vita di questi uomini si sarebbe potuto raggiungere una visione completa del popolo ebraico e della sua storia⁹³. La sua crescente popolarità, in qualità di esponente della Haskalah galiziana, accrebbe al tempo stesso con l'animosità del mondo ortodosso circostante, le cui pressioni furono tali da costringerlo a spostarsi più volte alla ricerca di una posizione di rabbino in diverse comunità ebraiche della Galizia, dell'Ungheria, della

92 S. RAPOPORT, *Hatzlahat Ha-bait* [La prosperità della casa], «Bikkurei Ha-ittim» n.1 (1820), p. 110. Cfr. N. STERN, *The Jewish historico-critical school of the nineteenth century*, s.n., New York, 1901, p. 17.

93 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 444.

Bohemia e della Germania. Nel 1832 cercò un posto di rabbino sia a Berlino che in Italia, confidando nell'aiuto di Zunz da un lato e di Luzzato dall'altro, ma dovette attendere fino al 1837 per trovare posto nella comunità di Ternopil, altra grande città galiziana a maggioranza ortodossa, grazie all'interessamento di Joseph Perl (1773-1839). Tuttavia la permanenza di Rapoport come guida rabbinica della città fu di breve durata, appena tre anni, in quanto le sue aperture alla modernità e il suo interesse per gli studi secolari e letterari non erano affatto graditi⁹⁴. Così nel 1840 si trasferì in Bohemia come rabbino della città di Praga, dove rimase fino alla sua morte.

Nonostante l'ostilità dell'ortodossia ebraica e la sua vicinanza alla Haskalah, Rapoport rimase pur sempre di orientamento conservativo in materia religiosa: fu, ad esempio, contrario agli esiti del secondo congresso dei riformatori tedeschi (Francoforte 1845) e molto vicino alle posizioni di Zacharias Frankel (1801-1875), il quale in tale occasione lasciò i lavori del congresso, affermando di non poter continuare a seguire una linea che mirava a distruggere tutti gli elementi positivi e storici dell'ebraismo⁹⁵. Inoltre, sempre in occasione del congresso francofortese, Rapoport inviò una lettera nella quale esortava i colleghi rabbini tedeschi a non violare la casa di Israele, rimuovendo i riferimenti messianici dai libri di preghiere⁹⁶. Come Frankel, anche Rapoport si attestò su una linea decisamente più moderata, motivo che lo portò a criticare le posizioni molto più liberali di Abraham Geiger, come testimonia il suo ultimo lavoro, *Or ha-Torah* [La luce della Torah] (1868), una critica rivolta al libro *Urschrift* (1868) di Geiger dedicato alle traduzioni della Bibbia⁹⁷. Quello che egli apprezzò della *Wissenschaft* fu soprattutto il metodo storico-critico e la minuzia degli studi filologici, campo in cui egli eccelse, riuscendo a stabilire fatti, biografie e date storiche con estrema precisione, specializzandosi soprattutto nella storia del medioevo ebraico, una storia, all'epoca, ancora tutta da ricostruire.

A differenza di Krochmal, Rapoport non era un filosofo e non elaborò mai una visione organica della storia dell'ebraismo. Visse per tutta la vita seguendo i ristretti precetti della Halakah ebraica e non mise mai in dubbio l'adesione degli ebrei alla loro futura nazionalità. Nella prefazione alla sua traduzione al dramma *Esther* di Jean Racine – uscito nel 1827 su

94 Ivi, p. 386.

95 NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, p. 174. In difesa di Frankel dagli attacchi del mondo ortodosso, Rapoport scrisse un articolo in ebraico *Dibrei Shalom ve-Hemet* [Parole di pace e verità], diretto esplicitamente contro Samuel M. Hirsch (1815-1889). Cfr. S. RAPOPORT, *Dibrei Shalom ve-Hemet* [Parole di pace e verità] Praga, 1861.

96 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 388.

97 Ivi, p. 450. Cfr. A. GEIGER, *Urschrift und übersetzungen der Bibel in ihrer abhängigkeit von der inneren entwicklung des Judenthums*, J. Hainauer, Breslau, 1857; S. RAPOPORT, *Or ha-Torah*, Cracow, 1868.

«Bikkurei ha-Ittim» con il titolo *She'erit Yehudah* (Il resto di Giuda)⁹⁸ –, espresse chiaramente le sue posizioni e il suo *amore per Sion*, sostenendo «la necessità di infondere l'amore per la nazione ebraica nei cuori di tutti gli ebrei»⁹⁹. Secondo Rapoport, non poteva esserci alcuna disgiunzione tra religione ebraica e nazionalità ebraica. «L'amore per la mia nazione è la pietra angolare della mia esistenza»¹⁰⁰, scriveva Rapoport. Soltanto tale amore avrebbe potuto consolidare la sua fede, dal momento che egli, da buon ortodosso, riteneva che il «sentimento nazionale» e «la sua religione» erano strettamente legati assieme¹⁰¹. Inoltre, aggiungeva Rapoport, «non soltanto questo sentimento nazionale e questa religione» non potevano concepirsi l'una senza l'altra, «ma un terzo fattore» si aggiungeva «ai primi due al punto da farne uno solo, ovvero la Terra santa»¹⁰². In tal modo, Rapoport fuse assieme tutti i caratteri tipici e necessari a qualsivoglia nazionalismo moderno, senza averne la minima consapevolezza: sentimento nazionale, religione e territorio. Questa triade, a cui si aggiunge anche la lingua ebraica in cui egli espone tali riflessioni, rappresentava abbastanza efficacemente l'amore per Sion coltivato da questi intellettuali galiziani.

Simili affermazioni di Rapoport sul sentimento nazionale ebraico non rimasero a lungo senza eco e soprattutto senza destare gli interessi dei primi studiosi sionisti. Nahum Slouschz, ad esempio, fu tra i primi a interessarsene, recuperando il discorso di Rapoport in tale prefazione per rileggerlo nei termini di una prefigurazione del futuro movimento sionista. Il giudizio positivo di Slouschz sulle figure di Krochmal e di Rapoport è riconducibile alla differenza sostanziale tra i due fronti della secolarizzazione ebraica ripartiti tra il contesto culturale riformatore ebraico-tedesco e quello austriaco e galiziano. Se infatti la *Wissenschaft* tedesca cercò di risolvere in maniera molto più radicale l'incontro tra ebraismo e modernità, nel contesto galiziano, dove vivevano molti più ebrei in condizioni peggiori e dove la tradizione religiosa era ancora molto forte e sentita, la modernizzazione

98 La traduzione apparve con il titolo *She'erit Yehudah*, «Bikkurei ha-Ittim», VIII (1827), pp. 171-254. Il testo venne poi pubblicato in un'edizione a se stante: J. RACINE, *She'erit Yehudah*, Anton von Schmid, Wien, 1827. In quello stesso periodo, oltre alla traduzione di Rapoport, ricordiamo altri due traduzioni della stessa opera di Racine: una precedente traduzione di Joseph Haltern del 1798 e un'altra successiva di Meir Letteris, uscita a Praga nel 1843.

99 WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 387.

100 Cfr. SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 42. Per la prefazione in ebraico di Rapoport vedi: J. RACINE, *She'erit Yehudah*, Anton von Schmid, Wien, 1827, pp. 3-20. Tale prefazione viene esaminata anche negli studi di Waxman e di Zingberg. Vedi: WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, p. 387; ZINBERG, *The science of Judaism and Galician Haskalah*, p. 57. Scrive qui Zingber: «l'inconscio sentimento nazionale trovò ancora significativo supporto nell'intensificato interesse per l'indagine storica. Sintomatico a tal riguardo è la prefazione di Rapoport alla sua traduzione ebraica dell'opera di Jean Racine *Esther*» (*ibid.*).

101 Cfr. SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 42.

102 *Ibid.*

della vita e del pensiero collettivi ebraici dovette scendere a maggiori compromessi, ricercando altre sintesi possibili, come quella tra sentimento nazionale e religione ebraica. Sorgendo dall'incontro tra questi due volti della secolarizzazione ebraica, il sionismo non si comportò assai diversamente. Motivo per cui Slouschz individuava l'emersione di sentimenti nazionalistici e di quell'amore per Sion proprio nel territorio galiziano. In realtà, i sionisti si mossero sulla stessa linea di tali maskilim orientali, ma partendo dall'ideologie nazionaliste occidentali che fusero con gli elementi derivanti dalla propria tradizione.

Assieme al filosofo Krochmal, la figura di Rapoport è dunque emblematica della risposta più moderata alla secolarizzazione, sviluppatasi nell'Europa centro-orientale già nella prima metà dell'Ottocento, attraverso cui si preferì ricercare una sintesi tra teologia e scienza, tradizione e modernità, accogliendo le novità introdotte dalla Haskalah e dalla scienza dell'ebraismo, pur restando fedeli alla tradizione religiosa ebraica. In virtù di siffatta ricerca, egli non guardò sempre con favore alle accelerazioni promosse dall'ebraismo riformato di matrice tedesca, preferendo delle soluzioni più accomodanti in risposta al cambiamento dei tempi a seguito dell'emancipazione. Rapoport fu interessato a elaborare una sintesi tra ebraismo e modernità, più per interesse intellettuale verso le potenzialità degli studi storico-scientifici, che nel tentativo di risolvere quel problema impostosi con la secolarizzazione. Un problema che, per la forte presenza del movimento hassidico, non era ancora così collettivamente sentito nella Galizia del tempo¹⁰³.

5. IL «POPOLO ETERNO» IN CAMMINO VERSO SION: PERETZ SMOLENSKIN

L'esperienza galiziana, per quanto limitata e ristretta alle sole cerchie di maskilim locali, fu senz'altro decisiva nello sviluppo, nella conservazione e nella laicizzazione dell'amore per Sion. Non fu molto diversa l'elaborazione intellettuale nelle regioni dell'impero zarista, di cui non ci occuperemo, facendo solo qualche rapido accenno. Più ci si spostava ad est, più lo scarto tra una risicata élite emancipata e l'ingente massa di ebrei poveri degli *shtetl* pesava. La vita dei maskilim russi non aveva alcuna attrattiva, scrive Laqueur: isolati socialmente e lontani dalle masse ebraiche, ancora attaccate alle tradizioni religiose, i loro appelli alla

103 Stando così le cose, si capisce il generale giudizio di Martin Buber sulla Haskalah e sui suoi esiti: «per quanto credesse di cancellare ogni tradizione, essa portava con sé anche elementi positivamente ebraici, densi di futuro. Voleva europeizzare gli ebrei, ma non intendeva certo denazionalizzarli. Alla lingua della Bibbia dedicò un culto intenso. Dell'ebraico irrigidito e ormai estraneo alla realtà fece lo strumento di una lotta viva, arricchendolo e rafforzandolo. Così, indirettamente, la Haskalah servì anche a rigenerare il pensiero del popolo ebraico» (M. BUBER, *Il problema culturale e il sionismo*, in ID., *Rinascimento ebraico*, Mondadori, Milano, 2013, p. 62).

riforma e i loro tentativi di modernizzare il pensiero ebraico cadevano nel vuoto, suscitando l'astio e le critiche del mondo ortodosso circostante, come del resto avveniva in Galizia¹⁰⁴. L'isolamento sociale e il conseguente carattere elitario della Haskalah russa, al pari di quella galiziana, connotò anche la classe intellettuale russa, anch'essa impegnata a elaborare una sintesi appropriata tra il moderno razionalismo della *Wissenschaft* e l'imperituro amore per Sion. Appartennero a questa intelligenza ebraica soprattutto personaggi come il medico Leon Pinsker (1821-1891), il poeta Yehuda Leib Gordon¹⁰⁵ (1831-1892), gli scrittori Peretz Smolenskin (1842-1885) e Moses Leib Lilienblum¹⁰⁶ (1843-1910), Reuveni Bierer (1837-1931). Ciò che determinò un'evoluzione importante nel pensiero di questi personaggi fu soprattutto il repentino peggioramento delle loro condizioni di vita, a seguito dei violenti pogrom dei primi anni Ottanta del secolo.

Tuttavia, il primo momento di svolta e di rottura si ebbe un decennio prima con Peretz Smolenskin, il quale fu il primo a muovere delle critiche contro i precedenti tentativi di aggiornamento del pensiero ebraico, iniziati la Haskalah e i suoi discepoli. Per quanto tutti i pensatori appena citati vennero col tempo considerati dai primi studiosi sionisti dei pionieri nella storia della nascita del movimento sionista, la figura più significativa nell'evoluzione della storia che dall'emancipazione condusse al sionismo fu proprio quella di Smolenskin. Purtroppo questo personaggio è stato ingiustamente trascurato dagli studi storici successivi che finirono per concentrarsi invece maggiormente sulle figure più isolate dei rabbini Hirsch Kalischer (1795-1874) e Yehudah Alkalai (1798-1878) o su quella del socialista Moses Hess (1812-1875), forse sotto l'influenza dell'idea dei precursori del sionismo. Pensiamo solo al caso di Hess, il cui lavoro non riscosse un'influenza significativa sul suo tempo, considerato l'insuccesso di *Rom und Jerusalem* (1862), edito in una tiratura di millecinquecento esemplari, di cui ne furono venduti appena centosessanta in un anno¹⁰⁷. Inoltre la sua esperienza politico-intellettuale rappresentò un caso isolato all'interno del mondo ebraico-tedesco, orientato in tutt'altra direzione e senza alcun legame con i movimenti letterari e di idee dell'Europa centro-orientale, che invece si mossero in una direzione più vicina alla sua. Rispetto alla più tarda rivalutazione storica di tali personaggi marginali, la figura di Peretz Smolenskin sembra essere stata decisiva per lo sviluppo del pensiero collettivo ebraico sul finire del secolo, al punto che Slouschz lo descrisse come «l'uomo che doveva compiere

104 LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, vol. I, p. 104.

105 Vedi: M. STANISLAWSKY, *For whom do I toil? Judah Leib Gordon and the crisis of Russian Jewry*, Oxford University Press, New York, 1988.

106 Vedi: L. SIMON, *Moses Leib Lilienblum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.

107 NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, p. 183.

l'opera di sintesi tra la duplice corrente umanista e romantica e ricondurre la Haskalah morente alla sorgente viva del giudaismo nazionale»¹⁰⁸. In effetti Smolenskin operò in tale direzione con la sua attività intellettuale ed editoriale, tanto da essere identificato dai primi sionisti come il vero «iniziatore del movimento nazionale progressista»¹⁰⁹.

Scrittore ed editore di origini russe, Peretz Smolenskin (1842-1885) divenne famoso soprattutto tramite il suo giornale «Ha-Shahar» (1868-1884), che egli fondò a Vienna, una volta trasferitosi nella città nel 1868. Influenzato dal fratello Leib, fin da giovane egli si avvicinò alle idee della Haskalah e iniziò così a leggere libri secolari e a studiare il russo. Ciò suscitò l'ostilità del mondo hassidico circostante, che lo perseguitò e lo costrinse ad abbandonare diversi centri cittadini, come il piccolo villaggio di Lubavich o la città di Vitebsk, dove trascorse gli anni dal 1858 al 1861. Spostatosi a sud, verso la Crimea, Smolenskin finì per stabilirsi a Odessa nel 1862, dove poté proseguire i suoi studi, perfezionando la sua formazione di giovane maskil attraverso l'apprendimento delle moderne lingue europee, come il tedesco, il francese e l'italiano¹¹⁰. Qui Smolenskin iniziò a collaborare con la rivista «Ha-Melits» con recensioni di libri e traduzioni di testi letterari dal tedesco all'ebraico destinati al supplemento culturale del giornale e cominciò altresì a lavorare alla stesura del suo primo romanzo *Ha-Gemul* [La ricompensa] (1867). Lasciata Odessa, per seguire il fratello Leib, viaggiò attraverso la Romania, la Germania e la Boemia, prima di stabilirsi a Vienna, dove proseguì la sua attività letteraria in un contesto decisamente più emancipato rispetto a quello russo¹¹¹. Nel 1868, grazie al supporto di importanti personaggi, come Solomon Rubin (1823-1910) e il rabbino Adolf Jellinek (1821-1893), Smolenskin fondò la rivista in lingua ebraica «Ha-Shahar» [L'alba], la quale in breve tempo divenne uno tra i giornali ebraici più noti e importanti in città e non solo. Destinata inizialmente agli ebrei russi e pubblicata a Vienna soprattutto per aggirare la censura russa,

108 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 175.

109 *Ibid.*

110 Per un maggior panoramica sulla vita e sulla attività intellettuale dell'autore vedi: C.H. FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought. A study of the Renaissance of Jewish Nationalism*, Bloch Publishing Company, New York, 1965, pp. 98-117. La maggior parte delle informazioni sull'autore provengono dalla prima monografia di Reuven Brainin: R. BRAININ, *Peretz ben Moshe Smolenskin: hayav vsefarav* [Peretz ben Mosé Smolenskin: la sua vita e le sue opere], Warsaw, 1896. Vedi anche: L. RAFAELS, *Perez Smolensky und der zionistische Gedanke*, «Die Welt», H. 12-13 (1900); M. BERCOVICZ, *Perez Smolensky*, Zion Verlag, Wien, 1905. Inoltre vedi: LAQUEUR, *Historie du sionisme*, vol. II, pp. 107-13; S. FEINER, *Smolenskin, Peretz*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Smolenskin_Perets).

111 Secondo Slouschz, «egli decise di partire per l'Occidente civilizzato, paese promesso dei sogni dei maskilim russi, abbellito dalle figure di Rapoport e di Luzzato» (ivi, p. 179).

la rivista ebbe poi una diffusione anche in Austria, Galizia e Romania¹¹².

La rivista nacque per dare voce all'esigenza di costruire una nuova e moderna cultura ebraica. Come scrive Ehud Luz, «Ha-Shahar» ebbe un enorme impatto sullo sviluppo spirituale dei maskilim, educati nelle Yeshivah, divenendo ben presto «l'organo di una generazione a cavallo tra vecchio e nuovo ebraismo»¹¹³ e configurandosi così da un lato come promotore dell'ultimo periodo della Haskalah e dall'altro come iniziatore dei primi passi del nazionalismo ebraico. Fu così che nel primo periodo della rivista, Smolenskin, sempre alle prese con problemi finanziari, riuscì a ottenere fondi per il suo giornale da diversi maskilim benestanti, dalla *Alliance israélite universelle* e dalla *Società per la diffusione della Haskalah* di San Pietroburgo.

Tuttavia, le uscite della rivista, pensata come mensile, furono intermittenti soprattutto a causa dei costanti problemi economici del suo editore¹¹⁴. La necessità di trovare dei finanziatori portò Smolenskin a girare molto per l'Europa (Svezia, Norvegia, Germania, Francia, Inghilterra), cosa che lo fece entrare in contatto con diversi pensatori e rabbini molto noti all'epoca, come Abraham Geiger, Leopold Zunz, Adolf Cremieux¹¹⁵, apprezzando quelle libertà conseguite dagli ebrei con l'emancipazione. Eppure, similmente a quanto accadde già a Krochmal e a Rapoport, anche Smolenskin si rese conto dell'altra faccia della medaglia: l'emancipazione stava lentamente erodendo il pensiero ebraico. Da un lato la secolarizzazione allontanava gli ebrei dalla religione, dall'altro le società occidentali li attiravano verso la loro cultura. In ciò Smolenskin vide il rischio e gli effetti collaterali del processo di secolarizzazione, cavalcato dalle schiere di maskilim occidentali. Secondo l'editore di «Ha-Shahar», in linea con la strada già intrapresa dai pensatori galiziani, «gli ebrei dovevano acquisire la cultura europea, ma dovevano altresì costruire una propria cultura, essere orgogliosi della loro tradizione ebraica e, come le altre nazioni, gli ebrei dovevano pensare e agire all'interno di una prospettiva nazionale»¹¹⁶.

Smolenskin usò dunque il giornale come piattaforma di lancio per le sue idee e come mezzo per catalizzare nuovi contributi letterari. Fu così che la sua casa a Vienna divenne un crocevia di incontro per molti giovani scrittori. Mosso da grandi ambizioni egli voleva

112 Vedi: O. MENDA-LEVY, *Ha-Shahar*, in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Shahar_Ha-).

113 E. LUZ, *Paralles Meet. Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988, p. 7.

114 FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 109.

115 Ivi, p. 108. Vedi anche: RAFAELS, *Perez Smolensky und der zionistische Gedanke*, «Die Welt» H. 12 (1900), p. 4.

116 FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 118.

rilanciare una cultura e una letteratura ebraica, in lingua ebraica, senza per questo rinnegare il rinnovamento positivo prodotto dalla Haskalah. Tuttavia, recuperando il cosiddetto «umanesimo galiziano», Smolenskin finì per elaborarlo ulteriormente, sostenendo sempre più l'idea che fosse il «sentimento nazionale, piuttosto che le istituzioni religiose» a costituire «la forza maggiore per preservare l'unità del popolo ebraico»¹¹⁷. In questo modo, Smolenskin mescolò elementi razionalistici e romantici, operando una prima sintesi tra l'amore per Sion e un nuovo sentimento nazionale ebraico¹¹⁸. In tal senso, l'operazione culturale promossa da Smolenskin con «Ha-Shahar» si configurò come un primo incontro tra i due differenti fronti della secolarizzazione ebraica, divisa tra ovest ed est. Se l'elemento nazionale rappresentava il fattore aggregativo principale, la religione ebraica non poteva che rafforzare tale fattore, concludeva Smolenskin. Pertanto egli non considerò mai la religione come nemica del nazionalismo: entrambi coesistevano e cooperavano assieme come l'olio e lo stoppino in una lampada¹¹⁹, secondo l'idea per cui in assenza dell'uno o dall'altro non si sarebbe potuta avere alcuna luce.

La volontà di trovare un accordo tra le conquiste dell'illuminismo e la rivitalizzazione di un sentimento nazionale ebraico venne espressa da Smolenskin fin dal primo numero di «Ha-Shahar»: il giornale aveva l'intento di diffondere la luce della scienza nell'ebraismo e di rigenerare la bellezza della lingua ebraica, dimostrando così di voler tracciare implicitamente una continuità con le esperienze editoriali passate, promosse dalle riviste «Ha-Me'assef», «Bikkurei ha-Ittim» e «Kerem Hemed». Tuttavia, se la rivista avesse avuto soltanto il carattere di continuità rispetto al passato, i sionisti non avrebbero di certo individuato proprio qui un momento di rottura. Nel suo tentativo di tenere insieme innovazione e conservazione, Smolenskin non poté evitare di criticare quegli aspetti dell'illuminismo che andavano a ledere la cosiddetta integrità dell'ebraismo, attraverso la rinuncia della propria lingua e della propria nazionalità. L'emancipazione poteva ancora essere accettata, l'assimilazione totale e completa no. Egli di fatto fu il primo a sostenerlo. La singolarità dell'esperienza ebraica, la sua storia, la sua civiltà si sarebbero dissolte, inglobate all'interno di un universalismo

117 LUZ, *Paralles Meet*, p. 21.

118 A detta di sionisti come Slouschz e Klausner, Smolenskin coniugò tra loro umanesimo ebraico e patriottismo. Significativo il discorso di Klausner sul ruolo svolto da Smolenskin: «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» (KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, p. 70).

119 LUZ, *Paralles Meet*, pp. 21-2.

cosmopolita di stampo europeo. A partire da tale constatazione Smolenskin si mosse per cercare una nuova sintesi e per trovarla bisognava necessariamente inventarsi un nuovo universalismo, più funzionale rispetto a quello escogitato dai maskilim e dai riformatori tedeschi. Fu proprio la ricerca di questo nuovo universalismo a interessare i giovani sionisti. Come scrive ancora Luz, «un'analisi delle opinioni trattate da Smolenskin negli anni Settanta mostra chiaramente che la crisi dell'identità ebraica fu un fattore decisivo per la nascita del moderno nazionalismo ebraico»¹²⁰.

La ricerca di un nuovo minimo comune denominatore che facesse fronte a tale crisi si sviluppò progressivamente attraverso i numeri della rivista e gli articoli che Smolenskin vi scrisse, come notò Leo Rafaels sulle pagine di «Die Welt». L'articolo di Rafaels, pseudonimo di Leon Kellner (1859-1928) si intitolava significativamente *Perez Smolnsky und der zionistische Gedanke* e risaliva al marzo del 1900. La fonte informativa di Rafaels fu con ogni probabilità la monografia di Brainin (1896), il quale aveva avuto molteplici informazioni di prima mano, parlando direttamente con il fratello di Peretz, Leib Smolenskin¹²¹. Dopo il lavoro di Brainin, quello di Rafaels è una tra le prime ricognizioni sioniste fatte sulla figura di Smolenskin, predente di ben due anni lo studio di Slouschz. Kellner era uno storico della letteratura di origini galiziane, che a partire dal 1896 strinse amicizia con Theodor Herzl ed entrò poi a far parte dell'organizzazione sionista, intrattenendo rapporti con i più noti esponenti del movimento¹²². Per Rafaels, Smolenskin fu il primo scrittore realista nella storia della letteratura neo-ebraica, in quanto seppe rappresentare, senza abbellirlo, l'immediato presente della vita ebraica¹²³. Secondo Rafaels, fin dai primi numeri della rivista si comprendeva l'orientamento implicito dell'editore e l'ambizione non soltanto a fornire nuove letture e punti di vista, ma a forgiare una nuova concezione del mondo ebraico¹²⁴. Se inizialmente Smolenskin avanzò solo alcune sfumate critiche al mondo illuminista, accecatosi con la sua stessa luce, nei numeri successivi le sue posizioni si definirono sempre più apertamente in un netto contrasto fino a giungere a smitizzare la figura di Moses Mendelssohn. A detta di Rafaels, fu a partire dal terzo numero

120 Ivi, p. 23.

121 FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 103.

122 Presso gli archivi sionisti di Gerusalemme (CZA) sono conservati diversi scambi epistolari che egli intrattenne con Theodor Herzl e la consorte, con Moses Gaster, con Nathan Birnbaum ecc. Vedi CZA Fondo Theodor Herzl: H1\1455; H1\1264. Vedi anche: G. SCHIAVONI, *Leon Kellner: un sionista fra la Vienna di Herzl e gli ebrei della Bucovina*, in *Verso una terra antica e nuova. Culture del sionismo*, Carocci, Roma, 2011, pp. 79-102.

123 RAFAELS, *Perez Smolnsky und der zionistische Gedanke*, «Die Welt» H. 12 (1900), p. 3.

124 ID., *Perez Smolnsky und der zionistische Gedanke*, «Die Welt» H. 13 (1900), p.3.

della rivista che Smolenskin approdò esplicitamente a un «nuovo pensiero». Un pensiero che l'autore definiva semplicemente *neue Gedanke*, o più esplicitamente usando il plurale *judisch-nationalen Gedankens*, dimostrando così di voler tracciare una continuità tra questo «nuovo pensiero» formulato da Smolenskin e il *zionistische Gedanke* espresso nel suo titolo. Smolenskin in contrasto con la sintesi ebraico-tedesca sostenne chiaramente che gli ebrei non potevano venir ridotti a mera comunità religiosa a responsabilità limitata, in quanto erano un organismo compatto, indistruttibile. Essi formavano dunque un popolo con una storia eterogenea eppure in sé organizzata. Per quanto l'articolo di Rafaels sia fonte di preziose informazioni, la lettura incentrata sulla continuità tra il *neue Gedanke* di Smolenskin e il *zionistische Gedanke* risulta viziata dalla prospettiva sionista dell'autore. In tal senso, una breve ricognizione degli articoli principali di Smolenskin permette di comprendere quali fossero realmente le posizioni dell'editore nei confronti di un potenziale nazionalismo ebraico.

Nel corso degli anni Settanta, a partire dal 1872, con la pubblicazione del suo saggio più noto al mondo sionista, *'Am 'Olam* [Il popolo eterno] (1872), passando poi attraverso *Et la'asot* [Tempo di agire] (1873) e arrivando a *Et lata'at* [Tempo di piantare] (1875-78), si determinò quella rottura tra Smolenskin e le precedenti risposte ebraiche alla secolarizzazione, che gli studiosi sionisti individuarono per primi¹²⁵. Secondo Slouschz e Klausner, il suo scritto più importante rimase *'Am 'Olam* [Il popolo eterno], in quanto divenne «la base del movimento di emancipazione nazionale»¹²⁶. L'interesse sionista suscitato da quest'opera consisteva molto probabilmente in ciò che aveva ben messo in evidenza il professore Richard Gottheil (1862-1936), a capo della *American Federation of Zionist* (1898-1904). Nel 1914 scriveva Gottheil che, per la prima volta, attraverso la voce di un ebreo russo si era proclamato un nazionalismo ebraico di carattere civico e sociale e non religioso¹²⁷. Stando alla ricezione sionista dell'opera di Smolenskin, egli fu ritenuto tra i primi ad aver colto la centralità della secolarizzazione dell'idea messianica, al fine di poter elaborare una risposta efficace e durevole alla secolarizzazione: se il «popolo eterno», secondo un'espressione introdotta da Krochmal, avesse voluto continuare a restar un popolo,

125 P. SMOLENSKIN, *Am Olam*, «Ha-Sharar» n. 3 (1872); ID., *Et La'asot*, «Ha-Sharar» n. 4 (1873); ID., *Et La'atat*, «Ha-Sharar» n. 6, 8, 9 (1875; 1876/77; 1878). Vd: D. Patterson, *Smolenskin, Perez* in *Encyclopedia Judaica*, Second Edition, vol. XVIII, Thomson Gale, Detroit, 2007, p. 693.

126 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 182. Vedi anche: KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, pp. 64-5.

127 R. GOTTHIEL, *Zionism. Moviments in Judaism*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1914, p. 34.

se la religione ebraica avesse voluto sopravvivere alla secolarizzazione, gli ebrei avrebbero dovuto trovare un'ideale funzionale a tale scopo, un'ideale eterno e al contempo immanente: il messianismo si prestò a questo compito, come del resto già Max Nordau aveva capito¹²⁸. Anche Slouschz riconobbe l'importanza e la rilevanza della secolarizzazione dell'idea messianica all'interno dell'opera di Smolenskin, riconoscendo all'autore che «per la prima volta uno scrittore ebreo dichiarò che il messianismo è la resurrezione politica e morale di Israele, il ritorno alla tradizione profetica»¹²⁹. Se i rabbini liberali avevano finito per rimuovere l'ideale messianico¹³⁰ e gli ortodossi ne avevano preservato unicamente il carattere religioso di attesa della redenzione futura per opera di Dio, nell'ultimo paragrafo di *Am 'Olam*, intitolato *La speranza di Israele*, Smolenskin prese le distanze da entrambe le fazioni, sostenendo la centralità del messianismo nel pensiero ebraico e sviluppando ulteriormente la secolarizzazione della speranza messianica in sentimento nazionale e volontà utopico-politica di edificare una nuova Sion, sulla scia della filosofia della storia di Krochmal¹³¹.

Gli articoli successivi, *Et la'asot* [Tempo di agire] e *Et lata'at* [Tempo di piantare], ampliarono ulteriormente la frattura, determinando sempre più la netta contrapposizione tra l'editore di «Ha-Shahar» e i seguaci di Mendelssohn. In tali scritti, infatti, Smolenskin criticò la definizione di civiltà ebraica come una mera comunità di fede e l'idea di un cosmopolitismo ebraico che esulasse da qualsivoglia attaccamento nazionalistico. Contrappose così a tali critiche la rivendicazione dell'ebraismo come *'Am ha-Ruah* [popolo/nazione dello spirito], lasciando trapelare la sua idea di nazionalismo di tipo spirituale, più che politico. In tal modo, Smolenskin approfondì quella rottura, compiendo un passo ulteriore rispetto alle precedenti posizioni dei maskilim galiziani, in quanto toccò con le sue critiche uno dei fondamenti della sintesi mendelssohniana, edificata sulla separazione tra nazionalità e religione. In *Et lata'at* [Tempo di piantare], a detta di Smolenskin, solo il nome di «Israele» aveva posseduto in sé la forza sufficiente e necessaria a conservare la civiltà ebraica nel corso dei lunghi secoli della diaspora, evitando così l'estinzione del popolo ebraico. Tale nome non trasse mai la sua reale forza dalla religione, dalla legge scritta e orale

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

129 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 183.

130 Vedi la conferenza dei rabbini riformati di Francoforte nel 1845, in cui si dibatte proprio sulla questione messianica: *Protokolle und Aktenstuecke der zweiten Rabbiner-Versammlung*, Frankfurt am Main, 1845, pp. 37-77. Vedi anche: MENDES-FLOHR; REINHARZ, *The Jew in the Modern World*, pp. 163-5.

131 Per una ricostruzione dell'influenza delle tesi di Krochmal sul pensiero di Smolenskin vedi: FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, pp. 80-6 e pp. 95-6.

e in generale dalla tradizione ebraica, come credevano i seguaci di Mendelssohn. «Israele» aveva senso di esistere come nome, solo in virtù della presenza di un sentimento nazionale ebraico, mai realmente sopito o estinto¹³². Questo nome dava agli ebrei in diaspora un'unità ideale nella loro condizione di dispersione e di assenza statale e territoriale, permettendo così all'idea di popolo ebraico di conservarsi nel tempo e di potersi definire «popolo eterno». Simili passaggi di Smolenskin sembrano molto affini all'analisi filosofica di Krochmal, motivo per cui valgono per Smolenskin le stesse considerazioni fatte sul filosofo galiziano: entrambi con i loro discorsi aprirono le porte del pensiero ebraico all'ideologia del progresso e al nazionalismo, diffusi in Europa. Con una differenza. Smolenskin fece un passo ulteriore rispetto a Krochmal, in quanto inserì il discorso sul «popolo eterno» al di fuori del contesto filosofico, per farne una questione sociale e politica, di stringente attualità.

Resta fermo un punto. Questo embrionale nazionalismo ebraico, promosso da Smolenskin, era tuttavia concepito in termini prettamente spirituali. Il «popolo eterno» era tale in quanto popolo e nazione dello spirito (*'Am ha-Ruhah*), secondo quanto aveva già scritto Krochmal. Motivo per cui lo spirito ebraico non presupponeva nella prospettiva dell'autore un'unità territoriale, come invece sostenne Eliezer Perlman, noto più tardi con il nome di Eliezer Ben Yehuda, con cui Smolenskin entrò in polemica proprio in relazione alla sua idea di stabilirsi in terra palestinese, come poi fece¹³³. Secondo Smolenskin, sempre in *Et lata'at*, «la fondazione della nostra identità nazionale non fu mai il suolo della Terra santa», come ben avevano dimostrato i lunghi secoli della diaspora, nel corso dei quali non si erano affatto persi i fondamenti della nazionalità ebraica, pur in assenza di un'unità territoriale¹³⁴.

Tali posizioni, soprattutto a seguito dell'uscita di *Et lata'at*, fecero perdere a Smolenskin l'appoggio di molti dei suoi precedenti sostenitori. Le sue esplicite critiche indirizzate a Mendelssohn, colpevole del peccato di cosmopolitismo e di aver indebolito l'identità ebraica, segnarono uno spartiacque e decretarono la fine del sostegno finanziario al giornale da parte di molti maskilim, che lessero le critiche al padre della Haskalah come un affronto intollerabile¹³⁵. Prendiamo il caso di Avraham Ber Gottlober (1811-1899), un collaboratore del giornale, il quale, indignato dalle posizioni prese da Smolenskin, si allontanò dalla rivista, per fondare un giornale rivale, «Ha-Boker Or» [La luce del mattino] (1876-1886),

132 P. SMOLENSKIN, *Et lata'at* [Tempo per piantare], in A. HERTZBERG, *The Zionist Idea. A historical analysis and reader*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, Philadelphia, 1959, p. 146.

133 LUZ, *Paralles Meet*, p. 22.

134 SMOLENSKIN, *Et lata'at*, p. 147.

135 Vedi: FREUNDLICH, *The attacks on Mendelssohn and the alliance*, in ID., *Peretz Smolenskin: his life and thought*, pp. 250-60.

con l'intento di difendere i valori della Haskalah così infangati. Il dibattito si infiammò a tal punto che Smolenskin dovette interrompere le pubblicazioni di «Ha-Shahar», uscendo nel frattempo con un'altra rivista, «Ha-Mabit» [L'osservatore], che avrebbe dovuto aiutarlo nel reperire altri e nuovi finanziamenti, ma che purtroppo non ebbe gli effetti sperati. Secondo quanto riportato da Freundlich, per risolvere i suoi costanti problemi finanziari fu molto proficuo il suo viaggio in Russia agli inizi del 1880, dove venne calorosamente accolto dagli studenti di San Pietroburgo, spostandosi poi in diverse città dell'impero (Minsky, Bialystock, Vilna)¹³⁶. Inoltre, Smolenskin perse col tempo anche il sostegno dell'*Alliance israélite universelle*. Se infatti nel 1874 l'editore godeva ancora della stima e della fiducia dell'associazione, la quale, grazie alla mediazione di Moritz Lazarus (1824-1903), a capo delle sede berlinese, gli aveva affidato un'indagine sulle condizioni ebraiche e sull'antisemitismo presente in Romania¹³⁷, dieci anni più tardi, nel 1884 l'articolo di Smolenskin, molto critico verso l'*Alliance* per la sua contrarietà verso il progetto di immigrazione in Palestina, segnò la fine anche di questo sodalizio.

A partire dai primi anni Ottanta avevano iniziato a diffondersi i primi esperimenti di immigrazione in Palestina, promossi ad esempio dal gruppo del *Bilu*. Se inizialmente Smolenskin fu scettico verso di essi, cambiò presto opinione, influenzato soprattutto dallo scoppio dei violenti pogrom in Russia (1881-82), che devastarono le comunità e i villaggi e che infransero le ultime speranze di emancipazione ebraica in siffatte regioni. A seguito di tali drammatici eventi, le posizioni di Smolenskin, rimasto piuttosto isolato nel corso degli anni Settanta, iniziarono a catalizzare l'attenzione di giovani intellettuali e scrittori ebrei russi. Secondo Slouschz, tale interesse fu destato soprattutto dalla «reazione prodotta negli spiriti dal risveglio inatteso dell'antisemitismo», che aveva «abbattuto le ultime vestigia dell'umanesimo tedesco in Occidente e aveva provocato la disillusione di tutti i sogni egualitari in Oriente»¹³⁸. Per quanto sia ragionevole l'analisi di Slouschz nel suo insieme, l'idea che Smolenskin fosse stato il primo a proporre «una soluzione pratica alla questione ebraica» è chiaramente viziata da una prospettiva ideologica sottesa che mirava a esaltare Smolenskin quale precursore *ante litteram* del nazionalismo ebraico. Le cose non andarono

136 RAFAELS, *Perez Smolensky und der zionistische Gedanke*, «Die Welt» H.13 (1900), p.4; FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 113.

137 La missione in Romania venne descritta da Smolenskin stesso nell'articolo *La mia missione in Romania*, parlando nei termini di un successo. Vedi: FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 111.

138 «Gli occhi di tutti coloro che erano rimasti fedeli alla lingua ebraica e all'ideale della rinascita del popolo ebraico, si voltarono verso il valente scrittore che già dieci anni prima aveva predetto la disfatta delle speranze umanitarie e che aveva proposto per primo una *soluzione pratica* alla questione ebraica attraverso la conservazione nazionale» (SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, p. 193).

propriamente così. Come informa Freundlich, Smolenskin si interessò a questi nuovi movimenti nazionali, dimostrando tuttavia un certo distacco. Nel 1882 partecipò alla breve esperienza dell'associazione *Ahavat Zion* [Amore di Sion], neonata sezione viennese del circolo russo degli *Amanti di Sion*¹³⁹, su esortazione di Reuven Bierer, ma se ne dissociò presto. Stesso dicasi per *Kadimah*, il cui nome era stato tuttavia suggerito proprio da Smolenskin¹⁴⁰. Come dimostra la sua opposizione a Ben-Yehuda, egli non sposò mai del tutto la tesi di un nazionalismo territoriale, né fornì alcuna soluzione pratica. Si limitò piuttosto a parlare di un nazionalismo ebraico di tipo spirituale e diasporico, molto più vicino alle posizioni dello storico Simon Dubnow (1860-1940). Il suo nazionalismo fu semmai un espediente per far sopravvivere l'ebraismo in diaspora e il risultato dell'interazione tra forze culturali coltivate per decenni nei circoli dell'intellighenzia russa¹⁴¹.

Del resto fu soltanto negli ultimi anni di vita che Smolenskin iniziò a esprimersi in favore di un'emigrazione degli ebrei russi in Palestina¹⁴². Il suo ultimo racconto *Neqam Berit* [La vendetta del patto] (1883) rappresenta molto bene quest'ultima fase del suo pensiero: le resistenze del protagonista Ephraim Ben-Hagri, un fedele maskilim, cedono progressivamente nel corso della narrazione di fronte alle ingiustizie, alle discriminazioni, ai saccheggi perpetrati ai danni degli ebrei nel corso di un pogrom. Alla fine del racconto Ben-Hagri, sempre più indignato, cederà all'ira, giurerà vendetta contro tali soprusi, promettendo di sacrificare tutta la sua anima nella ricostruzione di Sion¹⁴³. Come testimonia tale scritto letterario di Smolenskin, i pogrom russi ebbero un effetto traumatico e decisivo su gran parte della classe intellettuale ebraico-russa: deluse le aspettative riposte nelle promesse di emancipazione, si produsse una svolta nelle coscienze di molti pensatori, e si iniziò a diffondere una nuova parola d'ordine, per continuare a credere in quella promessa di emancipazione e di riscatto sociale miseramente infranta dall'antisemitismo¹⁴⁴.

139 Sul movimento e le origini dell'*Hibbat Zion* vedi: Y. GOLDSTEIN, *The Beginnings of Hibbat Zion: a Different Perspective*, «AJS Review» n. 1 (2016), pp. 33-55.

140 FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 114.

141 Ivi, p. 56.

142 LAQUEUR, *Historie du sionisme*, vol. 1, p. 109. Vedi anche: HALPERN; REINHARZ, *Zionism and the creations of a new society*, p. 17.

143 P. SMOLENSKIN, *Neqam Berit*, «Ha-Sharar» n. 11 (1883). Vd: ID., *Revenge of the Covenant*, in S. ADAMS, *Perez Smolenskin's Nekam Berit as a response to the Russian pogroms of 1881 : a translation and a literary-critical analysis of the novel*. Thesis Hebrew Union College and Jewish Institute of Religion – Referee: Dr. W. Weinberg, 1982, pp. 9-85.

144 Ivi, p. 55.

6. VERSO UNA NUOVA PAROLA D'ORDINE: AUTO-EMANCIPAZIONE

Come dimostra il caso di Smolenskin, già prima dello scoppio dei pogrom russi del 1881-82, nuove idee di cambiamento tra le fila della giovane intelligenza ebraica russa cominciarono a circolare. Se per buona parte della sua vita Smolenskin rimase una figura piuttosto isolata nel panorama intellettuale ebraico dell'epoca, sul finire degli anni Settanta altri pensatori iniziarono a criticare la Haskalah e a patrocinare la causa di una soluzione nazionale per gli ebrei. Il clima socio-culturale dei due grandi imperi, quello degli Asburgo e quello dei Romanov, si prestò ad accogliere il fermento di queste nuove idee, caratterizzate dalla volontà di un'affermazione nazionale sempre più sentita e diffusa tra le varie minoranze etniche presenti sul territorio. In tal senso, come scrive Rachel Ertel, «l'impero austroungarico era divenuto un vero laboratorio in cui le ideologie europee presero corpo»¹⁴⁵, contagiando anche la popolazione ebraica. Del resto, tanto il carattere di compattezza interno alle comunità, per lo più residenti in villaggi a maggioranza ebraica (shtetel), quanto le condizioni di oppressione, povertà e discriminazione, ancora esistenti, specialmente nelle zone rurali della Galizia e ancor più nella zona di residenza russa, favorirono l'avvicinamento di una parte dell'intelligenza ebraica, sempre più desiderosa di emanciparsi socialmente e culturalmente, alle rivendicazioni nazionalistiche¹⁴⁶.

In tal senso, sul finire degli anni Settanta iniziarono a diffondersi le prime embrionali idee nazionalistiche con la pubblicazione di opuscoli e articoli che avviarono il dibattito interno al mondo ebraico su un possibile ritorno degli ebrei nella loro antica patria. Un caso alquanto interessante riguarda la comparsa a Vienna di un misterioso opuscolo, intitolato *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage* (1877)¹⁴⁷. Sedici pagine appena, scritte in tedesco, in cui l'anonimo autore patrocinò la causa della fondazione di uno stato ebraico in Palestina sotto la tutela britannica. Il mistero, che avvolge ancor oggi il testo in questione, è legato all'assenza di paternità dell'opuscolo, una cosa abbastanza usuale all'epoca, specialmente per aggirare la censura. Gli storici hanno a lungo dibattuto sull'attribuzione dell'opera. Secondo Michael Stanislawski, il testo venne rinvenuto dallo studioso Nathan Michael Gelber (1891-1966) negli archivi di Vienna, mentre stava svolgendo delle ricerche

145 R. ERTEL, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne de la tradition à la modernité*, Payot, Paris, 2011, p. 172.

146 *Ibid.*

147 ANONIMO, *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage*, Buchdruckerei von G. Brog, Wien, 1877. Purtroppo il testo del 1877 è pressoché scomparso. Esistono solo due copie una conservata alla Harvard College Library e un'altra alla National Library of Israel.

sulla questione ebraica durante il periodo del congresso di Berlino del 1878¹⁴⁸. Nel 1947 Gelber curò l'edizione in ebraico dell'opuscolo, attribuendo la paternità dell'opuscolo al diplomatico inglese Benjamin Disraeli¹⁴⁹. Tale attribuzione è connessa con un altro ritrovamento, di cui informa Daniele Carpi: nello stesso anno tra le carte del defunto rabbino Joseph Samuel Bloch (1850-1923) fu ritrovato un grosso volume manoscritto di appunti-memorie di Leo von Bilinski, in cui si accenna all'opuscolo in questione, sostenendo che si trattasse di un testo scritto da Disraeli e tradotto dall'inglese al tedesco su richiesta dell'Ambasciata inglese a Vienna¹⁵⁰. Tuttavia, prosegue Carpi, «vari studiosi posero in dubbio il valore di questa testimonianza», dal momento che non si trovò riscontro in altre fonti provenienti dai diretti interessati¹⁵¹. Nel 1958, il biografo israeliano Gedaliah Elkoshi trovò tra la corrispondenza di Peretz Smolenskin con il poeta Judah Leib Gordon una lettera del 1877, in cui si accenna a uno scritto in tedesco dell'autore su questioni alquanto analoghe a quelle dell'opuscolo. Così Elkoshi pubblicò un articolo trionfale sulle pagine del quotidiano «Davar» (1 agosto 1958), in cui sosteneva che l'autore dell'opuscolo misterioso non fosse il diplomatico Disraeli, bensì il poeta Gordon, sollevando così un dibattito con Gelber sulle pagine del giornale¹⁵². Nel suo studio monografico sul poeta Gordon Stanislawski esclude perentoriamente siffatta attribuzione di Elkoshi all'autore russo, senza tuttavia propendere per l'ipotesi di Gelber. La questione dunque rimane tutt'ora insoluta. Non è questa la sede per dibattere sulla paternità dell'opera in questione, tuttavia segnaliamo soltanto che in base all'uso dei termini tedeschi e a una certa conoscenza della cultura ebraica, specialmente in merito alla riflessione sul rapporto tra religione e politica, l'autore doveva probabilmente provenire dall'ambiente ebraico-tedesco dell'epoca. Inoltre nel frontespizio, dopo le indicazioni tipografiche, l'opuscolo riporta la dicitura «unter Bethelung und Leitung von P. Smolensky», indicazione che l'autore del testo doveva gravitare attorno ai circoli ebraici vicini a Smolenskin.

Ciò che preme sottolineare in questa sede è soprattutto la comparsa di questa

148 M. STANISLAWSKI, *For whom di I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis Russian Jewry*, Oxford University Press, New York, 1988, p. 240, n. 41.

149 Vedi: B. DISRAELI, *Tokhnit ha-medinah ha-iehudit le-lord Beaconsfield*, [Il programma dello stato ebraico a Lord Beaconsfield], Lainman, Tel Aviv, 1946. Nel 1947 uscì anche un'edizione inglese a Baltimora, in cui si sostenne l'ipotesi di Gelber, vedi: *Unknown documents on the Jewish question: Disraeli's plan for a Jewish State*, Shlesinger Publishing, Baltimore, 1947.

150 D. CARPI, *Benjamin Disraeli, la 'questione orientale' e un suo presunto progetto di costruire uno stato ebraico in Palestina*, in *Gli ebrei a Cento e Pieve di Cento fra medioevo ed età moderna. Atti del convegno di studi storici. Cento – 22 aprile 1993*, Cento, 1994, pp. 86-7.

151 Ivi, pp. 88.

152 STANISLAWSKI, *For whom di I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis Russian Jewry*, p. 241, n. 41.

significativa pubblicazione di carattere dichiaratamente politico già sul finire degli anni Settanta. L'opuscolo, infatti, non aveva alcuna finalità filantropica o religiosa. La questione ebraica alla luce della questione orientale, al centro del testo, riguardava la rapida dissoluzione dell'Impero Ottomano, la cui situazione per gran parte del secolo aveva suscitato le ambizioni imperialistiche delle potenze europee. Essa era nuovamente tornata all'ordine del giorno dopo le sollevazioni popolari nei Balcani e in Bulgaria e con lo scoppio della guerra russo-turca (1877-78). Il conflitto esplose nell'aprile del 1877 in seguito alla dura repressione delle rivolte popolari locali da parte dell'Impero Ottomano, che si ritrovò internazionalmente isolato, non potendo più contare neanche sullo storico appoggio britannico da parte del ministro Disraeli. Il conflitto si concluse con il trattato di Santo Stefano (3 marzo 1878) e poco dopo il congresso di Berlino (13 giugno-13 luglio 1878) stabilì che Serbia, Montenegro e Romania acquistassero l'indipendenza e la Bulgaria l'autonomia, mentre la Bosnia-Erzegovina finì sotto l'amministrazione austriaca.

In *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage*, uscito probabilmente poco dopo lo scoppio della guerra russo-turca, l'anonimo autore vide nel lento processo di indebolimento e dissoluzione dell'Impero Ottomano un momento propizio per risolvere anche la questione ebraica. Secondo l'autore, le potenze europee avrebbero dovuto considerare una soluzione della questione orientale in cui rientrasse anche la soluzione della questione ebraica, dal momento che l'imminente crollo, o quantomeno il ridimensionamento dell'Impero, avrebbe probabilmente liberato diversi territori, tra cui anche l'antica regione ebraica, la Palestina. Così liberata, la regione andava restituita agli ebrei, i quali avrebbero potuto fondare «una repubblica o una monarchia» e ristabilire così «il regno ebraico»¹⁵³. A detta dell'autore, il momento era opportuno, visto che da tutte le parti del mondo «i figli di Israele, come uno sciame di cavallette, rimessi in libertà» si stavano volgendo tutti insieme «verso la Palestina, per popolarla e per costruire un loro Stato indipendente [einem selbstständigen Staate]»¹⁵⁴. Non è chiaro a quale movimento l'autore si stesse riferendo, visto che le ondate migratorie ebraiche iniziarono a partire dai pogrom russi del 1881-82. Tuttavia, le riflessioni svolte qui dall'autore sono piuttosto vicine alle idee contenute nelle prime utopie di Sion, sintomo dunque di una sensibilità tipica degli ambienti intellettuali ebraici del periodo. Secondo la visione laica dell'autore, questo stato indipendente non doveva essere soltanto uno stato esclusivamente ebraico, ma innanzitutto uno stato moderno, senza per ciò eliminare i

153 ANONIMO, *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage*, Brog, Wien, 1877, pp. 8-9.

154 Ivi, p. 9.

principi religiosi tanto importanti per la storia dell'ebraismo e dell'umanità. Un'idea che ritorna anche nelle utopie di Sion. Tuttavia, proseguiva l'autore, era necessario soddisfare le richieste di modernizzazione dell'epoca, promuovendo una separazione tra religione e stato: «l'elemento religioso deve essere tenuto separato dallo stato»¹⁵⁵. Il mondo ebraico non faceva eccezione, chiosava l'autore, tanto più che i sommi principi della religione mosaica sarebbero potuti sopravvivere nel cuore della nazione ebraica¹⁵⁶.

L'interesse del mondo ebraico verso la questione orientale non si limitò a tale esigua pubblicazione viennese. Nello stesso anno a Berlino Seligmann Meyer (1853-1925), rabbino ortodosso di Regensburg e redattore all'epoca della rivista «Jüdischen Presse», pubblicò un altro breve testo *Völkerrecht und Humanität in der orientalischen Frage und die Israeliten in der Türkei, Serbien und Rumänien* (1877)¹⁵⁷. Questo testo aiuta a capire l'interesse da parte del mondo religioso ebraico verso la situazione politica dell'Impero Ottomano. A differenza infatti dell'opuscolo viennese, Meyer, mosso da preoccupazioni chiaramente religiose, invocava il diritto internazionale, inteso come diritto che opera nel rispetto di tutti i popoli e dunque dell'umanità, affinché si salvaguardassero gli ebrei residenti nei territori dell'Impero turco. Egli temeva soprattutto la perdita di pluralismo religioso quale conseguenza della formazione di stati indipendenti a maggioranza cristiana¹⁵⁸. Dalla prospettiva dell'autore dunque le potenze europee occidentali sarebbero dovute intervenire urgentemente per preservare la situazione di eguaglianza religiosa e sociale.

Due anni più tardi, sulle pagine di «Ha-Shahar» uscì un articolo molto significativo di Eliezer Ben Yehuda sulla colonizzazione ebraica della Palestina, come «l'unica ancora di salvezza per l'ebraismo e per l'idea ebraica»¹⁵⁹. Molto probabilmente le posizioni del giovane studente lituano, in quel periodo a Parigi per studiare medicina, furono anch'esse influenzate dalla risoluzione della questione orientale dopo il congresso di Berlino. Come sostenuto dall'anonimo autore dell'opuscolo viennese allo scoppio della guerra, il giovane Ben Yehuda, incoraggiato dall'acquisita indipendenza dei popoli balcanici, iniziò a patrocinare la causa di un'indipendenza politica ebraica in Palestina. Il suo articolo, intitolato inizialmente *Una questione scottante*, si presentava come un manifesto nazionalistico in piena regola. L'editore

155 Ivi, p. 15.

156 Ivi, p. 16.

157 S. MEYER, *Völkerrecht und Humanität in der orientalischen Frage und die Israeliten in der Türkei, Serbien und Rumänien*, Jüdischen Presse, Berlin, 1877.

158 Ivi, pp. 50-1.

159 KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, p. 71.

Smolenskin lo modificò, preferendo il titolo più modesto *Una questione significativa*¹⁶⁰ e in uno scambio di opinioni tra i due, testimoniato da lettere e articoli successivamente pubblicati su «Ha-Shahar», Smolenskin fece presente a Ben Yehuda le sue perplessità sulle sue tesi¹⁶¹. Nel suo articolo Ben Yehuda sosteneva che, sebbene la religione e l'odio ebraico avevano preservato nel tempo la solidarietà tra gli ebrei, la situazione non sarebbe più durata a lungo. Per sopravvivere, bisognava ricorrere al reinsediamento in massa in Palestina, creando così un centro autonomo nazionale e rivitalizzando l'ebraico come veicolo di una nuova cultura secolare¹⁶². Smolenskin, sebbene fosse stato il primo ad abbracciare l'idea di un nazionalismo ebraico, non poteva condividere fino in fondo l'entusiasmo e lo spirito politico che animavano il manifesto di Ben Yehuda. Ben Halpern e Jehuda Reinharz ci informano degli scambi epistolari avvenuti tra i due, in cui Smolenskin espresse apertamente i suoi dubbi e le sue posizioni in merito al nazionalismo ebraico. Per lui la colonizzazione della Palestina non avrebbe affatto risolto la questione ebraica, così come la lingua ebraica non doveva essere rivitalizzata in quanto lingua parlata di una nazione. Essa doveva piuttosto essere coltivata come lingua della letteratura, espressione della nazionalità spirituale ebraica¹⁶³. Il posto del nazionalismo doveva restare entro i confini di quell'anelito e di quell'amore per Sion, non spingersi nella sua utopica ricerca, almeno fino a quando la maggioranza degli ebrei non fosse stata pronta ad abbracciare la visione messianica di una ricostruzione di Sion come piano politico di risoluzione dell'intera questione ebraica¹⁶⁴.

Pertanto, se già sul finire degli anni Settanta nelle ristrette cerchie intellettuali si iniziava a parlare di colonizzare la Palestina e di fondare uno stato ebraico, non devono sorprendere i sentimenti di disillusione e di rivalsa che emersero a seguito dell'ondata di pogrom russi dopo l'estate del 1881. La forte impressione causata dai pogrom di quegli anni sull'intelligenza ebraica del tempo fu determinata innanzitutto dallo scarto con la precedente situazione di relativa pace e tranquillità, a partire dalla quale le élite ebraiche russe erano sempre più fiduciose in un processo di normalizzazione dei rapporti tra ebrei e gentili. Come scrive Bensoussan, gli episodi di violenza antisemita si erano infatti attenuati e «nel XIX secolo c'erano stati in Russia solo tre brevi pogrom, tutti e tre perpetrati a Odessa, nel 1821, nel 1859 e nel 1871»¹⁶⁵. A far sperare gli ebrei russi in un'imminente

160 HALPERN, REINHARZ, *Zionism and the creation of a new society*, p. 16.

161 Ivi, p. 17.

162 Ivi, pp. 16-17.

163 Ivi, p. 17. Vedi anche FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought*, p. 147.

164 HALPERN, REINHARZ, *Zionism and the creation of a new society*, p. 17.

165 G. BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Einaudi, Torino, 2007, vol. I,

emancipazione sociale e politica erano state soprattutto le riforme avviate sotto il regno di Alessandro II (1855-1881), il quale aveva riconosciuto la necessità di un cambiamento per il paese. In aggiunta alle misure prese relative alla abolizione della servitù della gleba, alla riforma del sistema giudiziario e del governo locale, fece seguito anche la modifica delle restrizioni legislative contro gli ebrei, da tempo costretti a vivere entro i confini della Zona di residenza¹⁶⁶.

Pertanto è del tutto comprensibile il disorientamento e lo sconforto patito dagli ebrei a seguito dell'improvvisa ondata antisemita, scoppiata poco dopo l'uccisione di Alessandro II, lo zar che più aveva contribuito a una possibile normalizzazione della condizione ebraica nell'Impero. Disillusione e rassegnazione, dunque, prevalsero. Alcuni intellettuali ebrei iniziarono ad abbandonare le idee illuministe e iniziative di tipo filantropico, come quelle di Moses Haim Montefiore (1784-1885), avvicinandosi a progetti più concreti di emigrazione e di colonizzazione di nuovi territori destinati alla popolazione ebraica. Molti fuggirono verso l'Europa occidentale, verso Vienna, Berlino, Parigi, ma soprattutto verso l'America, dando vita a quel processo invertito nella storia delle migrazioni ebraiche, da sempre avutosi da ovest a est¹⁶⁷. Alcuni, invece, iniziarono a guardare verso oriente.

Se prima di questi avvenimenti la voce di Smolenskin era rimasta una voce nel deserto, successivamente altri pensatori, come Mose Leib Lilienblum, Eliezer Ben Yehuda, Leon Pinsker, Reuven Bierer, Nathan Birnbaum, iniziarono a perorare la causa di un risveglio nazionale. In tale clima si istituirono le prime organizzazioni di carattere politico, come i circoli degli *Hovevei Zion* [amanti di Sion] e il *Bilu*, un acronimo tratto da un versetto di Isaia (Isaia, 2,5), che identificava un ristretto gruppo di giovani studenti russi, promotrici nell'estate del 1882 di una prima migrazione in Palestina. Come scrive Laqueur, «la storia della colonizzazione ebraica della Palestina» inizia con tale impresa¹⁶⁸. Un terzo dei trecento membri del *Bilu*, lasciata Odessa, partirono per raggiungere prima Costantinopoli, poi la Palestina. Soltanto quaranta di essi giunsero a Costantinopoli, mentre solo sedici arrivarono infine a destinazione¹⁶⁹. Come testimonia il caso di tale pionieristica impresa giovanile, il sentimento di attaccamento nazionalistico verso Sion crebbe sempre più forte in reazione alle

p. 52.

166 D.J. GOLDBERG, *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 34-5.

167 Lo annotava nel maggio del 1903, a seguito di una nuova ondata di pogrom, lo storico Dubnov: «l'anno 1881 inaugura un'era nuova, la seconda per importanza dopo il 1492, data dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna» (S. DUBNOW, *Un moment historique*, in ID., *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Les édition du Cerf, Paris, 2011, p. 379).

168 LAQUEUR, *Historie du sionisme*, vol. I, p. 121.

169 Ivi, pp. 121-2.

violenze perpetrate dai progrom in Russia. Fu così che, sotto la pressione degli eventi storici del tempo, il senso di appartenenza all'ebraismo e al popolo ebraico, racchiuso in quel nostalgico amore per Sion, già secolarizzato nella letteratura ebraica, finì per trasformarsi in desiderio di rivalsa, inseguendo l'idea non più religiosa, ma politica di ritornare a Sion.

Il caso di Lilienblum è molto indicativo dello stato d'animo turbato ed esasperato di una parte dell'intelligenza ebraica russa, nonché della svolta politica intrapresa. Il suo travagliato itinerario intellettuale testimonia della generale crisi patita dall'ultima generazione di maskilim, ancora vicini al sogno di emancipazione promesso dalla Haskalah, ma sempre più disincantati di fronte agli avvenimenti del tempo. Essi erano oramai disincantati, sradicati e distanti tanto dagli ambienti religiosi, sempre più ortodossi, quanto dalle indigenti masse ebraiche che avrebbero dovuto essere il loro popolo¹⁷⁰. Lilienblum fu dunque uno di questi maskilim piuttosto tormentati, sempre più "eretici": studioso di Talmud, curioso lettore della attuale produzione illuministica, Lilienblum dapprima aveva abbracciato l'idea di un rinnovamento religioso, convinto che l'ebraismo doveva aggiornarsi in base allo spirito dei tempi moderni. Una volta arrivato a Odessa, mecca della modernità in Russia, con l'aspirazione di acquisire un'educazione secolare, gli toccò una sorte analoga a quella di Smolenskin: ben presto si ritrovò isolato, solo e in ristrettezze economiche. Progressivamente egli abbandonò le speranze di un possibile accordo tra religione e modernità, auspicato dai seguaci della Haskalah, sotto l'influenza congiunta dei positivisti russi, delle idee socialiste e degli studi storico-filologici sulla Torah, fatti da Abraham Krochmal, figlio di Nachmal. Scienza storica e fede religiosa difficilmente potevano accordarsi tra loro nell'ottica sempre più disincantata di Lilienblum, il quale finì così per perdere la fede nelle fonti divine della Bibbia. La sua «conversione», come egli la definì, avvenne però solo nell'estate del 1881, quando scoppiarono i pogrom. Come risulta dalle pagine del suo diario, sul finire di quell'anno, egli rifletté sul cambiamento di pensiero e di prospettiva che la violenza antisemita aveva prodotto sul suo animo. Se fino al 1877 credeva ancora fermamente, come tanti altri maskilim europei, che solo lo studio, la scienza e una buona educazione avessero potuto produrre effetti storici positivi per l'ebraismo, ora, a soli quattro anni di distanza, aveva abbandonato la causa dell'illuminismo e con essa gli studi, per abbracciare una nuova causa e un nuovo ideale. Questo nuovo ideale fu la questione di Sion e della nazionalità ebraica¹⁷¹. Fu così che nell'arco di un breve periodo di tempo la sua

170 LUZ, *Paralles Meet*, p. 20.

171 M.L. LILIEBLUM, *The way of return* (1881), in HERTZBERG, *The Zionist Idea*, pp. 169-70.

fede nel progresso e nel socialismo vennero rimpiazzate dalla pessimistica consapevolezza che né il progresso storico-sociale, né una rivoluzione avrebbero potuto privare l'ebreo dallo svolgere il suo ruolo di capro espiatorio e di lavacro delle coscienze¹⁷².

Anche il caso del giovane poeta M. M. Dolitsky (1850-1931) è esemplificativo della capillare circolazione di idee e di sentimenti di rivolta e di indipendenza nelle giovani cerchie intellettuali ebraiche del tempo. Come dimostrano le differenti posizioni del poeta Judah Leib Gordon e del giovane Dolitsky, sostenitore della colonizzazione in Palestina come risoluzione definitiva di tutti i mali¹⁷³, si iniziò lentamente a delineare una frattura generazionale, tipica nella successiva storia del sionismo. Nonostante la condivisa preoccupazione per la sorte degli ebrei, Gordon si comportò al pari di Smolenskin con Ben Yehuda e si dimostrò alquanto scettico verso una risoluzione politica di tipo nazionalistico, esprimendo tutto il suo pessimismo in una lettera inviata al giovane Dolitsky. Il punto dibattuto era verso dove emigrare. Purtroppo l'antisemitismo dilagante non concedeva più molte opzioni e le soluzioni su cui si discuteva erano sostanzialmente due: America o Palestina? Come riportato da Frankel, ispirato da un precedente articolo di Smolenskin, nel dicembre del 1881 sulle pagine di «Ha-Melits» Dolitsky scriveva che l'emigrazione in America non era una soluzione, dimostrando così di condividere le posizioni del disincantato Lilienblum¹⁷⁴. Soltanto Gerusalemme poteva essere una valida destinazione¹⁷⁵. A fronte di tali posizioni il poeta Gordon rimase fermo sulle sue convinzioni, sostenendo di voler continuare a credere nella fusione tra la lingua di Gerusalemme sulle labbra e le idee dell'Europa nel cuore¹⁷⁶. Riconosceva però un fatto importante: il ritorno degli ebrei alla loro storica terra era una componente essenziale della loro redenzione nazionale. Dunque, un ritorno a Sion sarebbe stato possibile a condizione di una precedente riforma religiosa ed educativa che avrebbero purificato la fede, orientandola verso il progresso e la civilizzazione umana¹⁷⁷.

Dai circoli orientali ben presto le idee si diffusero nelle comunità ebraiche dell'Europa occidentale, alla ricerca di un supporto in quei paesi in cui gli ebrei godevano di maggiori

172 GOLDBERG, *Verso la Terra promessa*, p. 36.

173 STANISLAVSKY, *For whom do I toil? Judah Leib Gordon and the crisis of Russian Jewry*, p. 176.

174 Nel 1881 Lilienblum scrisse infatti il noto testo *La rigenerazione di Israele nella sua patria*, in cui a differenza di organizzazioni filantropiche europee, prima tra tutte l'*Alliance Israelite Universelle*, patrocinò l'idea di una migrazione ebraica in Palestina anziché in America. Vedi: M. LILIENBLUM, *The Regeneration of Israel in the Land of his Forefathers*, Bnei Zion, London, s.d.

175 FRANKEL, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*, p. 83.

176 STANISLAVSKY, *For whom do I toil? Judah Leib Gordon and the crisis of Russian Jewry*, p. 176.

177 Ivi, p. 178.

libertà¹⁷⁸. Se l'operazione di ridestare nel pensiero e nelle menti dell'intelligenza ebraica l'idea di un nazionalismo venne iniziata da Smolenskin, chi ebbe il merito di legarla ai passati ideali di emancipazione civile e sociale fu il medico russo Leon Pinsker (1821-1891) con il suo appello *Autoemanzipation. Ein Mahnruf an seine Stammesgenossen von einen russischen Juden* (1882)¹⁷⁹. Il testo venne scritto in tedesco e indirizzato agli ebrei tedeschi nella forma di un appello rivolto agli ebrei occidentali a unirsi nella comune lotta contro l'antisemitismo. Pinsker volle redigere il testo in tedesco sia per motivi politici che pratici. Secondo Goldberg, da un lato «egli era convinto che solo gli ebrei occidentali avessero le capacità, l'organizzazione e l'influenza necessarie a salvare le masse dell'Europa orientale»¹⁸⁰, dall'altro fu un espediente per evitare la censura russa.

Il caso di Pinsker, così come quello di Lilienblum e di Gordon, testimoniava di una rottura insanabile delle speranze riposte verso una possibile emancipazione ebraica e verso una normalizzazione dei rapporti tra gli ebrei e gli altri popoli. Tale rottura fu dolorosamente avvertita da quella intelligenza russa che rappresentò l'ultima generazione di maskilim, ancora imbevuta delle speranze illuministe, ma ormai fortemente disillusa. Le generazioni di giovani studenti, che abbracciarono con entusiasmo la causa nazionale ebraica, non dovettero sopportare un simile peso e un simile travaglio interiore. Questa fu probabilmente la causa che negli ultimi anni di vita tenne lontano Smolenskin dalle nuove imprese nazionalistiche studentesche. Come molti di questi maskilim, definiti da Luz eretici o nazionalisti, Pinsker era sempre stato fiducioso in un processo di normalizzazione dei rapporti tra ebrei e gentili. Credeva che prima o poi anche l'impero zarista avrebbe concesso l'emancipazione e la cittadinanza agli ebrei, seguendo così la strada intrapresa dagli altri paesi dell'Europa occidentale. Per volontà del padre, Pinsker era stato educato secondo i dettami della Haskalah. Si era laureato a Mosca in medicina e poi era rientrato a Odessa, dove aveva iniziato a esercitare la professione medica e a interessarsi da una prospettiva illuministica di questioni ebraiche. La sua fiducia nei valori del progresso e della scienza erano abbastanza consolidati in lui e non lo abbandonarono in occasione del violento pogrom scoppiato in città nella primavera del 1871. Allora Pinsker aveva trovato delle spiegazioni razionali, minimizzando l'accaduto nei termini di una aberrazione locale, secondo il pensiero

178 HALPERN, REINHARZ, *Zionism and the creation of a new society*, p. 22.

179 L. PINSKER, *Autoemanzipation. Ein Mahnruf an seine Stammesgenossen von einen russischen Juden*, Isslieb, Berlin, 1882. Confronteremo qui l'edizione originale in tedesco con l'edizione italiana: ID., *Autoemancipazione. Appello di un ebreo russo ai suoi fratelli*, Il nuovo melangolo, Firenze, 2004.

180 GOLDBERG, *Verso la Terra promessa*, p. 37.

comune diffuso tra i maskilim dell'epoca¹⁸¹.

Dieci anni più tardi le razionalizzazioni apparvero ormai inutili. Le sue speranze cedettero di fronte alla violenta e continua serie di devastazioni ai danni delle comunità ebraiche. Qualsivoglia idea di emancipazione finì per tramontare. Un episodio esemplificativo dello stato d'animo di Pinsker è rappresentato da quanto avvenne nel corso di una riunione presso la società per la diffusione della cultura, di cui egli faceva parte¹⁸². L'associazione si dedicava all'insegnamento del russo e delle materie secolari presso gli ebrei in base agli ideali della Haskalah e della *Wissenschaft des Judentums*. In occasione di tale riunione, tenutasi nel corso dei saccheggi che stavano devastando i villaggi ebraici, Pinsker adirato decise di rassegnare le sue dimissioni «per protesta contro la futilità di discussioni su borse di studio per gli studenti quando l'intero popolo ebraico era attaccato e aveva bisogno di una guida»¹⁸³. Spinto dall'urgenza del momento, il medico volle così impegnarsi più attivamente nella lotta contro il dilagante antisemitismo e nella ricerca di un'alternativa praticabile per perseguire l'emancipazione sociale e politica. Pinsker iniziò dunque a girovagare in Europa centro-occidentale alla ricerca di idee e di sostenitori in difesa della questione ebraica in Oriente. Sempre più convinto della necessità di uno stato nazionale per gli ebrei, come sola opzione praticabile, propose tale soluzione in diversi incontri che ebbe nel corso del suo pellegrinaggio, ma la sua idea non suscitò l'interesse, né il coinvolgimento sperato. Scrive Hertzberg che «Adolph Jellinek, il rabbino capo di Vienna, e un ristretto gruppo di amici del padre gli dissero, in un incontro nella primavera del 1882, che era emotivamente sconvolto e che necessitava di cure mediche»¹⁸⁴. Non trovò sorte migliore a Londra, dove il presidente del Comitato dei rappresentanti degli ebrei britannici, Arthur Cohen (1830-1914), lo liquidò sostenendo che le sue idee «non erano senza valore ma dovevano essere chiarite e messe per iscritto»¹⁸⁵. Pinsker decise così di seguire alla lettera tale consiglio.

Nonostante le prevedibili critiche del mondo ebraico occidentale e in risposta allo scetticismo incontrato, sempre più convinto dell'urgenza di un'azione congiunta da svolgersi non meramente a livello intellettuale, ma soprattutto politico, Pinsker redasse

181 Ivi, p. 37. Per avere un'idea delle reazioni e giustificazioni fornite dai maskilim di fronte ai pogrom vedi: SMOLENKIN, *Revenge of the Covenant*, pp. 9-85.

182 GOLDBERG, *Verso la Terra promessa*, p. 36.

183 *Ibid.*

184 HERTZBERG, *The Zionist Idea*, p. 180. Sull'importante figura del rabbino viennese Jellinek vedi: J. LE RIDER, *Les juifs viennois à la Belle Epoque*, Albin Michel, Paris, 2013, pp. 41-6.

185 GOLDBERG, *Verso la Terra promessa*, p. 37.

Autoemancipation, pubblicandolo in forma anonima a Berlino nel settembre 1882¹⁸⁶. L'autore esordì con un breve incipit, poche righe, molto altisonanti.

Gli ebrei d'occidente hanno appreso di nuovo a tollerare il grido “hepp hepp”, come i loro padri dei secoli passati. Lo scoppio ardente d'indignazione che seguì alla nostra sventura si è trasformato in una pioggia di cenere, che va piano piano coprendo il suolo infuocato. Chiudete gli occhi, nascondete il capo come fa lo struzzo: se non approfittate del passeggero momento di riposo per trovare qualche rimedio più radicale di quei palliativi con cui i medici incompetenti hanno tentato per secoli di guarire il nostro popolo infelice, la vostra pace non si prolungherà¹⁸⁷.

È significativo il richiamo di Pinsker alla serie di pogrom che interessò diverse città tedesche nell'estate del 1819 (Würzburg, Karlsruhe, Heidelberg, Mannheim, Frankfurt, Hamburg, Düsseldorf), caratterizzato da assalti improvvisi, case saccheggiate, vetri rotti e una folla per le strade che gridava «Hep, Hep Hep!»¹⁸⁸. Nel lanciare un appello accorato agli ebrei tedeschi, per sensibilizzarli verso la questione ebraica nel mondo russo, egli volle rievocare tali eventi del 1819, probabilmente al fine di dimostrare la simile sventura storica che univa ebraismo occidentale e quello orientale, ovvero l'antisemitismo, contro cui bisognava lottare insieme.

Qual era, secondo Pinsker, il problema centrale, il nocciolo (*Kernpunkt*) della questione ebraica? «Gli ebrei formano in vero in seno ai popoli tra cui vivono un elemento eterogeneo, il quale non può essere assimilato da alcuna nazione e di conseguenza non può neanche essere tollerato da alcuna nazione»¹⁸⁹. Per l'autore, l'emancipazione era resa impossibile

186 Soprattutto dal sorgere e dall'imporsi del movimento sionista il libro conobbe nel tempo un'importante diffusione in diverse traduzioni in inglese (Londra, 1891), in russo (Odessa, 1899), in rumeno (Galati, 1899), in inglese (New York, 1906), in italiano (Firenze, 1922), in ebraico (1924), in francese (Anversa, 1933).

187 PINSKER, *Autoemancipazione*, p. 37.

188 Secondo Heinrich Graetz, un gruppo di studenti di Würzburg aveva utilizzato il termine in senso dispregiativo nei confronti del professore Sebald Brendel, in quanto in passato si era espresso in favore verso gli ebrei. Tali studenti, chiaramente animati da sentimenti antisemiti, avevano tratto l'espressione «Hep, Hep!» dall'uso dei crociati durante i loro attacchi contro le comunità ebraiche in Palestina. Il grido rappresenta un acronimo, un'esortazione alla resa e significava propriamente «Hierosolyma est perdita», Gerusalemme è perduta. Vedi: H. GRAETZ, *Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelssohn'schen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848)*, bd. 11, Leiner, Leipzig, 1870, pp. 357-67. Secondo invece il dizionario dei fratelli Grimm, il termine rinviava all'incitazione rivolta alle capre a saltare, uso per lo più diffuso negli stati tedeschi centrali. Da qui il termine poté essere tratto in senso derisorio e fortemente spregiativo, paragonando le fattezze degli ebrei, per il loro pizzetto, a quello delle capre (J. GRIMM; W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, bd. 10, Hirzel, Leipzig, p. 999).

189 PINSKER, *Autoemancipazione*, p. 39. Seguiamo qui il testo originale del testo, confrontandolo con la traduzione italiana a cura di Dante Lattes, mantenuta nell'edizione italiana. Qui la traduzione è nostra.

dalla palese assenza di uguaglianza reciproca tra gli ebrei e gli altri popoli, una prerogativa essenziale per il raggiungimento della pace e per la risoluzione della questione ebraica. Il conseguimento di tale precondizione, data l'ondata incessante di pogrom a cui Pinsker stava assistendo, era in quel momento storico impossibile¹⁹⁰. Tuttavia l'autore riconosceva che in altri momenti storici l'uguaglianza tra ebrei e gentili si era potuta raggiungere, lasciando intuire che per lui il nazionalismo era un'opzione di ripiego. L'impossibilità di assimilazione per gli ebrei rappresentava dunque un problema storico e non strutturale, come invece si iniziò a ritenere dopo la nascita del sionismo. Purtroppo, le condizioni dell'epoca impedivano di risolvere la questione ebraica attraverso l'integrazione, nella quale egli aveva tanto creduto. Nella necessità, dunque, di contrastare gli episodi di crescente violenza verso gli ebrei, l'unica alternativa all'epoca storicamente percorribile era quella nazionalistica.

Pinsker riconosceva che il popolo ebraico non era mai stato una nazione e che mancava di una lingua comune, di usanze comuni, di un territorio¹⁹¹. Esso non aveva una patria (*Vaterland*), per quanto avesse avuto molte di madri patrie (*Mutterländer*). L'ebraismo non aveva un centro, né istituzioni governative, né organi di rappresentanza politica. In una parola il pensiero collettivo ebraico non conosceva ancora la politica. Tale assenza, riconosciuta in queste pagine da Pinsker, era conseguente all'assenza di un bisogno politico presso le élite ebraiche e, a detta dell'autore, ciò costituiva il maggior ostacolo alla nascita di una qualche aspirazione nazionale nell'ebraismo¹⁹². Pinsker individuava dunque nell'assenza di un pensiero politico ebraico e nella mancanza di una voluta indipendenza nazionale l'origine di tanto dolore e sofferenza nella storia ebraica. Si trattava dunque di un bisogno (*Bedürfnis*) che andava ridestato. Senza una mobilitazione collettiva, gli ebrei non sarebbero potuti diventare una nazione, scriveva Pinsker.

Il suo ragionamento differiva da quello successivo di molti sionisti per un aspetto sostanziale: non c'era qui ancora un'ideologia precisa. Molti pensieri avanzati dall'autore si ritroveranno nella letteratura sionista posteriore, ma tali discorsi saranno del tutto privi di una contestualizzazione e di una reale problematizzazione. L'appello di Pinsker era fortemente connesso alla contingenza storica del momento: anziché rappresentare degli isolati episodi di violenza antisemita collettiva, i pogrom di quegli anni furono i primi ad assumere la connotazione di un movimento di massa. Di fronte a tale eventi, dunque, Pinsker si accorse dell'assenza di un'organizzazione politica e di difesa che rendeva gli ebrei inermi e

190 Ivi, p. 40.

191 *Ibid.*

192 Ivi, p. 41.

pericolosamente esposti agli attacchi indiscriminati, ai furti e ai danni alle proprietà private e commerciali degli ebrei. Una simile preoccupazione da parte di Pinsker è il sintomo più evidente del suo modo di pensare laico e secolare: egli dimostrò infatti di ragionare non più tramite categorie religiose, ma civili, che si tradussero così in un discorso politico.

Il tono politico del discorso di Pinsker era evidente, vista anche l'insofferenza dimostrata verso la cosiddetta passività ebraica: «se ci maltrattano, ci derubano se veniamo saccheggiati, oltraggiati, non osiamo fare nulla per difenderci e, peggio ancora, presto consideriamo ciò come normale»¹⁹³. In tutta la precedente letteratura moderna ebraica, anche in quella mossa dall'amore per Sion, dal romantico anelito alla perduta Gerusalemme, la volontà di rivalse era del tutto assente, come testimoniato dallo stesso Pinsker. L'ebraismo nel corso dei secoli e le sue élite non sentirono mai la necessità di dotarsi di un pensiero politico autenticamente ebraico. Senz'altro vi furono ebrei che si occuparono di faccende politiche nel corso della loro lunga storia, ma all'interno delle istituzioni degli altri paesi in cui vissero. L'ebraismo non sviluppò mai strutture o organizzazioni di tale natura. Solo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, sotto la duplice spinta di antisemitismo e secolarizzazione, il mondo ebraico si aprì al pensiero politico, così come precedentemente si era interessato allo studio della scienza e della storia. Il pensiero moderno europeo era entrato nel pensiero collettivo ebraico e quest'ultimo a sua volta volle entrare nella storia contemporanea accanto alle altre nazioni, con tutte le conseguenze che tale ingresso comportò. Pinsker fu testimone e protagonista di tale «conversione». A seguito di quanto accaduto in Europa a partire dai pogrom del 1819 in Germania, passando per la Romania (1879-1880) e l'Ungheria (1881) fino ad arrivare in Russia, egli notò che una *Volkbewusstsein*, una coscienza popolare si stava formando a poco a poco «nelle masse di ebrei russi e rumeni, nella forma di un'irresistibile spinta verso la Palestina»¹⁹⁴. Non si trattava più di piangere Sion, né sognarla, tutto materiale buono per preghiere, poesie e romanzi a buon mercato. Si trattava di una nuova, irresistibile spinta verso Sion.

Divenuto un nome noto in Russia, grazie all'appoggio di Lilienblum, alla conferenza di Kattowickz, nell'autunno del 1884, Pinsker venne eletto presidente dell'organizzazione *Hibbath Sion* (L'amore di Sion). Per quanto da pensatore laico non fosse interessato alla Palestina quale meta finale del movimento di auto-emancipazione, nel suo discorso di

193 Ivi, p. 50.

194 Ivi, p. 53.

apertura riconobbe l'importanza di un ritorno alla loro terra da parte degli ebrei¹⁹⁵, testimoniando così quel passaggio delle classi intellettuali ebraiche dai valori dell'illuminismo e della assimilazione a quelli del nazionalismo e della colonizzazione. Fu così che nel solco degli anni Ottanta nell'Europa centro-orientale si compì il decisivo trapasso che dall'«amore per Sion» condusse parte della giovane intelligenzia ebraica a mobilitarsi in vista di un effettivo «ritorno a Sion». Le condizioni storiche dell'epoca avevano infranto la speranza di poter ottenere una piena emancipazione sociale e politica da parte dei paesi europei. L'unica strada percorribile per poter portare avanti tale obiettivo fu dunque un'*auto-emancipazione*, da ricercarsi attraverso la fondazione di un proprio nazionalismo¹⁹⁶.

7. DAL «SELBST-EMANZIPATION» AL SIONISMO NELLA VIENNA DI FINE SECOLO

Le idee di Smolenskin, specialmente a seguito della ricezione di *Auto-Emanzipation* di Pinsker, iniziarono a trovare un certo seguito anche tra studenti e intellettuali ebrei nella Vienna degli anni Ottanta. In tal senso, una figura importante fu quella di Reuven o Rubin Bierer (1837-1931), il quale svolse un ruolo decisivo e di collante tra il pensiero di Smolenskin e il giovane Nathan Birnbaum (1864-1937). Originario della galiziana Lemberg, Bierer, come altri maskilim dell'epoca, si era impegnato attivamente per buona parte della sua vita nella diffusione della Haskalah presso gli ebrei galiziani. La fondazione dell'associazione *Shomer Israel* a Lemberg nel 1868, a cui poco dopo seguì la creazione di una rivista «Der Israelit» (1869-1914), testimonia tale fase di intesa attività culturale da parte di Bierer¹⁹⁷. Verso il 1880 si spostò con la famiglia a Vienna, per intraprendere gli studi in medicina, e qui si avvicinò alla causa nazionalista, fondando nel 1882 l'associazione *Ahavat Zion* con l'intento di promuovere la colonizzazione ebraica in Palestina. Accanto a Bierer, in tale impresa, furono coinvolti Peretz Smolenskin e il rabbino Zalman Spitzer (1826-1893), leader della comunità ortodossa austriaca. Probabilmente a causa dei dissidi subito emersi tra la visione ortodossa di Spitzer e quella secolare di Bierer la società ebbe vita breve e fu sciolta lo stesso anno della sua fondazione.

Tuttavia, Bierer non si diede per vinto e, dopo aver radunato un suo collega di studi in

195 GOLDBERG, *Verso la Terra promessa*, p. 41.

196 Sokolow scrisse nel capitolo dedicato alla figura di Pinsker che «l'auto-emancipazione del popolo ebraico non è semplicemente un'idea ebraica, ma è l'idea ebraica» (N. SOKOLOW, *The History of Zionism*, London, 1919, p. 222).

197 Per le informazioni sulla rivista vedi: J. TOURY, *Die Jüdische Press im Österreichischen Kaiserreich. Ein Beitrag zur Problematik der Akkulturation*, Mohr, Tübingen, 1983, p. 59.

medicina, Moritz Tobias Schnirer (1860-1942), e l'allora studente di legge Nathan Birnbaum, fondò assieme a loro la *Akademischer Verein Kadimah*, la prima associazione studentesca ebraica di carattere nazionalistico. Nonostante Smolenskin avesse chiaramente dimostrato di non voler prendere parte attiva in simili iniziative politiche, fu suo il merito del nome dato all'associazione, che aveva il duplice significato di “In avanti” e “Verso oriente”, sintetizzando a pieno gli intenti dei militanti che del resto si ispirarono molto ai suoi scritti. Fortemente impressionati dallo scoppio di violenza dei pogrom russi e ispirati dal testo di Pinsker, i tre decisero di dar vita all'impresa con l'intenzione di coltivare e diffondere l'idea nazionale ebraica, combattendo così l'antisemitismo e costituendo una barriera contro la dissoluzione dell'ebraismo¹⁹⁸. Per evitare problemi con la polizia austriaca, lo scopo ufficialmente dichiarato dall'associazione fu quello di operare al servizio del progresso delle scienze e della letteratura ebraica, senza alcuna finalità politica. Grazie a tale espediente, l'associazione venne fondata nella casa viennese di Bierer nel dicembre del 1882 alla presenza di «Birnbaum, Schnirer, Niemcowicz, Adolf Klein, Isidor Imeles, Leo Schwartz, Ignaz Nadel, Kleomenes Kaplan, Emil Blumenfeld e Moritz Springer»¹⁹⁹. Il 23 marzo del 1883 l'associazione ricevette il benestare del governo e venne ufficialmente istituita. In segreto, *Kadimah* fu politicamente molto attiva, richiedendo a ogni nuovo membro di aderire a tre principi cardine dell'associazione: la lotta contro l'assimilazione, la nazione ebraica e il reinsediamento in Palestina come mezzo per ottenere l'indipendenza ebraica. Subito dopo l'approvazione della costituzione dell'associazione, Schmirer e Birnbaum promossero la loro impresa, tappezzando i corridoi dell'università con un proclama, scritto in ebraico e in tedesco, che invitava i «fratelli di stirpe ebraica» a unirsi nella lotta contro gli antisemiti e contro l'indifferenza stessa degli ebrei assimilati. Bisognava passare al contrattacco per preservare il patrimonio culturale del popolo ebraico e rigenerare così la sua nazione²⁰⁰.

Nel maggio del 1883 si tenne il primo ufficiale incontro della società, in cui Schnirer venne eletto a capo dell'associazione, mentre Smolenskin e Pinsker furono nominati membri onorari. Scrive Jacques Le Rider che «paradossalmente la rivolta contro l'assimilazione» andò di pari passo con «l'imitazione dei costumi delle corporazioni studentesche tedesche»²⁰¹, come canti e libagioni, l'adozione di uniformi con il colore dell'associazione e

198 G. KRESSEL, M. TRIENDL, *Kadimah*, in *Encyclopedia Judaica. Second Edition*, vol. XI, p. 699.

199 J. OLSON, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity. Architect of Zionism, Yiddishism and Orthodoxy*, Stanford University Press, Stanford, 2013, p. 25.

200 Ivi, pp. 25-6. Vedi anche: V. PINTO, *L'ebreo nuovo nazionalista nell'opera di Nathan Birnbaum*, «Studi storici» n. 3 (1999), pp. 713-52.

201 LE RIDLER, *Les Juifs viennois à la Belle Epoque*, p. 87. Vedi anche: J.H. SCHOEPS, *Modern Heirs of the*

duelli d'onore. La lotta contro l'assimilazione significò anche reagire attivamente contro una certa passività della comunità ebraica viennese, proponendo un'immagine diversa, più forte e virile degli ebrei, in linea con gli ideali tedeschi del tempo²⁰². In tal senso, *Kadimah* e altre associazioni che iniziarono a proliferare in questi anni prepararono il terreno al futuro movimento sionista e all'idea correlata di «nuovo ebreo», forte, muscoloso e opposto all'immagine dell'ebreo da caffè²⁰³. Nel dicembre 1883 *Kadimah* organizzò dei festeggiamenti in onore dei Maccabei, i ribelli oppostisi al dispotismo siriano, iniziando così ad abbracciare una ritualità e una liturgia politica tipica dei nazionalismi europei, allo scopo di esaltare un antico eroismo patriottico che andava riscoperto. Un ulteriore esempio della diffusione delle idee nazionalistiche tra gli ebrei in questi anni è rappresentato dalla creazione della associazione culturale ebraica *Mikra Qodesh*, fondata a Lemberg nell'estate del 1883 da Joseph Kodak (1828-1913) e dall'instancabile Reuven Bierer²⁰⁴. L'associazione non aveva un carattere propriamente nazionalista, restando forte il legame con la Haskalah. Eppure, come scrive Joshua Shanes, dal punto di vista pratico le sue attività perseguivano finalità di carattere nazionalistico²⁰⁵. Rispetto all'esperienza passata di *Shomer Israel*, il cui intento era quello di diffondere i valori della Haskalah tra le masse di ebrei, il problema di *Mikra Qodesh* fu piuttosto quello di preservare il legame con la tradizione ebraica che il processo di secolarizzazione aveva progressivamente indebolito. Da tale bisogno interno al mondo ebraico si generò dunque quella convergenza tra le ragioni della Haskalah e il sentimento di appartenenza ebraico, che Shmuel Feiner definisce «Haskalah nazionale»²⁰⁶. Tale momento storico e intermedio, così definito da Feiner, fu decisivo per l'insorgere del movimento sionista: qui si verificò infatti quell'incontro tra i due fronti della secolarizzazione ebraica, elaborati separatamente tra ovest ed est europeo. L'amore per la scienza storica e quello per Sion trovarono in queste prime associazioni ebraiche a sfondo politico-culturale una prima sintesi di carattere non più individuale, ma collettivo. Come abbiamo scritto in questo capitolo, i valori del nazionalismo europeo, introiettati dalla

Maccabees. The Beginning of the Vienna Kadimah, 1882-1897, in *Publications of the Leo Baeck Institute*, Book XXVII, Secker & Warburg, Londres, 1982, p. 161.

202 Vedi: G.L. MOSSE, *Sessualità e nazionalismo: mentalità borghese e rispettabilità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

203 Ricordiamo solo che nel corso del secondo congresso sionista (1898) Max Nordau coniò il termine *Muskeljudentum* per contrapporre l'immagine del nuovo ebreo sionista, pioniere e agricoltore, a quella del *Golusjude*, l'ebreo della diaspora. Vedi: G.L. MOSSE, *Max Nordau, Liberalism and new Jew*, «Journal of Contemporary History» n. 27 (1992), pp. 565-79.

204 J. SHANES, *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 53.

205 Ivi, pp. 51-69.

206 FEINER, *Haskalah and History*, pp. 317-40.

intelligenza ebraica occidentale che aveva rigettato Sion, si sovrapposero nel corso degli anni Ottanta all'amore per Sion e alla riscoperta di un vago sentimento di appartenenza ebraico, promosso dagli intellettuali ebrei galiziani e russi. Grazie a tale incontro tra il nazionalismo europeo, assimilato dagli intellettuali ebrei occidentali e il sentimento nazionale ebraico, riscoperto dall'intelligenza orientale, le prime embrionali idee nazionaliste poterono far presa sulle giovani generazioni ebraiche, laiche ed emancipate, di fine secolo.

L'associazione *Kadimah* rappresenta un chiaro esempio dell'incontro tra questi due fronti della secolarizzazione ebraica: da un lato essa si configurò alla stregua di una corporazione studentesca nazionalista tedesca, dall'altro si propose di lottare contro l'antisemitismo e di rivendicare un'auto-emancipazione degli ebrei. Ciò dimostrava che all'epoca le giovani classi intellettuali ebraiche mitteleuropee avevano assimilato e introiettato le idee di patriottismo, onore, rispettabilità di matrice tedesca, impegnandosi ora per costruire le proprie rivendicazioni di gruppo contro antisemiti (minaccia esterna) e assimilazionisti (ostacolo interno). Nel 1884 Birnbaum aveva pubblicato in veste anonima un opuscolo significativo, intitolato *Die Assimilationssucht: ein Wort an die sogenannten Deutschen, Slaven, Magyaren etc., mosaischer Confession* (1884)²⁰⁷, che ebbe un effetto di pari importanza al testo di Pinsker di soli due anni precedente. Come molti manifesti politici dell'epoca il testo era caratterizzato da un linguaggio diretto e asciutto, tutto incentrato sulla critica alla «smania assimilazionista»²⁰⁸. In tal modo Birnbaum recuperò e diede seguito alla precedente controversia aperta da Smolenskin e indirizzata a Mendelssohn e ai suoi discepoli, etichettando la politica di integrazione totale intrapresa dagli ebrei occidentali come suicida, basata sull'autoinganno e su un desiderio innaturale di autodissoluzione²⁰⁹. Iniziarono così a diffondersi a poco a poco una serie di termini che diverranno tipici del lessico sionista, termini come “autoinganno”, “politica suicida”, “autodissoluzione”. L'introduzione di un nuovo lessico che plasmò via via il pensiero collettivo ebraico, soprattutto quello di una parte dei giovani ebrei emancipati, lunghi dal rappresentare unicamente un motto di rivalse patriottico rivolto all'esterno contro gli indiscriminati attacchi antisemiti, si configurò anche come reazione interna al mondo ebraico nei confronti della precedente risposta alla secolarizzazione. Agli occhi di questi giovani studenti ebrei, l'assimilazione e le precedenti

207 N. BIRNBAUM, *Die Assimilationssucht: ein Wort an die sogenannten Deutschen, Slaven, Magyaren etc. mosaischer Confession von einem Studenten jüdischer Nationalität*, Lowy, Wien, 1884.

208 OLSON, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity*, p. 38.

209 BIRNBAUM, *Die Assimilationssucht*, pp. 3-4.

generazioni di maskilim avevano commesso un duplice errore: non soltanto non avevano saputo difendere il mondo ebraico dalla minaccia antisemita una volta palesatasi, ma, per giunta, avevano cavalcato quel processo di indebolimento interno nei riguardi della loro tradizione passata. Come emerge dunque dalla disamina di tali scritti, Birnbaum e il gruppo di *Kadimah* testimoniano un momento di svolta importante per l'evoluzione successiva della storia dell'emancipazione ebraica e del sionismo. A fronte della risposta assimilazionista alla secolarizzazione, criticata da Birnbaum di aver contribuito a fomentare l'antisemitismo e di aver generato un nichilismo spirituale²¹⁰, bisognava opporre il risveglio delle coscienze nazionali, risolvendo la duplice questione ebraica attraverso una colonizzazione della Palestina. «La peculiare situazione degli ebrei come nazione, ma senza una coscienza nazionale deve cessare»²¹¹, scriveva Birnbaum in tale testo. Tuttavia, come molti altri proto-sionisti del tempo, il giovane studente viennese non dimostrò interesse nell'elaborare un programma politico concreto. «In linea con i teorici nazionalisti da Fichte a Herder, Birnbaum» professò l'idea di un'identità ebraica fondata su «linguaggio, cultura, territorio ed esistenza nazionale»²¹². Pur professando la causa politica di una rinascita nazionale ebraica, Birnbaum si dimostrò tuttavia molto più vicino al nazionalismo spirituale di Smolenskin, come emerse soprattutto in seguito alla fondazione del movimento sionista: nel corso del primo congresso a Basilea, egli tenne infatti un discorso dal titolo significativo: *Il sionismo, movimento culturale*.

Oltre a Smolenskin, egli fu influenzato anche dalla figura di Pinsker, il cui appello ispirò la creazione della rivista legata a *Kadimah* e intitolata da Birnbaum «Selbst-Emancipation» (1885-1893). Il giornale rappresentò il primo periodico nazionalista ebraico in lingua tedesca a prefiggersi il compito di tutelare gli interessi nazionali, sociali e politici del popolo ebraico. Di tiratura modesta e sempre a corto di fondi, la rivista ebbe un primo arresto nell'estate del 1886, per riprendere le pubblicazioni dopo quattro anni, sempre sotto la direzione di Birnbaum e con il sottotitolo «Organo del nazionalismo ebraico». A partire dalla ripresa dell'attività editoriale della rivista, Birnbaum iniziò a utilizzare nei suoi articoli l'aggettivo *zionistische* da cui derivò il nome del movimento politico²¹³. Nella chiosa dell'articolo *Die neue Cours. Ein Wort an aller Zionisten* (1891), Birnbaum riconosceva che «il sionismo»

210 R. WISTSCH, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford University Press, Oxford, 1989; tr. it. *Gli ebrei di Vienna*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 349.

211 BIRNBAUM, *Die Assimilationssucht*, p. 12.

212 OLSON, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity*, p. 42.

213 L'aggettivo comparve per la prima volta in *Um Ehre und Wohlfahrt unseres Volk* («Selbst-Emancipation» n. 1, 1890), poi in *Die Siele der jüdische-nationalen Bestrebung* («Selbst-Emancipation» n. 4, 1890)

aveva impresso un nuovo corso (*neue Cours*) all'ebraismo da perseguire attraverso la «formazione di un grande partito sionista» che avrebbe dovuto istruire ed educare il popolo. Soltanto tale nuovo corso avrebbe potuto salvare l'ebraismo²¹⁴. Dopo tale articolo, Birnbaum tenne un discorso durante un dibattito organizzato a Vienna dalla associazione *Admath Jeshurun*, in cui espose compiutamente per la prima volta il concetto di sionismo. Il discorso venne poco dopo riproposto a puntante su tre numeri di «Selbst-Emancipation» con il titolo *Die Prinzipien der Zionismus*²¹⁵. Scriveva nell'incipit Birnbaum:

Sionismo deriva dal termine Sion. Sion, il nome di una collina di Gerusalemme, è già dai tempi più antichi l'indicazione poetica di Gerusalemme in senso ampio, perché la città rappresenta il punto cruciale della storia ebraica, l'indicazione poetica della stessa e della nazione ebraica, quando si radicò nella terra di Palestina e vi raggiunse l'unità. Quando le legioni romane sciolsero questa unità, la parola "Sion" conservò un senso nostalgico: essa personifica la speranza della rinascita nazionale. [...] Sion diventò l'ideale della stirpe ebraica che l'accompagnò duemila anni sui suoi sentieri della vita e della sofferenza. Questo ideale è la base del sionismo, su cui per primo esso si fonda²¹⁶.

L'ideale della stirpe ebraica, citato dall'autore in tale eloquente passaggio, era nient'altro che l'ideale eterno di Smolenskin. Se Smolenskin nei suoi articoli aveva esaltato questo ideale messianico in relazione alla parola "Israele", Birnbaum lo legò alla parola Sion, tracciando poi un nesso imprescindibile tra questa e il nuovo corso politico intrapreso da una parte dell'ebraismo. L'operazione di Birnbaum fu dunque decisiva, in quanto unì l'ideale messianico secolarizzato alla nascente aspirazione politico-nazionale ebraica. L'interdipendenza tra nazionalismo ebraico e messianismo risiede così nelle sue stesse origini, nel suo nome. Come testimoniano le prime fonti sioniste che ora esamineremo, a partire da Max Nordau tale ideale messianico costituì quel concetto politico «vitale», «necessario» e «indispensabile», affinché il sionismo potesse imporsi come movimento nazionalistico, sacralizzando nel tempo Sion e istituendosi così come una religione secolare. Se Smolenskin, dunque, preparò il terreno a tale incontro, slegando l'idea messianica dal suo contesto prettamente religioso e attribuendone un valore politico già nei suoi articoli degli

214 BIRNBAUM, *Die neue Cours. Ein Wort an aller Zionisten*, «Selbst-Emancipation» n. 21 (1891). Cfr. PINTO, *L'ebreo nuovo nazionalista nell'opera di Nathan Birnbaum*, «Studi storici» n. 3 (1999), pp. 713-52. Vedi anche: OLSON, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity*, p. 66.

215 BIRNBAUM, *Die Prinzipien der Zionismus*, «Selbst-Emancipation» n. 4-6 (1892).

216 ID., *Die Prinzipien der Zionismus*, «Selbst-Emancipation» n. 4 (1892).

anni Settanta, nei primi anni Novanta Birnbaum completò il processo di secolarizzazione del messianismo, divenendo così l'artefice di quel connubio, da cui poco dopo nacque il sionismo.

III. IL RITORNO A SION DALLA SECULARIZZAZIONE MESSIANICA

ALLA SACRALIZZAZIONE POLITICA

Secondo lo storico Laqueur, «in Europa orientale, la nostalgia nazionale e religiosa di Sion [...] costituì una grande forza di riserva per il movimento politico»¹. Tuttavia, dall'inizio degli anni Ottanta, a partire dall'appello di Pinsker (1882), si dovette attendere la fine degli anni Novanta (1897) affinché si costituisse un'organizzazione di massa. Un ritardo che lo storico attribuisce a quei sentimenti di nostalgia nazional-religiosa tipici dell'ebraismo orientale. «Il vecchio sionismo mitico e messianico era uno strumento di edificazione, ma si mostrò incapace di suscitare un movimento politico di massa»². L'emersione di un simile movimento fu infatti possibile soltanto quando quel «sionismo messianico» divenne politico con Theodore Herzl e la fondazione del movimento al suo primo congresso di Basilea (1897). Tuttavia, lo studio della nascita e della proliferazione di associazioni e riviste ebraiche nel corso degli anni Ottanta come *Kadimah*, *Mikra Qodesh*, il *Rüssich-Jüdischer Wissenschaftlicher Verein*, i vari circoli degli *Amanti di Sion*, accanto ai giornali come «Ha-Shahar», «Ha-Melitz», «Ha-Maggid», fino al «Selbs-Emancipation», dimostra piuttosto che circoli, associazioni e stampa svolsero un ruolo decisivo all'interno dei territori dell'Impero asburgico e zarista in qualità di vettori dell'emergente nazionalismo ebraico³. Non si trattò dunque di un ritardo legato al vecchio sionismo messianico, come forse un po' sbrigativamente concludeva Laqueur, quanto piuttosto di un fisiologico tempo di gestazione, nel corso del quale il nostalgico «amore per Sion» poté progressivamente tradursi nella volontà politica di un «ritorno a Sion», attorno cui sul finire del secolo si organizzò il movimento politico di massa.

Tale trapasso dal «vecchio sionismo mitico e messianismo» a quello politico avvenne grazie all'incontro tra le due principali risposte ebraiche alla secolarizzazione, ripartite tra ovest ed est europeo. Il patriottismo europeo e i valori della classe media tedesca, abbracciati dall'intelligenza ebraica occidentale, si incontrarono e si sovrapposero alla nostalgia nazionale e religiosa di Sion, coltivata dalle élite ebraiche mitteleuropee e russe. Tale incontro suscitò non poche polemiche, specialmente tra le classi intellettuali e rabbiniche occidentali, promotrici dell'assimilazione, secondo le quali patriottismo europeo e

1 W. LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, vol. I, Gallimard, Paris, 1994, p. 132.

2 *Ibid.*

3 G. BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Einaudi, Torino, 2007, vol. I, pp. 429-34.

nazionalismo ebraico si escludevano vicendevolmente. Sulle pagine di «L'Echo Sioniste» Max Nordau (1849-1923) non mancò di replicare a tali critiche, sostenendo invece la complementarietà tra patriottismo e sionismo, al punto da individuare nel sionismo un esempio di «sano patriottismo», contrapposto a quello europeo e nazionalistico, colpevole di esclusivismo e sciovinismo, come l'antisemitismo del tempo ben dimostrava⁴.

Max Nordau, braccio destro di Theodor Herzl, è una tra le figure più emblematiche di tale incontro tra patriottismo europeo e nazionalismo ebraico. Originario di Pest, come Herzl, si dedicò agli studi in medicina, coltivando parallelamente interessi storico-letterari, esordendo ancora studente nel 1863 con alcune poesie, dei saggi e dei racconti e collaborando con riviste locali. Nel 1880 si trasferì a Parigi, dove ben presto divenne famoso per le sue pubblicazioni di carattere sociologico e positivista, come *Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit* (1883), *Paradoxa* (1885), *Die Krankheit des Jahrhunderts* (1887), fino al suo libro più noto *Entartung* (1892), uno scritto fortemente influenzato dagli studi di Cesare Lombroso (1835-1909). Trattasi di una serie di lavori attraverso i quali Nordau mirava a descrivere le patologie mentali e morali della civilizzazione moderna, dimostrando di essere figlio del suo tempo. In tal senso *Entartung* [Degenerazione] è uno scritto alquanto rappresentativo della reazione dell'autore di fronte agli intensi cambiamenti che stavano avvenendo nelle società occidentali, come la rapida urbanizzazione, le problematiche connesse all'occupazione, la diffusione di teorie politiche come il socialismo e l'anarchismo e l'emergere dei movimenti di massa⁵. Tuttavia, la sua fede nel positivismo e nel progresso umano lo indussero a pronosticare una rapida fine per siffatto «isterismo dell'epoca». Bisognava solo attendere che «l'umanità civilizzata» superasse questo «suo stato di prostrazione»⁶. In *Max Nordau, Liberalism and the New Jews* (1992) lo storico Mosse individuò uno stretto legame tra questa produzione scientifica sociologica di Nordau e la sua successiva adesione al movimento sionista. Secondo Mosse, nel pensiero di Nordau non vi fu mai una netta cesura tra le preoccupazioni dimostrate verso i fenomeni degenerativi e di isterismo del suo tempo e il suo sionismo: «il ruolo politico per il quale è maggiormente noto – secondo per importanza solo a Theodor Herzl nella fondazione del movimento – si unì alla sua paura nella degenerazione»⁷. Tale convergenza lo portò ad associare sempre più nella

4 Vedi: M. NORDAU, *Patriotisme et Sionisme*, «L'Echo Sioniste» (15 février 1903); poi raccolto in *Zionistische Schriften*, Judischer Verlag, Köln und Leipzig, 1909, pp. 289-98.

5 G.L. MOSSE, *Max Nordau, Liberalism and the New Jew*, «Journal of Contemporary History» n. 4 (1992), p. 565.

6 M. NORDAU, *Degenerazione*, Fratelli Bocca, Torino, 1913, p. 489.

7 MOSSE, *Max Nordau, Liberalism and the New Jew*, p. 567.

sua produzione sionista il concetto di degenerazione nelle società occidentali alla degradazione del patriottismo europeo, sciovinistica e antisemita, contrapponendo a questo il sano patriottismo espresso dal sionismo. In tal modo non soltanto l'incontro tra patriottismo europeo occidentale e sentimento di appartenenza ebraica veniva ribadito, ma altresì si volle sostenere l'idea che solo il nazionalismo ebraico poteva preservare il patriottismo europeo dalle sue ormai evidenti degenerazioni sciovinistiche e antisemite.

L'immagine di un'umanità degenerata e alla deriva ritorna nei discorsi di Nordau laddove gli ebrei orientali erano descritti nei termini di «Luftmensch». Anche qui si nota una certa continuità rispetto ai suoi scritti pre-sionisti, con una sostanziale differenza. Per quanto fosse simile all'umanità di «fannulloni», di «parassiti», di «degenerati», il *Luftmensch* si differenziava da questa, in quanto egli era costretto e ridotto a tale condizione a causa della discriminazione politica e sociale patita nei paesi in cui gli ebrei non avevano ancora raggiunto un adeguato livello di emancipazione. Se l'ebreo orientale, questo *Luftmensch*, soffriva soprattutto di una «misera materiale», il crescere e il diffondersi dell'antisemitismo nei paesi occidentali produssero negli ebrei emancipati di tali paesi una condizione analoga di «misera morale», come Nordau descrisse nel suo discorso al primo congresso sionista a Basilea. Tale concetto era stato utilizzato dall'autore ben prima di conoscere Herzl, come si evince da una lettera che egli scrisse il 22 settembre del 1893 all'amico tedesco Eugen von Jagow⁸. Mentre Nordau si trovava in vacanza nella cittadina di Borkum nelle isole Frisone, fu ripetutamente bersaglio di anonimi attacchi antisemiti tramite lettere e pubblicazioni denigratorie contro gli ebrei⁹. La situazione fu tale che Nordau preferì lasciare l'isola: «mi hanno fatto vivere il più profondo dolore spirituale della mia esistenza», scriveva Nordau, «per superare la mia *sofferenza morale*, ho errato senza meta per otto giorni, in Olanda e Belgio»¹⁰. Sembra che tale esperienza lasciò un segno indelebile in Nordau. Quella personale sofferenza si universalizzò infatti nel suo discorso al primo congresso sionista, laddove cioè la sofferenza, patita in quanto bersaglio degli antisemiti, divenne «misera ebraica», la *Judennot*, ripartita tra «misera materiale» per gli ebrei dell'est Europa e «misera morale» per quelli dell'ovest.

All'uscita di *Der Judenstaat* (1896), Nordau fu tra i primi sostenitori di Herzl, divenendo

8 Tale lettera, scritta in tedesco, è riportata per intero da Christoph Schulte. Vedi: C. SCHULTE, *Dossier: quatre lettres clefs inédites de Max Nordau*, in D. BECHTEL, D. BOUREL, J. LE RIDER (eds.), *Max Nordau 1849-1923: critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996, pp. 362-4.

9 BENSOUSSAN, *Il sionismo*, vol. I, p. 97.

10 Cfr. BENSOUSSAN, *Il sionismo*, vol. I, p. 97. Vedi: CZA, Jerusalem, A 119/283.

così il suo braccio destro. Egli non esitò a scrivere una lettera (26 febbraio 1896) piena di entusiasmo a Herzl, in cui riconosceva di aver provato un forte shock in seguito della lettura del testo. A detta di Nordau, *Der Judeanstaat* era un atto eroico da parte di Herzl che segnava così una netta cesura tra un prima e un dopo la sua pubblicazione¹¹. La svolta avvenne poi con il primo congresso sionista a Basilea (29-30 agosto 1897), nel corso del quale Herzl venne eletto presidente e Nordau vice-presidente. Nell'apertura dei lavori del congresso Nordau tenne il suo significativo discorso sulla «miseria ebraica», legata all'antisemitismo e al fallimento dell'emancipazione non soltanto per gli ebrei dei paesi orientali, ancora gravati da una misera condizione economica e sociale, ma anche per gli ebrei benestanti dell'ovest europeo, oppressi per l'appunto da una «miseria morale». Lo scoppio dell'antisemitismo, sosteneva Nordau, aveva determinato l'arresto e il fallimento di qualsivoglia processo di emancipazione ebraica: da un lato l'ebreo occidentale, desideroso di assimilarsi, veniva respinto dai suoi connazionali, in quanto ebreo, dall'altro, in quanto emancipato e dunque cittadino tedesco, francese, italiano ect., egli aveva progressivamente perso i tradizionali legami con le comunità di origine¹². Con tale discorso Nordau aveva implicitamente già individuato il duplice problema, interno ed esterno, correlato alla questione ebraica. L'antisemitismo di fine Ottocento ebbe un effetto così dannoso in quanto si sovrappose al processo di secolarizzazione in corso nel mondo ebraico. Come riconobbe più tardi lo scrittore polacco Israel Joshua Singer (1893-1944), in fuga dal nazionalsocialismo, nel suo ultimo romanzo *La famiglia Karnowsky* (1943), la convergenza dei due fattori storici determinò il fallimento della sintesi mendelssohniana, della Haskalah, della Riforma e dell'assimilazione, ovvero delle prime risposte ebraiche alla secolarizzazione. Con il diffondersi dell'antisemitismo nei paesi europei gli ebrei emancipati si trovarono in un certo senso in una condizione di duplice esclusione, socialmente esclusi dalle società in cui volevano integrarsi e lontani dalla loro tradizione religiosa e dalle loro comunità di origine, i cui legami si erano progressivamente indeboliti. Come scrisse la filosofa Hannah Arendt a proposito degli intellettuali ebrei occidentali che come Nordau aderirono al sionismo, essi costituivano una nuova intelligenza ebraica, laica, priva di legami spirituali o ideologici con l'ebraismo, che con lo scoppio dell'antisemitismo si ritrovò, esposta, isolata, senza alcuna difesa contro l'odio di cui erano bersaglio. Come si evince dal discorso di Nordau nel corso del primo congresso sionista, tale condizione di esclusione

11 Ivi, p. 168.

12 M. NORDAU, *Kongresserede*, in ID., *Zionistische Schriften*, p. 51.

sociale era ben nota agli ebrei laici ed emancipati dell'epoca, la cui situazione era definita da Nordau pari a quella di «comunità religiosa composta da atei»¹³.

1. SION, UNA NECESSARIA SINTESI TRA IDEALE E REALE

Sebbene Nordau, al pari di Herzl, fosse un degno rappresentante della classe media intellettuale ebraica in occidente, tuttavia, laddove egli affrontò il tema del messianismo ebraico, si dimostrò piuttosto in linea con i suoi predecessori (Smolenskin e Birnbaum), sposando la tesi di matrice ebraico-orientale dell'idea messianica come ideale futuro necessario e indispensabile alla rigenerazione dell'ebraismo. Con piglio positivista e con un certo disincanto, Nordau sosteneva che il messianismo, lungi dal costituire un «nodo metafisico», rappresentava invece un «nodo storico» imprescindibile per gli ebrei, in quanto tale ideale aveva loro permesso di sopravvivere in diaspora, coltivando pazientemente quella speranza di riunirsi come popolo in un futuro più o meno lontano, dopo la dispersione¹⁴. Nell'ottica dell'autore il sionismo non poteva dunque rinunciare a tale «idea centrale», come avevano tentato di fare i riformatori rabbini tedeschi, rigettando Sion. A simile questione è dedicato un suo emblematico articolo, *Das unentbehrliche Ideal* (1898), uscito su «Ha-Tzevi» [La gazzella], il giornale fondato da Ben Yehuda nel 1884 a Gerusalemme¹⁵. A detta di Nordau, «la promessa messianica» era ciò che aveva permesso agli ebrei di vivere in diaspora senza scomparire dalla storia, fornendo loro «una speranza, un ideale»¹⁶. In ciò risiedeva il segreto dell'immortalità del popolo ebraico [das Geheimnis der Unsterblichkeit des jüdischen Volkes]¹⁷. Senza un ideale, continuava, nessun popolo poteva sopravvivere alla storia. Il pensiero implicito dell'autore era che gli ebrei avevano potuto vivere per tanti secoli in diaspora, in assenza di un territorio, di una lingua e di strutture politiche comuni, proprio in quanto li aveva da sempre tenuti assieme la condivisa speranza messianica in una futura rinascita nazionale.

Fino a questo punto l'analisi di Nordau era in linea con la filosofia della storia ebraica del filosofo galiziano Krochmal e con le idee di Smolenskin. Tuttavia, subito dopo Nordau introduceva nel suo discorso uno scarto significativo, legato alla funzione svolta dall'idea

13 M. NORDAU, *Ecrits sionistes*, Lipschutz, Paris, 1936, p. 51.

14 Ivi, p. 54.

15 M. NORDAU, *Das unentbehrliche Ideal*, in ID., *Zionistische Schriften*, pp. 282-8. Per informazioni maggiori su «Ha-Tzevi» vedi: G. KRESSEL, *Guide to the Hebrew Press*, Inter Documentation Company, Zug, 1979, pp. 70-1.

16 NORDAU, *Das unentbehrliche Ideal*, p. 284.

17 *Ibid.*

messianica nella storia ebraica e frutto della sua mentalità secolare e delle finalità politiche del suo pensiero. Secondo l'autore, un ideale politico, affinché potesse preservare inalterata tutta la sua forza, non doveva essere troppo facile da realizzarsi¹⁸. Il messianismo aveva permesso agli ebrei nel corso dei lunghi secoli della diaspora di resistere di epoca in epoca, di generazione in generazione, forti e fiduciosi nell'attesa dell'adempimento di quella promessa. Una promessa che Nordau sosteneva essere irrealizzabile. In tale inattuabilità risiedeva per l'autore la forza del messianismo ebraico, che in quanto irrealizzabile non era dunque «esposto ad alcun cambiamento, né ad alcuna distruzione»¹⁹. Questo era il segreto della longevità ebraica. E questo era il grande punto debole degli ideali popolari, i quali si prefiggevano sempre degli obiettivi politici possibili, realizzabili. Ecco il punto dove Nordau voleva arrivare: la realizzazione di un ideale promesso e posto al centro di un'ideologia politica determina da sempre la fine dell'ideologia stessa, nel momento in cui vengono raggiunti gli obiettivi prefissati: «non c'è nulla di più grave, di più dannoso per un popolo che la scomparsa del suo ideale per effetto della sua realizzazione»²⁰. Con una simile affermazione l'autore attesta l'avvenuto trapasso tra i precedenti discorsi letterari e filosofici, già frutto della secolarizzazione del pensiero collettivo ebraico, e un nuovo pensiero politico. Per quanto, infatti, il suo discorso affondi le radici nella filosofia della storia ebraica, tracciata da Krochmal, il ragionamento politico sotteso segna un decisivo cambio di mentalità e di pensiero. Secondo il filosofo galiziano, la realizzazione terrena dell'ideale messianico con la costituzione di un nuovo Regno rientrava all'interno di un ciclo generativo di nascita, maturazione e declino delle nazioni, destinato a ripetersi nel tempo. L'ideale messianico era eterno, in quanto trascendente, le sue realizzazioni terrene non lo potevano essere, in quanto storiche, prodotto dell'uomo. Nordau, la sua generazione e i successivi pensatori sionisti non operarono più una simile distinzione concettuale tra l'eternità della trascendenza religiosa e la temporaneità delle istituzioni politiche umane, in quanto, sulla scia del nazionalismo moderno europeo, essi ricercarono un'«immortalità nazionale», secondo cui non soltanto l'ideale messianico si eternava nella storia, ma anche la nazione e il popolo ebraico avrebbero dovuto perseguire una sorte affine.

Come avrebbe tuttavia potuto un'istituzione politica e temporale, come uno stato, raggiungere tale statuto di «immortalità»? Secondo Nordau, ciò era possibile proprio sfruttando l'ideale messianico quale concetto politico irrealizzabile, in quanto di matrice

18 Ivi, p. 286.

19 *Ibid.*

20 Ivi, p. 288.

religiosa: «il nostro ideale messianico è elevato e lontano come una stella. È eterno come una stella. Per il credente è una speranza vivente. Per chi non crede, ma comprende, esso è un simbolo fiero, ancor più forte per il suo essere irrealizzabile»²¹. Questo è il segreto di cui parlava all'inizio del suo articolo, da cui dipendeva la vitale perseveranza del popolo ebraico nel suo lungo e sofferto esilio²². Si spiega così anche il suo titolo, secondo cui l'ideale messianico era *unentbehrliche*, indispensabile al movimento sionista, in quanto fonte della *Lebenszähigkeit* e della *Unsterblichkeit* del popolo ebraico. Per il laico Nordau l'ideale messianico non aveva più alcuna valenza religiosa. Era un semplice strumento politico, da sfruttare per dare forza e vigore agli sforzi sionisti. Se il sionismo, dunque, avesse voluto prosperare ed eternarsi nella storia dei popoli tra le altre nazioni, esso avrebbe dovuto avvalersi dell'ideale messianico, il quale, seppur in forma laicizzata, avrebbe infuso al movimento la stessa tenacia, perseveranza e vitalità di cui godette l'ebraismo nei secoli della diaspora.

Questo pensiero venne ribadito da Nordau in *Der Zionismus* (1902). «Il sionismo è una nuova parola per una cosa molto vecchia, in quanto esso esprime semplicemente il nostalgico desiderio [Sehnsucht] del popolo ebraico per Sion»²³. Il termine tedesco *Sehnsucht*, di difficile resa, è un termine decisivo che indicava il desiderio sionista di ritornare a Sion e che ricorre in diversi scritti sia sionisti, che pre-sionisti, come ad esempio in *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage* (1877). Accanto a tale termine Nordau utilizzò anche neologismi come *Zionssehnsucht* e *Zionshoffnung*, che iniziavano a circolare in quegli anni sulla stampa sionista e attraverso cui il desiderio nostalgico di Sion, la speranza messianica e gli obiettivi sionisti trovavano un'ottima sintesi. Tuttavia, per quanto tale *Sehnsucht* rappresentasse un elemento perenne e costante nella storia ebraica, in quanto «un ideale, un desiderio, una speranza», esisteva una differenza sostanziale tra il *messianische Zionismus* e il *neue Zionismus* che Nordau distingueva²⁴. «Il nuovo sionismo, detto politico, si distingue dall'antico, religioso, messianico sionismo, per aver rinnegato tutto il misticismo, per non identificarsi più nel messianismo; il ritorno in Palestina non è più legato all'attesa di un miracolo, ma è preparato attraverso gli sforzi personali»²⁵. Tale scarto, individuato da Nordau tra *messianische Zionismus* e *neue Zionismus*, è sintomatico del processo di secolarizzazione dell'idea messianica, ormai giunto a compimento. È all'interno

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 M. NORDAU, *Der Zionismus*, in ID., *Zionistische Schriften*, p. 19. La traduzione dei passi citati è nostra.

24 *Ivi*, p. 22.

25 *Ibid.*

di questo rapporto tra vecchio e nuovo messianismo che Nordau e il movimento politico concepirono il rapporto evolutivo tra ebraismo e sionismo. Entrambi i discorsi condividevano lo stesso ideale, lo stesso *desiderio di Sion*, lo stesso *Sehnsucht*. Solo che, mentre in passato tale desiderio era rimasto appannaggio del discorso religioso, conservatosi nella credenza dell'arrivo del Messia, ora l'attesa del miracolo era stata sostituita dall'obiettivo politico di ritornare a Sion²⁶.

Speranza di una rinascita nazionale, senso nostalgico, desiderio di ritornare a Sion erano queste le parole d'ordine, cresciute nel grembo dell'intelligenza ebraica orientale e travasatesi poi nel contesto occidentale tramite i discorsi dei primi sionisti, molti dei quali emigrati dall'est all'ovest europeo. Due furono i fattori decisivi di questa circolazione di idee e concetti: la forte migrazione ebraica dai paesi dell'est europeo a quelli più emancipati e liberali dell'ovest e la buona conoscenza delle lingue moderne europee. Se la migrazione dipese da cause esterne, legate principalmente alla ricerca di migliori condizioni socio-economiche, lo studio delle lingue europee fu, invece, un effetto interno alle classi intellettuali prodotto dalla ricezione della Haskalah. Sono molteplici gli esempi di intellettuali ebrei provenienti dal contesto orientale e trasferitisi poi in Svizzera, in Francia, in Inghilterra o in Germania che si avvicinarono al sionismo, favorendo quel travaso di idee e concetti che permise al movimento politico di istituirsi nel tempo nei termini di una religione secolare.

Il caso della giornalista Ilia Grünberg (1878-1956) è in tal senso un esempio indicativo. Non sono molte le informazioni sull'autrice in nostro possesso: di origini estoni, trasferitasi poi a Ginevra in Svizzera, Grünberg divenne attiva giornalista, scrivendo articoli per il «Journal de Genève». Il suo interesse per il giornalismo la portò a fondare a Ginevra l'importante agenzia informativa di stampa internazionale, la «Argus der Presse AG»²⁷, tutt'oggi attiva, e, due anni più tardi, a partecipare in qualità di capo redattore all'impresa avviata con la «Gazette des éphéméridophiles», sotto la direzione di un certo Gabriel Parisot, un organo internazionale di giornalisti e di collezionisti di giornali, interessati alle scienze giornalistiche, fondato nel 1898²⁸. Sul piano politico, invece, sempre nello stesso anno, Grünberg si impegnò nella fondazione della prima società sionista svizzera, mostrandosi vicina alle posizioni di Theodor Herzl. Trattasi della «Société littéraire israélite», con una

26 Ivi, p. 19. Segnaliamo che proprio questo passaggio di Nordau venne citato da Valensi, suo allievo, nell'articolo dedicato al sionismo. A. VALENSI, *Le sionisme*, «Revue politique et parlementaire» (1906), p. 568.

27 Informazioni reperite presso HelveticArchives NB-Biokat – Grünberg, Ilia – 1 (1956).

28 Notizia reperita su «Le Monde artiste : théâtre, musique, beaux-arts, littérature» n. 3 (16 gennaio 1898).

sede a Ginevra e un'altra a Zurigo che fin dalla sua fondazione contava una cinquantina di iscritti²⁹. A queste date risale l'articolo di Grünberg *Le sionnisme* (1898) un articolo pubblicato sul «Journal de Genève» e dedicato al neonato movimento sionista³⁰. In questo scritto Grünberg individuava una *continuità* tra il passato ebraismo tradizionale e il nascente sionismo. Come già Herzl nell'incipit di *Der Judenstaat*, l'autrice scriveva che il sionismo non era affatto una novità nell'ebraismo. Anzi. Esso era noto fin dai tempi dell'esilio babilonese: «il movimento che ci interessa non è nuovo che per coloro che non sono al corrente delle aspirazioni e dell'animo dell'antico popolo eletto. Gli ebrei seduti sulle rive dei fiumi di Babilonia piangevano il ricordo di Sion; questo fu il primo inizio del sionismo»³¹. Per Grünberg ricordo e pianto, racchiusi nei salmi biblici, erano di per sé un'evidente espressione dell'amore nazionale dal quale nel XIX secolo era poi sorto il sionismo³². Non c'era stata dunque alcuna discontinuità col passato. Non c'era stata alcuna rottura con la tradizione. Si trattò semmai di un'evoluzione che dal biblico pianto portò all'«amore per Sion» tipico della poesia e della letteratura moderna ebraica. Il sionismo, sembrava arguire l'autrice, era sorto all'interno di tale processo “evolutivo” dell'ebraismo, iniziato con l'età dell'emancipazione. Un processo che non comportò soltanto un superamento del passato religioso, ma altresì una sua riattivazione a fini politici. Il termine evoluzione usato dall'autrice sembra riferirsi alla secolarizzazione in atto nel mondo ebraico.

In un altro scritto dell'anno successivo, Grünberg si confrontò in modo ben più diretto con tale riattivazione politica promossa dal sionismo. Trattasi di *Le sionisme et les colonies juives en Palestine* (1899) un articolo che uscì come pubblicazione a se stante e che qualche anno dopo venne edito dalla stampa sionista italiana sulle pagine di «L'idea sionista» (1901), organo ufficiale della federazione sionista italiana³³. In tale scritto l'autrice riconosceva fin da subito il legame diretto tra la colonizzazione della Palestina e il sionismo, aggiungendo anche qualcosa in più. Scriveva: «il principale fattore della colonizzazione ebraica in

29 Notizia reperita dalla stessa Grünberg in: I. GRÜNBERG, *Le sionnisme*, «Journal de Genève» (3.05.1898); poi stampato in un'edizione a se stante: EAD., *Le sionnisme*, Weber, Genève, 1899. I passi citati sono tratti da tale edizione. Riguardo agli scopi della società, più culturali che politici, l'autrice scriveva che essa aveva due scopi principali: il primo «occuparsi in maniera generale della storia e della letteratura ebraica, così come della situazione politica, religiosa, economica, sociale etc. del popolo ebraico ovunque esso si trovi; secondo, prestare un appoggio morale al comitato di iniziativa nominato dal congresso di Basilea 1897, per la colonizzazione ebraica e per propagare questa idea» (ivi, p. 7).

30 Per una disamina dei congressi sionisti vedi: G. KRESSEL, *Les congrès sionistes*, Tel Aviv, 1949.

31 GRÜNBERG, *Le sionnisme*, p. 1.

32 Probabilmente Grünberg faceva riferimento al Salmo 137, 1-2: «sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo al ricordo di Sion. Ai salici di quella terra appendemmo le nostre cetre».

33 I. GRÜNBERG, *Le sionisme et les colonies juives en Palestine*, in *Bibliothèque universelle et revue suisse*, Tome XVI, Bureau de la Bibliothèque universelle, Genève, 1899. Vedi anche: EAD., *Il sionismo e le colonie ebraiche in Palestina*, «L'idea sionista» nn. 8-9 (1901), pp. 59-63.

Palestina è certamente il movimento che sta emergendo tra il popolo ebraico da una quindicina d'anni e che ha preso il nome di *sionismo*, derivato da Sion»³⁴. Come aveva notato anche Laqueur, dall'appello di Pinsker (1882) al primo congresso sionista (1897) erano trascorsi una quindicina d'anni, nel corso dei quali il movimento aveva già iniziato a muovere i suoi primi passi verso la Palestina. Per quanto emigrata in Svizzera quand'era ancora molto giovane, Grünberg dimostra qui di conoscere i movimenti culturali e politici che erano da tempo sorti nei territori dell'Europa orientale. Ne è una conferma ulteriore il suo giudizio nei confronti della conferenza di Kattowitz dell'autunno 1884, che, secondo Grünberg, aveva segnato una data decisiva nella storia del movimento, al punto da definirla come la «prima conferenza dei sionisti»³⁵.

Secondo l'autrice, i primi passi del sionismo andavano legati agli obiettivi che fin da subito il movimento si era proposto, ovvero la colonizzazione della Palestina. Ma, altresì, il sionismo non poteva separarsi dall'idea da cui aveva tratto il nome: Sion. Qui Grünberg sembrò recuperare il discorso di Birnbaum, in *Die Prinzipien der Zionismus* (1892), sulla provenienza del nome sionismo dal termine Sion³⁶. Scriveva infatti Grünberg: «in origine, la parola Sion indica qualcosa di superiore, brillante ed eccellente. Più tardi, essa diventa un nome proprio adoperato per una regione, di cui non si è ancora potuto stabilire la situazione esatta da parte degli scienziati»³⁷. Secondo l'autrice, era difficile risolvere questo carattere ambivalente contenuto nella parola Sion, in quanto sommava in sé tanto un'idea di natura trascendente, quanto una mera indicazione geografica. Motivo per cui il termine Sion era «troppo ideale per essere preso in senso strettamente reale» e «troppo reale per indicare solo

34 GRÜNBERG, *Le sionisme et les colonies juives en Palestine*, p. 71. Il corsivo è del testo.

35 La conferenza era stata voluta dall'organizzazione *Hibbat Zion* [L'amore di Sion] e contò 36 delegati che elessero Leon Pinsker loro presidente. Scrive Laqueur che in tale sede si decise la creazione di due comitati centrali, l'uno a Varsavia, di breve durata, l'altro ad Odessa, città molto attiva culturalmente che divenne il centro principale delle attività sioniste in Russia fino alla Prima guerra mondiale. A detta dello storico, «il congresso di Kattowitz costituì negli annali della storia del sionismo una delle sue più importanti pietre miliari», confermando così il giudizio di Grünberg. (LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, pp. 123-4). Del resto in un articolo uscito nello stesso anno sul quotidiano francese «Le Siècle», intitolato *Le sionisme et l'antisemitisme* (1899), anche Nordau aveva riconosciuto la paternità del movimento all'ebraismo orientale, sostenendo che «il movimento sionista» non era stato inventato dagli ebrei emancipati dell'ovest. Il sionismo «era nato tra gli ebrei dei paesi arretrati», i quali avevano lanciato le loro grida di soccorso e ai quali gli ebrei occidentali avevano risposto, organizzando la loro massa caotica, fornendo loro delle «lingue civilizzate» e riformulando le loro «vaghe aspirazioni» (M. NORDAU, *Le sionisme et l'antisemitisme*, «Le Siècle» 9 juillet 1899). La provenienza dal contesto ebraico-orientale preservò molto probabilmente Grünberg dall'utilizzare espressioni simili a quelle di Nordau che lasciavano trapelare quel tipico senso di superiorità degli ebrei occidentali verso quelli orientali, riconoscendo piuttosto gli elementi positivi che tale ebraismo apportò al movimento politico.

36 BIRNBAUM, *Die Prinzipien der Zionismus*, «Selbst-Emancipation» n. 4-6 (1892).

37 GRÜNBERG, *Le sionisme et les colonies juives en Palestine*, p. 72.

un ideale»³⁸. Per alcuni, proseguiva, Sion rappresentava la nazione ebraica, per altri la sua religione. Tale ambivalenza non poteva essere risolta. Non poteva esserci un aut-aut: Sion «in fondo non è né l'una, né l'altra cosa, ma l'una e l'altra insieme, e ancor di più: è il popolo e il paese, il reale e l'ideale, la nazione e la religione ebraica»³⁹. In tal modo Grünberg non soltanto si allineava alle posizioni laiche del primo Birnbaum e di Nordau, ma iniziava già a problematizzarle, rendendosi conto della difficoltà presente nel voler separare l'elemento religioso da quello politico, dal momento che il sentimento nostalgico per Sion, quel *Sehnsucht*, pur essendo stato secolarizzato nel corso dell'Ottocento, conservava ancora un legame con la sua origine religiosa. Senza questo legame, senza questa ambivalenza, il ritorno in Palestina, fondato sulla nostalgia nazionale e religiosa per Sion, avrebbe perso di senso e di forza, come ben sapeva Nordau.

L'idea di una evoluzione interna al pensiero collettivo ebraico e dunque di una linea di continuità tra sionismo ed ebraismo che emerge chiaramente da queste prime fonti sioniste sembra essere un'evidente traccia del processo di secolarizzazione in corso. Nell'ottica di Grünberg, come in quella di Nordau, non c'era stata alcuna discontinuità con il passato. Non c'era stata alcuna rottura, prodottasi dall'emergere di una politica ebraica, come invece gli anti-sionisti iniziavano a sostenere. Si trattò semmai di un'evoluzione storica, fondata sull'idea di progresso e civilizzazione di matrice europea. Tale processo, secondo l'autrice, era iniziato in modo intermittente con la nascita della moderna letteratura ebraica. La genesi di una politica ebraica andava ricercata nelle poesie, nei romanzi e in altre opere letterarie, in cui una nuova ed emancipata classe intellettuale aveva iniziato a riscoprire un laico amore per Sion.

Se ci domandassero precisazioni, diremmo che il nazionalismo ebraico, nell'incontro con l'ebraismo religioso, si è affermato in modo intermittente attraverso poesie, romanzi e altre opere, abbastanza poco lette, in cui si intravedeva la speranza di una restaurazione del popolo ebraico in Palestina⁴⁰.

In tal modo, secondo Grünberg la politica fu preceduta dalla poesia. Prima del nazionalismo vi fu la rinascita di una moderna letteratura ebraica. Una letteratura che testimoniava il progressivo distacco dagli ambienti del mondo tradizionale, che mirava alla riscoperta e al

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 I. Grünberg, *Le sionisme et les colonies juives*, cit., p. 72.

potenziamento della lingua ebraica, per dissociarla dalla liturgia e farne così la lingua della nuova letteratura. A distanza di parecchi anni, l'intimo legame tra letteratura moderna ebraica e sionismo venne ribadito anche da un teorico della letteratura, nonché poeta: Simon Halkin (1898-1987). Secondo Halkin, in *Modern Hebrew Literature* (1950) «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»⁴¹. Analoghe considerazioni si ritrovano infine in Jacob Katz, il quale, ragionando come Halkin sul processo di secolarizzazione ebraica, aveva individuato i primi bagliori del nazionalismo ebraico nella rinascita della letteratura correlata alla laicizzazione della lingua ebraica⁴².

2. TRA UMANESIMO LETTERARIO E NAZIONALISMO EBRAICO: IL *NATIONALHUMANISMUS*

Quest'ultimo spunto fornito da Ilia Grünberg rappresenta dunque un buon punto di partenza per interrogare il nesso tra la rinascita letteraria ebraica e il sionismo, in relazione alla secolarizzazione. Dalle fonti esaminate Grünberg non fu la sola ad aver individuato da un'ottica sionista un'anticipazione del sentimento nazionale tra gli ebrei nella nascita di una moderna letteratura ebraica. I primi teorici della nuova letteratura ebraica, nonché militanti sionisti, come Nahum Slouschz (1871-1966) e Joseph Klausner (1874-1958) si attestarono su posizioni analoghe, avvalorando l'ipotesi che la produzione letteraria moderna in ebraico, esito della ricezione della Haskalah in Austria, Galizia e in Russia, avesse promosso una prima secolarizzazione letteraria dei contenuti religiosi. In effetti, possiamo riconoscere che la «letteratura neo-ebraica», come si iniziò a definirla, promosse un progressivo distacco dagli ambienti del mondo tradizionale, specialmente quello ortodosso, mirando alla laicizzazione della lingua ebraica, per dissociarla dalla liturgia e farne così una lingua nuova e moderna. Inoltre, si laicizzò il materiale biblico, per inserirlo all'interno di narrazioni letterarie moderne e in linea con la produzione letteraria europea. Da questo processo, sembra derivare il debito contratto dal nascente nazionalismo nei confronti di questa nuova letteratura, che i sionisti si premurarono di indagare e di spiegare in termini teleologici, quale

41 S. HALKIN, *Modern Hebrew Literature: trends and values*, Schocken Books, New York 1950, p. 211. Simon Halkin 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. Vedi: E. Silberschalg, *Halkin, Simon* in *Encyclopedia Judaica*, vol. VIII, Detroit 2007, p. 276; A.J. Band, *The beginnings of modern hebrew literature: perspectives on "modernity"*, «AJS Review» n. 1-2 (1988), pp. 1-26.

42 J. KATZ, *The Forerunners of Zionism*, in ID., *Jewish emancipation and self-emancipation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1986, pp. 104-30.

anticipazione del futuro movimento politico.

Nei primissimi anni del Novecento uscì a Parigi uno studio critico sulla rinascita della letteratura ebraica che ben esemplifica la visione teleologica sionista verso la propria storia passata e recente. Trattasi di *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)* di Nahum Slouschz, il cui studio ebbe un certo successo internazionale negli ambienti sionisti dell'epoca: esso fu pubblicato a Parigi nel 1903, tradotto in ebraico nel 1906 e in inglese nel 1909 da Henrietta Szold⁴³.

Letterato, traduttore in ebraico di Emile Zola, Guy de Maupassant e Gustav Flaubert e orientalista di origini russe, si avvicinò ai primi movimenti nazionalistici quando ancora risiedeva ad Odessa⁴⁴. Qui partecipò al circolo degli Amanti di Sion, conobbe Elizer Ben Yehuda e Joseph Klausner⁴⁵. Entrambi fecero infatti parte della società per la rinascita della lingua ebraica a Odessa (*Safetanu Ittanu*), una piccola associazione che prevedeva da statuto che i suoi membri parlassero tra loro solo in ebraico. Come molti, Slouschz si spostò per ragioni di studio in Svizzera, dove continuò a coltivare il suo interesse per la rinascita linguistica e letteraria ebraica e dove iniziò ad avvicinarsi alle posizioni di Herzl, con cui ebbe degli scambi epistolari⁴⁶. L'anno del secondo congresso sionista a Basilea (1898), cui Slouschz prese parte, fu anche l'anno in cui egli si spostò a Ginevra per iniziare gli studi accademici di letteratura francese e lingua semitica. Proseguì poi la sua formazione universitaria a Parigi, all'École pratique des Hautes Études e alla Sorbona, riservando anche del tempo per lo studio delle lingue orientali⁴⁷. Nel 1902 conseguì il dottorato di ricerca in

43 N. SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885) essai d'histoire littéraire*, Société nouvelle de librairie et d'édition G. Bellais, Paris, 1903; tr. ebr., *Korot ha-Sifrut ha-İvrit ha-Hadasha*, Toshiyah, Varsavia, 1906; tr. ingl., *The Renaissance of Hebrew Literature (1743-1885)*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1909. Per ulteriori informazioni sull'autore vedi: J. SCHULTE, *Nahum Slouschz (1871-1966) and his contribution to the hebrew renaissance*, in J. SCHULTE, O. TABACHNIKOVA E P. WAGSTAFF, *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917-1937*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 109-26.

44 Per le traduzioni in ebraico di Slouschz vedi: E. ZOLA, *Kobez sippurim* [Racconti scelti], Tushiyah, Warsaw, 1899; G. DE MAUPASSANT, *Ketavim nivharim: 'im toldot ha-meħaber u-temunato* [Scritti scelti: con una biografia dell'autore e una sua immagine], Tushiyah, Warsaw, 1904; G. FLAUBERT, *Salambo*, A. Y. Shtibl, Warsaw, 1922. Alla traduzione di Zola seguì pure lo stesso anno un suo studio monografico in ebraico: N. SLOUSCHZ, *Emil Zola: Hayay, sefaray ve-de'otay* [Emil Zola: la sua vita, le sue opere e le sue opinioni], Tushiyah, Warsaw, 1899.

45 Nel 1891 intraprese un primo viaggio in Palestina tramite il comitato palestinese di Odessa, (J. SCHULTE, *Nahum Slouschz (1871-1966) and his contribution to the hebrew renaissance*, p. 110).

46 Di questi scambi epistolari abbiamo traccia da una lettera di Herzl conservata presso gli Archivi centrali sionisti CZA di Gerusalemme, nel suo fondo. La lettera è datata 27 novembre 1903 (CZA – H1\2837-19).

47 Egli è noto soprattutto per essere stato tra i primi a studiare l'origine e la storia delle comunità ebraiche nel nord Africa, in occasione di un lungo viaggio che intraprese tra il 1906 e il 1912, testimoniato dalle seguenti pubblicazioni: N. SLOUSCHZ, *Etude sur l'histoire des juifs et du judaïsme au Maroc*, Leroux, Paris, 1906; ID., *Un voyage d'études juives en Afrique*, Imprimerie nationale, Paris, 1909; ID., *La civilisation hébraïque & phénicienne à Carthage: conférence faite à l'Institut de Carthage*, Société Anonyme de l'Imprimerie

letteratura alla Sorbona con la tesi *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*.

I presupposti teorici da cui Slouschz prese le mosse per la sua analisi sulla letteratura ebraica erano viziati dalla sua ideologia sionista di fondo, un fatto che gli costò qualche difficoltà in sede di discussione finale del suo lavoro accademico. All'uscita del libro di Slouschz, nella recensione su «Die Welt», Nordau, avendo partecipato in qualità di uditore al colloquio, ne riferì alcuni particolari, sostenendo che la difesa della tesi da parte del suo autore fu uno spettacolo ammirevole⁴⁸. La discussione durò diverse ore e gli esaminatori, digiuni di ebraismo, si congratularono con il candidato per aver portato agli occhi degli studiosi occidentali una storia niente affatto conosciuta. Tutto si sarebbe svolto senza nessun intralcio, se non fosse che nella commissione esaminatrice, oltre a quattro professori cristiani, c'era un quinto esaminatore di origini ebraiche. Quest'ultimo sollevò diverse obiezioni sul lavoro di Slouschz e redarguì i propri colleghi, facendo loro presente il problema di fondo della tesi del candidato. Egli informò infatti gli altri esaminatori che non vi era alcuna nazionalità ebraica e che la lingua ebraica non aveva alcuna vita effettiva, ma soltanto una artistica e artificiosa. Il sionismo, inoltre, era tenuto poco o niente in considerazione dai liberi ebrei occidentali, esso era solo una vaga esaltazione degli ebrei orientali⁴⁹. La critica del professore toccava il nervo scoperto del lavoro di Slouschz. Un lavoro senz'altro ben fatto, ma fondato a partire da una precisa e nuova prospettiva ideologica, ancora poca nota in occidente.

Se nel periodo tra il 1906 e il 1912 Slouschz si impegnò attivamente nello studio delle comunità ebraiche del nord Africa, una volta rientrato a Parigi dai suoi lunghi viaggi di studio, riprese con altrettanta solerzia il suo impegno intellettuale nella promozione dell'ebraico quale lingua letteraria e culturale, come testimoniano la fondazione del circolo parigino *Hebraea* e la correlata rivista «Revue hébraïque, littéraire, historique», due iniziative che videro la figura di Slouschz in prima linea. Il circolo *Hebraea* era un'associazione di amici costituitasi nel maggio del 1913 a Parigi, il cui comune scopo era quello di promuovere la diffusione di tutte quelle opere e documenti che trattassero della storia letteraria dell'ebraico. L'associazione si propose così di organizzare dibattiti, incontri ed esposizioni al fine di far familiarizzare l'opinione pubblica francese con la cultura ebraica. Vi era inoltre la volontà condivisa di fondare un museo letterario e una biblioteca specializzata

Rapide, Tunis, 1911; ID., *Les juifs de Debou*, E. Leroux, Paris, 1913.

48 M. NORDAU, *Bücherwelt* [a *La renaissance de la littérature ebraïque*], «Die Welt» H. 17 (1903), pp. 12-3.
Vedi anche: SCHULTE, *Nahum Slouschz (1871-1966) and his contribution to the hebrew renaissance*, pp. 111-2.

49 M. NORDAU, *Bücherwelt*, p. 12.

in ebraismo, in cui raccogliere documenti, fonti, manoscritti e riproduzioni relative alla storia e all'arte ebraica⁵⁰. I primi tre fondatori del circolo furono Luncz, Raskine e Slouschz, vi era poi un delegato per la Tunisia, il giurista Alfred Valensi (1878-1944), discepolo di Nordau, e un altro per il Marocco, Léon Corcos (1868-1946) di Mogador⁵¹. Assieme all'apertura del circolo venne inaugurata una rivista trimestrale in lingua francese, la «Revue hébraïque, littéraire, historique» (1913-1914), sotto la direzione di Slouschz e con la partecipazione di importanti personalità del mondo culturale sionista, come Max Nordau, il professore Richard Gotthiel, lo storico Nahum Sokolow e molti altri. La rivista si proponeva il compito ambizioso di riempire una gravosa lacuna nella storia letteraria internazionale, facendo conoscere al grande pubblico europeo la produzione letteraria ebraica, antica e moderna. La rivista era mossa dalla volontà di diffondere la cultura letteraria e scientifica ebraica, pubblicando sia articoli informativi su opere e scrittori apparsi in ebraico, in yiddish, in ladino, accessibili così ai lettori non ebrei, sia testi letterari inediti e studi sulla storia ebraica inseriti in un apposito supplemento in lingua ebraica⁵². La fondazione del circolo letterario parigino *Hebraea* e la pubblicazione della rivista testimoniano dunque il ruolo preminente che la figura di Slouschz ebbe nei primi decenni del secolo nel diffondere e nell'istituire una moderna letteratura in ebraico all'interno del mondo culturale sionista.

Dalla disamina della tesi di dottorato di Slouschz emerge un dato interessante: la centralità della sintesi tra umanesimo letterario e nazionalismo ebraico. Per Slouschz le «aspirazioni umanistico-universali» che animarono pensatori e scrittori ebrei tra Settecento e Ottocento furono decisive per la promozione del «risorgimento ebraico» di matrice sionista. Si tratta di una delle tesi fondanti la sua ricerca intellettuale e politica, come egli stesso ammetteva nell'introduzione del lavoro, dichiarando di voler dimostrare «come, sotto l'influenza degli umanisti italiani, la poesia ebraica» si fosse allontanata dalla tradizione medievale e si fosse modernizzata, fornendo il «modello a tutto un movimento di rinascita

50 B.A., *Le Cercle "Hebraea" et la Revue Hébraïque*, «L'universe israélite» n. 55 (26 septembre 1913), pp. 230-2.

51 Non siamo riusciti a reperire maggiori informazioni sugli altri due co-fondatori del circolo. Possiamo per ora solo avanzare alcune supposizioni. Luncz probabilmente era Abraham Moshe Luncz (1854-1918), noto soprattutto per i suoi studi geografici e storici sulla Palestina, studi condivisi dallo stesso Slouschz. Raskine, invece, potrebbe essere il professore della scuola di Betzalel di Gerusalemme, il quale successivamente partecipò al progetto del 1925 di redigere un'imponente monografia sulla Palestina. Un progetto avviato sotto la direzione di Alexander Kogan e a cui aderirono artisti e scrittori, tra cui ritroviamo anche Slouschz e Klausner. Per ulteriori informazioni vedi: J. BIELINKY, *La Palestine vue par un artiste*, «L'universe israélite» n. 15 (2 janvier 1925), pp. 117-9.

52 B.A., *Le Cercle "Hebraea" et la Revue Hébraïque*, p. 231. Segnaliamo che nel primo numero della rivista in questione uscì un importante articolo di Max Nordau sul ruolo della letteratura in ebraico.

letteraria in Germania e in Austria»⁵³. Non è dunque un caso che nel suo studio l'iniziatore della rinascita letteraria ebraica fosse l'ebreo italiano, Mose Hayim Luzzato (1707-1746), cui l'autore dedicò l'intero primo capitolo del suo lavoro⁵⁴. In questi primi anni di vita del movimento sionista vi era infatti un'idea diffusa, di probabile matrice ebraico-orientale, che mirava a far convergere le precedenti idee di emancipazione sociale e politica con le nuove pretese nazionali ebraiche, tentando di conciliare tra loro due pensieri difficilmente conciliabili: ovvero il nazionalismo e gli ideali di emancipazione ebraica, definiti attraverso generici appelli all'«umanesimo», a un «rinascimento ebraico» e alle sue correlate «aspirazioni umanistiche-universali»⁵⁵. Non è un caso che il movimento sionista venisse definito in diverse fonti un «movimento nazionale-progressista», né che autori come Martin Buber e Nathan Birnbaum parlassero di una *Jüdische Reinassance*⁵⁶.

Come abbiamo visto, George Mosse fu lo storico che dedicò una particolare attenzione a tale fenomeno di convergenza tra nazionalismo e umanesimo presente nelle fonti sioniste e definito *Nationalhumanismus*, riprendendo un termine usato dallo scrittore Max Brod (1884-1968)⁵⁷. Soffermandosi su tale fenomeno, Mosse colse un aspetto non secondario delle origini del sionismo e della sua storia, ovvero la ricerca di una possibile convergenza tra un ebraismo emancipato dalla religione e secolarizzato nell'idea di «vago umanesimo» – come aveva temuto Théodore Reinach⁵⁸ – e la nascente politica sionista, divisa tra tendenze universaliste ed esclusiviste. Nel partire dagli ideali di emancipazione, di libertà e di eguaglianza alcuni intellettuali ebrei, prevalentemente di origine orientale, delusi dalla reazione antisemita europea, insoddisfatte le loro speranze in un'emancipazione sociale, giunsero ad abbracciare il nazionalismo ebraico, ricorrendo poi a richiami all'umanesimo – inteso come generico appello di emancipazione dalla religione –, per epurare l'ideologia

53 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque*, p. 7.

54 Ivi, pp. 9-17.

55 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.

56 Vedi: M. BUBER, *Jüdische Reinassance*, «Ost und West : illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum» H. 1 (1901), pp. 7-10; N. BIRNBAUM, *Die jüdische Reinassance Bewegung*, «Ost und West» H. 9 (1902), pp. 577-84. Riguardo all'evoluzione del pensiero buberiano sul nesso nazionalismo e umanesimo vedi: H. KOHN, *Humanisme juif*, Les Edition Rieder, Paris, 1931, pp. 247-73.

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

58 Vedi: 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*, tome 22, Paris 1885-1902, 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» (M. MARRUS, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'assimilation à l'épreuve*, Paris 1972, p. 137).

sionista dalle sue tendenze escludiviste, le quali avrebbero negato i presupposti della loro ricerca intellettuale e politica.

In tal senso, per Slouschz la rinascita letteraria precorse e stimolò l'emergere del sionismo. Secondo la prospettiva teleologica dell'autore, i maskilim galiziani e russi, definiti non a caso «degli umanisti ebrei», predisposero il terreno alla fioritura del movimento politico. Se l'ebreo italiano Mose Hayim Luzzato (1707-1746) apriva il lavoro di Slouschz, in quanto precursore della moderna poesia ebraica, il russo Peretz Smolenskin lo chiudeva, certificando con la sua produzione letteraria la tesi centrale di Slouschz: Smolenskin, «umanista e patriota» al contempo dimostrò «con convinzione che il vero nazionalismo non si oppone alla realizzazione definitiva dell'ideale di solidarietà universale»⁵⁹. 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 lampada⁶⁰. 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, un ideale necessario, secondo la dicitura di Nordau, oppure un ideale presente, come scriveva Slouschz nel suo lavoro.

Pur riconoscendo che il passato storico costituisca una parte essenziale dell'esistenza di un popolo, egli [Smolenskin] ritenne molto più urgente e necessario per ciascun popolo di avere 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 nazionale⁶¹.

Tanto l'idea messianica laicizzata, quanto i richiami alle nobili «aspirazioni umanistico-universali» sono elementi sintomatici del riadattamento operato dall'autore di concetti religiosi tradizionali all'interno di un nuovo discorso secolare e politico. Nel suo studio Slouschz, al pari di Nordau, riconosceva l'importanza dell'idea messianica secolarizzata in un ideale presente, cercando così di rintracciarne l'origine nella letteratura neo-ebraica, a partire dall'opera di Smolenskin *'Am 'Olam* [Il popolo eterno]. A suo dire, infatti, proprio in questo

59 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque*, p. 182.

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

61 SLOUSCHZ, *La renaissance de la littérature hébraïque*, p. 183. Il corsivo è nostro.

testo, per la prima volta, «il messianismo» si era separato «dalla sua componente religiosa», identificandosi con «la resurrezione politica e morale di Israele» e con «il ritorno alla tradizione profetica»⁶². Slouschz ammetteva pertanto il debito implicito del sionismo verso la secolarizzazione dell'idea messianica, in quanto siffatta speranza laicizzata costituiva il ponte necessario per tenere assieme nazionalità e universalismo⁶³.

Un analogo discorso riguarda l'utilizzo un po' generico delle categorie di «umanesimo», «rinascimento ebraico», «aspirazioni umanistico-universali», le quali si stavano progressivamente sostituendo ai richiami alla tradizione e alla religione ebraica, come aveva notato Reinach, secondo cui nel tempo la religione si sarebbe gradualmente trasformata in una «religione umanista», per poi infine scomparire⁶⁴. La sintesi tra umanesimo e patriottismo avanzata da Slouschz sembra rientrare all'interno di tale processo, a partire dal quale la secolarizzazione dei concetti religiosi ebraici in categorie laiche rese perseguibile 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. Secondo Slouschz, Smolenskin seppe realizzare per primo tale convergenza, in virtù del richiamo a quell'«ideale eterno» e al concetto correlato di «popolo eterno». Attraverso questa interpretazione Slouschz dimostrò di condividere la ricerca di un *Nationalhumanismus*, tipica della nascente élite ebraico-sionista, impegnata a tenere assieme due polarità divergenti – nazionalismo e umanesimo –, senza dover rinunciare né all'uno, né all'altro⁶⁵.

I presupposti teorici da cui Slouschz prese le mosse per la sua analisi sulla letteratura ebraica, sono ben sintetizzati in *La langue et la littérature hébraïque* (1904)⁶⁶. Come altri

62 *Ibid.* Prosegue poi Slouschz: «Il solo ostacolo a questa rivendicazione [nazionale] era il fatto che gli ebrei avevano perduto la nozione della loro identità nazionale e il sentimento della loro solidarietà. Questa convinzione dell'esistenza di una nazionalità ebraica, questa emancipazione nazionale sognata da Salvador, Hess, Luzzato, considerata come un'eresia dagli ortodossi e come una teoria pericolosa dai liberali, ebbe infine trovato il suo profeta» (*ibid.*).

63 Sull'interdipendenza tra idea messianica e rinascita nazionale in Smolenskin vedi: C.H. FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought. A study of the Renaissance of Jewish Nationalism*, Bloch Publishing Company, New York, 1965, p.176.

64 T. REINACH, *Juifs*, pp. 278-9. Vd anche: MARRUS, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, pp. 137-8.

65 Su tale interpretazione convenne anche un altro importante pensatore sionista e primo storico della letteratura neoebraica: Joseph Klausner. Nel suo primo 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» (KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, Stock, Roma, 1926, p. 70).

66 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

sionisti del tempo⁶⁷, l'autore riservava un posto di primo piano allo storico francese Ernest Renan (1823-1892), il quale aveva avuto il merito di «far emergere l'elemento soprannaturale della letteratura ebraica, di porlo in primo piano e di farlo accettare dal pubblico», chiarendo così l'importanza storica e letteraria della Bibbia⁶⁸. Proprio per questo motivo, proseguiva Slouschz, la letteratura ebraica andava studiata dal grande pubblico nel suo insieme, nella sua continuità storica, dai tempi biblici all'epoca presente⁶⁹. Una letteratura che egli non esitava a definire «prodotto letterario e psicologico ininterrotto, che abbraccia i trenta secoli della storia del popolo ebraico»⁷⁰ fino a giungere alla nascita della moderna letteratura, non meno priva di interesse, dotata di una lingua, moderna e vitale. A detta di Slouschz, lo studio della rinascita culturale ebraica rivelava un'ambivalenza costante, che per la prima volta venne teorizzata da Krochmal nella sua *Guida ai perplessi del nostro tempo* (1851). Secondo Slouschz, Krochmal sosteneva una tesi molto convincente: c'era una legge che guidava da sempre la storia del popolo ebraico e che aveva determinato l'esito di una compresenza di una tendenza nazionale e particolarista accanto a una spirituale e universalista. 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»⁷¹, 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. Individuando probabilmente senza accorgersene una linea di continuità tra la filosofia della storia di Krochmal e

ebraica che Slouschz tenne alla Sorbona il 3 marzo del 1904. Il testo uscì poco dopo come edizione a se stante.

67 Ricordiamo che anche Grünberg nel suo breve scritto cita Renan, riportando la sua definizione su che cosa sia una nazione: per Renan «ciò che crea una nazione è la comunanza di interessi, tradizioni, sentimenti» (GRÜNBERG, *Le sionisme et les colonies juives*, p. 73). Stesso discorso dicasi per Alfred Valensi nel suo articolo *Sionisme et socialisme* in cui l'autore citava tanto il lavoro di Grünberg, quanto quello di Slouschz (A. VALENSI, *Sionisme et socialisme*, in ID., *Sion et liberté*, Finzi, Tunisi, 1919).

68 SLOUSCHZ, *La langue et la littérature hébraïque*, p. 9. La citazione in questione, non segnalata dall'autore, è tratta da una conferenza di Renan, intitolata *Identità originaria e separazione graduale dell'ebraismo e del cristianesimo*, tenutasi il 16 maggio 1883 presso la *Société des études juives* e pubblicata poco dopo dall'editore Calmann Levy. E. Renan, *Le judaïsme et le christianisme. Identité originelle et séparation graduelle*, Calmann Levy, Paris, 1883. Sebbene non segnalata dall'autore, la citazione di Slouschz è tratta da questa stampa (ivi, p. 5).

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

70 *Ibid.*

71 SLOUSCHZ, *La langue et la littérature hébraïque*, p. 11. Sembra che qui l'autore volesse rileggere Krochmal attraverso le categorie di Renan, per il quale l'ebraismo poteva al contempo essere considerato ora una *religione nazionale*, ora una *religione universale*. Pensiamo in particolare alla conferenza di Renan del 27 gennaio 1883 dal titolo già di per sé ambivalente: *L'ebraismo come razza e come religione* (E. RENAN, *Le judaïsme comme race et comme religion. Conférence faite au cercle Saint-Simon, le 27 janvier 1883*, Calmann Levy, Paris, 1883).

l'operazione politica-culturale di Smolenskin, Slouschz riconduceva l'elemento universale del discorso all'«ideale eterno» proprio della tradizione ebraica e al «sentimento intimo»⁷² che aveva animato i prodotti della nuova letteratura ebraica. Pertanto, anche Slouschz, come altri illustri sionisti prima di lui del calibro di Birnbaum e di Nordau, sovrappose un concetto trascendente di matrice religiosa come l'idea messianica con un immanente senso di appartenenza nazionale al popolo ebraico.

Lo studio sulla letteratura ebraica moderna di Slouschz ebbe una certa importanza negli ambiti sionisti di primo Novecento, soprattutto nei paesi dell'Europa occidentale e in America⁷³. Accanto a Slouschz, il critico letterario più noto fu senz'altro Joseph Klausner, i cui studi si svilupparono nello stesso arco di tempo, sebbene dovettero attendere gli anni Venti per iniziare a penetrare nel contesto occidentale grazie alle traduzioni in tedesco di Hans Kohn e in italiano di Dante Lattes. Klausner pubblicò un primo lavoro sulla letteratura neo-ebraica nel 1900 in un'edizione russa che venne poi ristampata nel 1912 e infine nel 1920. Sembra che la proliferazione negli anni successivi dello scritto sia partita da quest'ultima edizione del testo⁷⁴. Con quest'agile scritto Klausner si era prefissato lo stesso compito di Slouschz: fare una ricostruzione storica della nuova letteratura ebraica. Infatti, come nella ricerca di Slouschz, anche in questa ricognizione storico-critica possiamo notare l'intento politico che ne animò la stesura. Resta tuttavia aperta una questione non secondaria, dal momento che, sebbene il testo di Klausner ebbe una maggior circolazione a seguito delle sue traduzioni in ebraico, tedesco e italiano, una prima versione dello scritto era comparsa in russo nel 1900, cioè di due anni prima dello studio di Slouschz. Non sappiamo purtroppo se Slouschz fosse rimasto in contatto con Klausner, dopo la sua dipartita da Odessa, né se fosse in qualche modo entrato in possesso del testo in questione. Tuttavia, seppur vi sono dei presupposti comuni nell'ideologia di fondo dei due autori e una analoga periodizzazione, lo studio di Slouschz presenta una maggior complessità di analisi e si dissocia dall'opera di Klausner per una patina di scientificità analitica, che invece manca al discorso Klausner, molto più apertamente politico-ideologico. Ma, del resto, l'autore non doveva redigere una tesi dottorale.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Vedi: I. WASSILLEVSKY, *Modern Hebrew Literature. A paper*, Jewish Chronical Office, London, 1915, pp. 10-11; L. ROSENBERG, *Die neuhebräische Literatur*, «Die Welt» H. 2 (1917), pp. 38-9.

⁷⁴ J. KLAUSNER, *Novo-evrejskaia literatura dieviatnadsatago veka 1785-1899* [La nuova letteratura ebraica del ventesimo secolo], Tushiyah, Warsaw, 1900. Vedi anche: ID., *Was thun? Zur Hebung und Förderung der hebräischen Litteratur*, Krakau, 1907. A Odessa uscirono altre due edizioni russe del testo (1912¹, 1920²). A partire dagli anni venti uscirono le traduzioni in ebraico (Gerusalemme, 1920), in tedesco (Berlino, 1921) e in italiano (Roma, 1926). Seguiremo il testo dell'edizione italiana.

Nello scritto di Klausner la questione della lingua e la questione nazionale erano intrinsecamente connesse: «la rinascita della lingua ebraica, nella letteratura e nel discorso vivo, non è già l'oggetto di lusso per una classe insignificante d'intellettuali, ma una urgente necessità per tutto l'ebraismo nazionale»⁷⁵. La lingua ebraica e la sua letteratura furono dunque elementi indispensabili per la rinascita nazionale. Secondo Klausner, fu questo il compito assolto dalla nuova corrente letteraria nazionale-progressista, iniziata a partire dall'opera di Smolenskin. Nell'introdurre questa nuova corrente letteraria, l'autore criticava la passata generazione di scrittori che sotto l'influenza della Haskalah avevano abbandonato o «considerato in così poco pregio tutto quanto era ebraico»⁷⁶. Tanto il recupero della lingua ebraica nella letteratura e nella lingua parlata, quanto la consapevolezza della propria storia nazionale erano elementi necessari, affinché si potesse operare una sintesi positiva tra la generale civiltà europea e quella nazionale ebraica. A detta di Klausner, aver abbandonato tutto ciò sotto la pressione dell'illuminismo fu la causa principale della “degenerazione” che avrebbe condotto all'annullamento della letteratura ebraica stessa⁷⁷. Tale interpretazione dell'autore era chiaramente viziata dall'ideologia sionista, impegnata in una vera e propria battaglia politica contro l'ideologia dell'assimilazione⁷⁸. Eppure, proprio grazie alla sua prospettiva ideologica possiamo cogliere alcuni punti importanti nel suo discorso che erano già emersi in Slouschz. Anche Klausner, infatti, condivideva l'idea secondo cui l'ebraismo, la sua storia e dunque anche la sua nuova letteratura erano animate da una aspirazione umanistico-universale. Partendo dal presupposto che l'amore verso la propria famiglia non contrastasse con l'amore verso l'umanità, un discorso analogo doveva valere per il popolo ebraico riguardo all'amore verso Sion e verso la propria nazionalità⁷⁹. Anche per Klausner,

75 J. KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, Stock, Roma, 1926, p. 8.

76 Ivi, p. 61.

77 Ivi, pp. 62-3.

78 Vedi: D. SORKIN, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford University Press, New York, 1987.

79 Un simile parallelismo tra patria e famiglia venne invece rigettato molti anni più tardi dallo storico Hans Kohn, in polemica con studiosi come Ignaz Seipel (1876-1932), il quale, recuperando le tesi aristoteliche, sosteneva in un suo libro (*Nation und Staat*, Baumüller, Wien, 1916) una naturale prossimità tra sentimenti nazionali e quelli familiari. Kohn a tal riguardo scriveva invece che: «il nazionalismo non è, come pretendono alcuni studiosi influenzati da Aristotele, un armonioso sviluppo naturale qualitativamente identico all'amore per la famiglia e per la casa. Si pretende frequentemente che gli affetti umani si estendano a cerchie sempre più vaste – la famiglia, il villaggio, la tribù o il clan, la nazione e finalmente l'umanità e il sommo bene. Ma l'amore per la casa e per la famiglia è un sentimento concreto accessibile a chiunque nell'esperienza quotidiana, mentre il nazionalismo, e in misura ancor più alta il cosmopolitismo, è un sentimento altamente complesso ed è originariamente astratto» (H. KOHN, *The idea of nationalism. A study in its Origins and Background*, Macmillan Company, New York, 1944; tr. it. *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze, 1956, pp. 9-10). Motivo per cui, concludeva l'autore, il sentimento nazionale era piuttosto da associare a quello più universale verso l'umanità che non alla sfera

dunque, l'umanesimo letterario e il risorgimento ebraico stavano assieme. Egli, del resto, aveva espresso queste posizioni anche altrove, come nel volume *Yahadut ve-Anushiyut* [Ebraismo e Umanesimo] del 1905⁸⁰. Secondo Meyer Waxman, «l'unità di ebraismo e umanesimo fu ed è l'ideale di molti leader del nazionalismo ebraico, ma solo con Klausner essa assunse una speciale connotazione»⁸¹.

Anche secondo Klausner, nell'ambito della letteratura neo-ebraica fu Peretz Smolenskin a dare avviò alla sintesi tra umanesimo e risorgimento ebraico, promossa dalla secolarizzazione del messianismo. I suoi articoli usciti sulla rivista «Ha-Shahar» negli anni Settanta dell'Ottocento costituirono, a detta di Klausner, la base del movimento nazionale ebraico, sancendo così il nesso tra letteratura moderna e politica. Egli fu il primo a schierarsi contro la tendenza della generazione illuminista passata, criticando duramente la sintesi mendelssohniana⁸². Slouschz e Klausner concordarono dunque sulla centralità della figura di Smolenskin per il movimento sionista. Tuttavia, nell'introdurre la figura di Smolenskin, Klausner aggiungeva una riflessione significativa, non presente in Slouschz, e relativa alla secolarizzazione in atto nel mondo ebraico. Si trattava di una preoccupazione avanzata dall'autore russo in merito all'indebolimento delle strutture religiose. Per far fronte a tale processo, scriveva Klausner, bisognava fornire all'ebraismo una nuova veste, affinché potesse sopravvivere in un mondo sempre più secolarizzato. Il nazionalismo fornì tale vestito. Pertanto, bisognava educare i figli alla lingua nazionale:

Educate i vostri figli nella nostra lingua nazionale, rendete loro familiare lo spirito della nostra religione, anzi della nostra civiltà, di cui la religione non è che una parte, sia pure una parte molto importante, e la generazione ventura cesserà da sé di seguire la lettera della legge e di osservare gli aridi riti. Ma, animati da forte sentimento nazionale, i vostri figli non cesseranno di essere ebrei anche quando avranno cessato di essere religiosamente ortodossi⁸³.

privata della famiglia.

80 J. KLAUSNER, *Yehadut ve-enoshiyut* [Ebraismo e umanesimo], Verlag Yavneh, Warsaw, 1905. L'importanza di una sintesi tra ebraismo e umanesimo fu così sentita da Klausner, che, come ricorda lo scrittore Amos Oz, il motto «Ebraismo e Umanesimo» era stato inciso su una targa 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.

81 M. WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From 1880 to 1935*, vol. IV, Thomas Yoseloff, New York, 1941, p. 379.

82 Vedi: C.H. FREUNDLICH, *The attacks on Mendelssohn and the alliance*, in ID., *Peretz Smolenskin*, pp. 250-60.

83 Ivi, p. 66.

Klausner scrisse qui qualcosa di molto significativo. Sostituendosi alle desuete strutture religiose, il nazionalismo avrebbe di fatto garantito all'ebraismo una sopravvivenza al di là della religione e delle sue leggi. La riscoperta della lingua ebraica e del sentimento nazionale era dunque centrale, affinché il processo di rinascita nazionale potesse avviarsi. Smolenskin fu tra i primi a comprendere ciò. Al fine di avviare il nuovo cammino verso il nazionalismo ebraico, non bastava la semplice conoscenza astratta della storia passata. Servivano degli «ideali nazionali per l'oggi», delle «speranze nazionali in un avvenire migliore». Speranze e ideali che l'ebraismo possedeva già e che erano racchiusi nel messianismo ebraico. A detta di Klausner, questa fu l'operazione innovativa di Smolenskin: recuperare l'antica speranza messianica, «purificarla dalle escrescenze cabbalistiche», in modo da «far risorgere l'antica grandezza di Israele»⁸⁴. Questo discorso di Klausner sulla secolarizzazione dell'ideale messianico permette di completare quello di Slouschz. Senza la secolarizzazione dell'ideale messianico, non si sarebbe potuto attuare il passaggio dall'amore per Sion all'utopico ritorno a Sion. L'utopia sionista non rappresentò altro che la variante secolarizzata della religiosa speranza messianica.

3. SIONISMO E «UTOPIA MESSIANICA» NELLE CRITICHE DI DUBNOW E FRESCO

Non soltanto i primi sionisti, di provenienza ebraico-orientale e assimilatisi al contesto europeo occidentale, si interessarono alla secolarizzazione dell'idea messianica, riconoscendone l'importanza nella «forza vitale» che essa avrebbe potuto imprimere al loro movimento politico. Anche due personalità come lo storico russo Simon Dubnow (1860-1941) e l'editore sefardita David Fresco (1849-1933) videro nel sionismo una nuova forma di messianismo. Con una differenza sostanziale di prospettiva. Pur non conoscendosi tra loro, entrambi si opposero al sionismo di essere soltanto «un'utopia», «un bel sogno», «un nuovo messianismo»⁸⁵.

Lo storico russo Simon Dubnow fu una delle primissime voci ad aver criticato il sionismo in quanto «utopia messianica» e al tempo stesso ad aver ragionato sui rapporti tra

84 *Ibid.*

85 Dubnow e Fresco non furono i soli a connotare negativamente il sionismo come un movimento utopico e dai propositi irrealizzabili. A Odessa nel 1899 uscì un piccolo pamphlet intitolato *L'utopia sionista*, scritto da un certo Kogan, il quale, vicino alle posizioni di Dubnow e degli assimilazionisti, criticava il sionismo politico di Herzl e Nordau di essere un'idea utopica. Vedi: H. KOGAN, *Сионистская утопия* [L'utopia sionista], tip. Shapiro, Odessa, 1899. Inoltre ricordiamo un'altra analoga critica nel volume di Karl Landauer e Herbert Weil, pubblicato a Monaco nel febbraio 1914. Vedi: K. LANDAUER, H. WEIL, *Die zionistische Utopie*, Hugo Schmidt, München, 1914. Tratteremo in modo più articolato di tali lavori nella seconda parte del lavoro dedicato alle utopie di Sion.

questo movimento e la secolarizzazione ebraica. Le sue posizioni in merito al nazionalismo ebraico e le sue critiche al sionismo sono raccolte in una serie di articoli redatti in forma di lettere, scritti in russo e usciti sul giornale «Voskhod» a partire dal 1897. In tutto Dubnow pubblicò una quindicina di lettere che poi decise di raccogliere in un'unica edizione intitolata *Lettere sull'ebraismo antico e nuovo* (1907)⁸⁶. Distante tanto dagli assimilazionisti, quanto dai sionisti, lo storico era molto più vicino alle posizioni dell'amico Asher Zvi Hirsch Ginsberg (1856-1927), noto come Ahad Ha'am, il quale è considerato il fondatore del *Kulturzionismus*, ovvero di quella corrente che potremmo definire l'esito finale a cui giunse la risposta alla secolarizzazione ebraica prodotta dagli ambienti intellettuali dell'Europa orientale. Per Ahad Ha'am, vicino all'idea di nazionalismo spirituale di Smolenskin piuttosto che alle posizioni più attiviste di Lilienblum, la rivitalizzazione del nazionalismo ebraico doveva passare attraverso una rinascita culturale e letteraria e una modernizzazione del pensiero collettivo ebraico⁸⁷. Fin dagli anni Novanta Ha'am, in linea con l'ultima generazione di maskilim russi, dimostrò di preoccuparsi dell'impatto della secolarizzazione sul mondo ebraico, a causa della quale sempre più ebrei vedevano nella tradizione religiosa nient'altro che «un'antiquata filosofia»⁸⁸. Dubnow era vicino a tali posizioni, soprattutto per quel che riguardava la centralità da dare al risveglio culturale dell'ebraismo. Tuttavia, diversamente da Ahad Ha'am, egli fu sempre contrario all'idea di un ritorno in Palestina, fosse anche soltanto allo scopo di istituire un centro culturale e spirituale utile agli ebrei in diaspora, secondo la linea del *Kulturzionismus*. Dubnow elaborò così l'idea di una «nazione ebraica storico-culturale» che non avesse radici in nessun stato politico, ma che godesse tuttavia di una propria autonomia politica e culturale. Si trattava di un «nazionalismo in diaspora», cioè senza Sion, un'idea abbracciata da Dubnow allo scopo di evitare al nazionalismo ebraico le derive sciovinistiche presenti negli altri nazionalismi europei.

A partire da tale visione Dubnow fu tra i primi a parlare di una «secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica», individuandone i potenziali rischi. Cosa intendesse lo storico parlando di un processo di «secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica» è spiegato da lui stesso nell'articolo *L'autonomismo come fondamento del programma nazionale*, uscito su «Voskhod» nel 1901 e rivisto nel 1906⁸⁹. Secondo lo storico, fino al XIX secolo, le unità amministrative ebraiche nella diaspora erano costituite dalle comunità e regolate da una

86 S. DUBNOV, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Les édition du Cerf, Paris, 2011.

87 HERTZBERG, *The Zionist Idea*, p. 250.

88 AHAD HA'AM, *Slavery in freedom*, p. 188.

89 S. DUBNOV, *L'autonomisme comme fondement du programme national*, in ID., *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, pp. 169-210.

legislazione religiosa. Tale regime aveva forgiato il popolo ebraico nei termini di una «nazione religiosa», favorendo così quella commistione tra identità nazionale ebraica e la sua religione⁹⁰. L'emancipazione civile, l'acquisizione della cittadinanza e lo spirito della moderna cultura europea determinarono la formazione di un «nuovo ebraismo», quello riformato per l'appunto, che avrebbe dovuto «applicare all'ebraismo il processo europeo di secolarizzazione», separando così il «nodo nazionale dal suo duro involucro religioso»⁹¹. A detta di Dubnow, l'ebraismo riformato tedesco rinunciò a svolgere tale compito, preferendo piuttosto mantenere per gli ebrei l'etichetta di «gruppo religioso». Nel contesto ebraico-orientale, invece, l'impatto della Haskalah e del pensiero moderno europeo produsse invece una prima embrionale «secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica» attraverso la laicizzazione della lingua e la formazione di una moderna letteratura laica in ebraico. Tutte questioni per Dubnow essenziali per l'avvio di una separazione tra sfera religiosa e sfera civile e sociale. Siffatta separazione rappresentava per l'autore la condizione preliminare, affinché gli ebrei potessero sviluppare una loro autonomia politica e un correlato apparato amministrativo. Per ottenere un'emancipazione «reale e completa» non bastava per Dubnow l'eguaglianza dei diritti civili, come avevano creduto gli ebrei riformati in occidente, serviva anche un'eguaglianza dei «diritti nazionali» ed era dunque necessaria «un'organizzazione politica»⁹². Difficilmente una simile prospettiva secolare e nazionalista dell'autore poteva conciliarsi con le ragioni della vita ebraica in diaspora, che si era potuta mantenere tale proprio in quanto non aveva elaborato un pensiero politico. Ma questa sembra essere stata la sfida lanciata dallo storico nei confronti del processo di secolarizzazione.

Dubnow riconosceva che favorire la «secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica» comportava dei rischi. Due erano le potenziali derive che egli individuò nella lettera *La teoria del nazionalismo ebraico*, pubblicata su «Voskhod» nel 1897 e poi rimaneggiata nel 1906⁹³. La prima era rappresentata dalla *confusione* tra religione e politica che andava necessariamente chiarita: «siccome nel corso di due millenni, l'assolutismo religioso ha dominato in tutte le sfere della vita ebraica, la massa di fedeli ha vissuto nell'idea che l'ebraismo non fosse una nazione nel senso ordinario del termine, ma una semplice comunità religiosa, regolata da tradizioni e leggi sacre»⁹⁴. Nel momento in cui subentrò il processo di secolarizzazione nel mondo ebraico, questo stato di cose produsse una confusione tra

90 Ivi, p. 178.

91 Ivi, p. 179.

92 Ivi, p. 181.

93 S. DUBNOV, *La théorie du nationalisme juif*, in ID., *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, pp. 83-115.

94 DUBNOV, *La théorie du nationalisme juif*, p. 96.

l'emergere del sentimento nazionale e il persistere di quello religioso⁹⁵. Scriveva Dubnow: «prendendo l'apparenza per l'essenza, questa massa ha talmente confuso il “nazionale” con il “religioso”, che il primo si è integrato nel secondo, ma senza in realtà scomparire»⁹⁶. L'esito dunque della prima degenerazione della secolarizzazione dell'idea nazionale avrebbe rischiato di condurre gli ebrei a una dannosa sovrapposizione tra nazionalismo e religione, fino a sfociare in potenziali derive teocratiche che avrebbero di fatto negato il processo di secolarizzazione stesso, ricacciando l'ebraismo nell'alveo della religione.

L'altra «forma di estremismo»⁹⁷, individuata da Dubnow, era invece l'ateismo che avrebbe minacciato di annichilire tutto il tradizionale portato religioso dell'ebraismo. Si trattava in questo caso di un eccesso nel senso opposto, seguendo il quale il nazionalismo ebraico avrebbe potuto esistere, distaccandosi della religione ebraica. Tale esclusione, avvisava lo storico, avrebbe comportato un problema altrettanto grave: la crescente lontananza degli ebrei dalla religione avrebbe progressivamente reciso qualsivoglia legame con la storia passata e con le proprie tradizioni, fino al paradosso per cui «gli ebrei potrebbero abbandonare l'ebraismo per un'altra religione, rimanendo pur sempre ebrei di nazionalità»⁹⁸. Un errore estremamente dannoso, a detta di Dubnow, in quanto una così netta separazione tra idea nazionale e idea religiosa avrebbe minacciato il fondamento stesso dell'esistenza ebraica.

Cercando di secolarizzare l'idea nazionale, di distinguerla dalla religione, il nostro solo scopo è di impedire la supremazia della religione e non di cancellarla definitivamente dal capitale spirituale della nazione. Se noi vogliamo preservare l'ebraismo in quanto nazione culturale e storica, non dobbiamo dimenticare che la religione ebraica è uno dei fondamenti, il più importante, della nostra cultura nazionale e che eliminarla significherebbe minare con ciò questo fondamento della nostra esistenza⁹⁹.

Questo era il paradosso di fronte al quale la secolarizzazione pose il mondo ebraico e le sue classi intellettuali. All'alba del Novecento Dubnow aveva già saputo individuare i potenziali

95 Tale confusione era diffusa nel mondo della diaspora a inizio Novecento un po' ovunque, al punto che non stupisce di trovare dall'altra parte dell'oceano un articolo intitolato *Zionism and Religion*, in cui si ragionava proprio attorno al «grande malinteso tra i nostri membri e non circa la relazione tra religione e sionismo». Il breve articolo era apparso il 18 marzo del 1908 sulla rivista «B'nai B'rith Messenger» (1897-1995), il più vecchio periodico ebraico di Los Angeles. B.S., *Zionism and Religion*, «B'nai B'rith Messenger» nn. 4-5 (18-27 march 1908).

96 DUBNOV, *La théorie du nationalisme juif*, p. 96.

97 Ivi, p. 98.

98 *Ibid.*

99 *Ibid.*

rischi insiti nel processo di secolarizzazione dell'ebraismo, tentando con la sua teoria del nazionalismo in diaspora di escogitare una possibile soluzione, una terza via d'uscita di fronte al bivio rappresentato dalla netta separazione tra sfera religiosa e sfera politico-sociale. Le posizioni dello storico su tale processo denotano una grande lucidità di analisi per il tempo in cui vennero fatte, ma altresì mettevano in luce tutte le difficoltà e le aporie presenti in questa terza via ricercata dallo storico. Come si poteva, infatti, abbracciare il nazionalismo e operare una separazione tra politica e religione, se il principio politico cui ispirarsi doveva poi essere in grado di conservare in sé il carattere religioso? Secondo lo storico russo, la secolarizzazione dei concetti religiosi in categorie politiche avrebbe permesso di raggiungere tale obiettivo, evitando entrambe le derive (teocrazia e ateismo), superando il discorso religioso nel discorso nazionale, ma garantendo al contempo la conservazione della tradizione religiosa all'interno del nuovo discorso politico moderno ebraico. A Dubnow sfuggì una questione dirimente. Egli non si accorse che tale operazione da lui auspicata fu di fatto perseguita dal sionismo, configuratosi come religione secolare. Del resto, egli non sembrò mai ostile all'idea di riconfigurare l'ebraismo come una religione secolare. Fu invece contrario alla configurazione politica che tale religione secolare avrebbe potuto assumere. Pertanto, l'obiettivo da raggiungere era semmai l'istituzione di un «nazionalismo storico-culturale», che diversamente dagli altri nazionalismi non prevedesse alcuna rivendicazione politico-territoriale. Desistere dalla tentazione politica di “riscattare la terra di Sion” avrebbe preservato il movimento da dannose derive sciovinistiche.

Bisognava, dunque, saper aspettare. Per Dubnow era solo una questione di tempo, come scriveva nella sesta lettera, *Gli aspetti utopici e reali nel sionismo*. Bisognava attendere il terzo grande momento di sintesi: serviva cioè un lungo periodo di maturazione dell'idea nazionale, «per adattare la coscienza nazionale ebraica alle nuove condizioni della sua vita»¹⁰⁰. Dubnow era così favorevole all'idea di una nazione ebraica, intesa come insieme di elementi religiosi, etici, sociali, politici e filosofici¹⁰¹, ma era fortemente contrario a edificare uno stato ebraico. Questo fu il punto di maggior dissenso con il sionismo, specialmente con quello politico di Herzl. Anziché attendere il fisiologico evolversi della secolarizzazione dell'idea nazionale, i sionisti avevano precipitosamente concluso che si doveva istituire subito uno Stato ebraico¹⁰². Questa accelerazione sionista verso un'edificazione politico-

100 S. DUBNOW, *Les aspects utopiques et réels dans le sionisme*, in ID., *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, p. 249.

101 DUBNOW, *La théorie du nationalisme juif*, p. 99.

102 DUBNOW, *Les aspects utopiques et réels dans le sionisme*, p. 250.

statale di Sion rischiava di condurre il processo di secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica verso quelle degenerazioni sciovinistiche, registrate nei moderni stati europei¹⁰³. Nell'ottica dello storico, il nazionalismo ebraico doveva invece rappresentare per gli ebrei un discorso laico di salvezza di fronte alla minaccia antisemita, di cui Dubnow fu testimone, avendo ben presente la sequela di pogrom russi (1881-82; 1903; 1905) che avevano travolto le comunità ebraiche, avviando un'emigrazione in massa verso l'ovest, verso l'America e verso la Palestina¹⁰⁴.

Altro motivo di distanza tra il nazionalismo diasporico di Dubnow e il sionismo consisteva nella critica al processo di secolarizzazione dell'idea messianica, cavalcato dal movimento e all'origine dell'idea di ritornare a Sion e fondare uno stato ebraico. A detta dello storico, la secolarizzazione del messianismo nell'idea di ritornare a Sion aveva portato il sionismo politico a configurarsi come un «nuovo messianismo»¹⁰⁵. C'era una discontinuità rispetto al passato, in quanto il messianismo aveva «abbandonato gli spiriti esaltati dei mistici religiosi per andare a insinuarsi negli spiriti degli utopisti politici»¹⁰⁶. In tal modo, l'idea messianica laicizzata aveva abbandonato il misticismo religioso in favore di un nuovo «misticismo politico»¹⁰⁷. Il desiderio di ritornare a Sion e di edificare uno Stato ebraico in Palestina era la conseguenza di questa secolarizzazione dell'idea messianica. Nel perseguire, dunque, tale «*Zukunftstaat* ebraico» il sionismo inseguiva nient'altro che «un bel sogno», «un'utopia messianica»¹⁰⁸. Nel corso dei duemila anni di diaspora ebraica, proseguiva Dubnow, furono molti i momenti di «esplosione messianica», di necessità assoluta di fondare uno stato ebraico. Tuttavia, la realtà storica aveva più volte deluso tali speranze, lasciando il vuoto dietro di sé¹⁰⁹. Condizioni politiche, economiche e sociali rendevano di

103 In merito alla questione sollevata qui da Dubnow è significativo tale passo buberiano: «non si tratta dello stato ebraico che, se nascesse oggi, verrebbe costruito sugli stessi principi di ogni stato moderno; non si tratta di un minuscolo organismo di potere da aggiungersi alla folla degli Stati; si tratta di un insediamento che, indipendentemente dall'ingranaggio dei popoli e sottratto alla "politica estera", possa raccogliere tutte le forze intorno allo sviluppo interno e dunque intorno alla realizzazione dell'ebraismo» (M. BUBER, *Sion, lo Stato e l'umanità. Osservazioni alla "Risposta" di Hermann Cohen*, in ID., *Risorgimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano, 2013, p. 316).

104 Dubnow definì gli ebrei vittime di tali indiscriminate violenze e saccheggi nei termini di «martiri nazionali», adoperando così delle categorie e un lessico tipici delle correnti nazionalistiche più politicizzate e da lui fortemente criticate. Scriveva l'autore: «al tempo delle persecuzioni religiose, abbiamo avuto i nostri martiri religiosi che hanno salvato l'ebraismo; oggi, al tempo delle persecuzioni nazionali, siamo pronti a produrre dei martiri nazionali che salveranno il popolo ebraico» (DUBNOV, *L'autonomisme comme fondement du programme national*, pp. 185-6).

105 DUBNOV, *Les aspects utopiques et réels dans le sionisme*, p. 238.

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*

108 *Ivi*, p. 248.

109 *Ivi*, p. 250.

fatto irrealizzabile agli occhi dell'autore il progetto sionista di creare uno stato ebraico in Palestina, come avevano già dimostrato i fallimentari progetti di colonizzazione, promossi dagli *Amanti di Sion*. Non era quella la strada da intraprendere per lo storico, il quale contro l'idea sionista di un ritorno in Palestina continuò a sostenere le sue tesi, a suo dire più concrete e realizzabili, di creare «una nazione storico-culturale tra le nazioni politiche»¹¹⁰. La ricerca di un'auto-emancipazione politica sul suolo palestinese non era che un bel sogno messianico, troppe volte fallito, chiosava l'autore. Solo un'«auto-emancipazione culturale» e un processo di «rinascita interno» al mondo ebraico avrebbe potuto conseguire dei risultati concreti sul piano storico¹¹¹. Possiamo solo riconoscere che la storia non diede ragione alle tesi di Dubnow.

Allineato sulle stesse posizioni dello storico russo, troviamo l'editore e giornalista David Fresco (1849-1933), di origini sefardite molto noto nella Istanbul di primo Novecento, specialmente per le sue attività in ambito politico-culturale¹¹². Nato a Istanbul e appartenente alla comunità sefardita locale, Fresco fu il fondatore di ben sei riviste, tutte con sede a Istanbul, distinguendosi inoltre come instancabile traduttore dei testi di Moses Mendelssohn, Eugène Sue, Abraham Mapu, Ludwig Philippson e molti altri. Editore del giornale «El Nasional» (1873–1878) e poi co-editore di «El Telegrafo» (1878-1894), fu sostenitore di una riorganizzazione e di una riforma dell'ebraismo nell'Impero Ottomano, sulla scia dell'esempio ebraico-tedesco. Le sue posizioni liberali, unite alle critiche che egli mosse alle autorità rabbiniche locali, gli fecero perdere il posto di lavoro a «El Telegrafo». Fu così che a partire dal 1894 egli divenne il direttore del più noto e longevo giornale in lingua ladina dell'epoca: «El Tiempo» (1894-1930), un giornale che guardava con grande interesse l'ebraismo europeo occidentale, con una particolare attenzione per la cultura e la letteratura francese¹¹³.

Riguardo al sionismo Fresco si dimostrò fortemente critico verso il movimento, usando il giornale «El Tiempo» per esprimere il suo dissenso, come avvenne specialmente durante la

110 Ivi, p. 260.

111 *Ibid.*

112 Vedi: J. PHILLIPS COHEN, *Fresco, David in Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, vol. 1, Brill, Boston-Leiden, 2010. Riguardo alla data di nascita e di morte, sembra che Fresco sia deceduto a Parigi all'età di 84 anni. Dunque l'anno di nascita risulterebbe il 1849, diversamente dalle informazioni presenti nella voce di Julia Phillips Cohen. Vedi: *Jüdische Chronik*, «Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt am Main», H. 5 (1934), p. 196.

113 S. ABREVAYA STEIN, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empire*, Indiana University Press, Bloomington, 2004, p. 67. Vi era la volontà da parte del giornale di avvicinare i lettori alla cultura francese attraverso articoli, racconti e traduzioni dal francese, spesso fatte dallo stesso Fresco.

vociferata polemica con il periodico sionista «L'aurora», diretto da Lucien Sciuto (1868-1947). Fu nel corso di tale polemica che Fresco pubblicò una serie di articoli su «El Tiempo», in cui espresse tutte le sue critiche e le sue perplessità nei confronti del movimento sionista. Alla fine si contarono sette articoli, scritti in ladino, la lingua del giornale, nei quali Fresco passò in rassegna diverse questioni, come il rapporto tra politica e religione, l'idea della missione universale di Israele, il contrasto con gli assimilazionisti e il rapporto dell'ebraismo con l'Impero ottomano¹¹⁴. Tali articoli vennero poi raccolti dall'editore, tradotti in francese e pubblicati in un'edizione a se stante, genericamente intitolata *Le sionisme*¹¹⁵.

Particolarmente significativo è l'articolo *Le sionisme religieux et le sionisme politique moderne*, nel quale Fresco individuò nel sionismo politico l'espressione di una nuova forma di messianismo. Fin dal titolo, il testo poneva l'accento sulla scarto avvenuto nel mondo ebraico tra discorso religioso e discorso politico: se un tempo vi era stato un «sionismo religioso», oggi si era di fronte a qualcosa di diverso, cioè a un «sionismo politico moderno». A detta dell'autore, un nuovo pensiero politico si era sostituito alla passata tradizione religiosa, definita un po' impropriamente da Fresco «sionismo religioso»¹¹⁶. Per quanto adoperando dei termini differenti e meno precisi, la distinzione introdotta dall'autore sefardita tra i due sionismi si fondava sullo stesso processo individuato dallo storico Dubnow: era avvenuta cioè una secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica.

Spesso si dice che la storia si ripeta, esordiva l'editore. Quanto stava avvenendo nel mondo ebraico ai tempi di Fresco sembrava confermare tale detto, dal momento che «il movimento sionista di oggi non è che la ripetizione del genere di evento che si è già presentato più volte nel corso della cattività del popolo israelita, da quando questo popolo perse la sua indipendenza politica»¹¹⁷. Credere in uno stato ebraico e sperare in una sua futura restaurazione erano divenuti nel corso del tempo parte integrante della religione ebraica, al punto che il desiderio di riconquistare un giorno l'antica indipendenza politico-territoriale perduta si era cristallizzato nell'idea messianica. L'attesa, la pazienza, i divieti rabbinici a non forzare i tempi della redenzione avevano neutralizzato la potenzialità rivoluzionaria di questo desiderio inappagato per Sion, dal momento che qualsivoglia

114 Se infatti Fresco, influenzato dall'ebraismo riformato tedesco, interpretava questo rapporto nei termini di un'assimilazione necessaria, Lucien Sciuto direttore di «L'aurora», individuava da fervente sionista la necessità di una complementarietà tra sionismo e impero ottomano, invocando una sorta di alleanza ebraico-ottomana. I suoi *Poems patriotiques* generarono una agitazione nella stampa ottomana. (D.G. LEWENTAL, *Sciuto, Lucien*, in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, cit.).

115 D. FRESCO, *Le Sionisme*, Imprimerie «Fresco», Costantinople, 1909.

116 D. FRESCO, *Le Sionisme religieux et le sionisme politique moderne*, in ID., *Le Sionisme*, p. 7.

117 *Ibid.*

riconquista di Sion non si sarebbe potuta realizzare se non tramite l'intervento divino¹¹⁸. L'idea nazionale ebraica e l'idea messianica si erano dunque fuse tra loro, garantendo così la conservazione dell'antico desiderio di riconquista nazionale nell'alveo della religione.

Per l'autore questa convergenza era stata all'origine della lunga storia di falsi Messia che si erano succeduti nel corso dei secoli di diaspora. Il neonato movimento sionista si inseriva dunque all'interno di tale lunga sequenza, prodotta dalla sovrapposizione tra idea nazionale e idea messianica, generando quella ripetizione nella storia ebraica a cui Fresco si riferiva nel suo incipit. Questi Messia erano chiaramente dei «mistificatori», agli occhi dei rabbini, in quanto uomini, cioè esseri irredenti. Ricordiamo infatti che da una prospettiva religiosa ebraica, specialmente quella di matrice ortodossa, non era pensabile che gli uomini, cioè degli essere non ancora redenti, potessero portare l'umanità intera alla redenzione, cosa che invece venne accettata dal cristianesimo per la figura di Cristo. Per la religione ebraica, invece, era ed è tutt'ora inconcepibile sostenere che l'azione umana possa determinare la sua stessa redenzione, sostituendosi di fatto all'intervento divino. Eppure, le condizioni di disagio, privazione, povertà patite nei secoli della diaspora avevano più volte favorito l'emergere di esplosioni messianiche.

Passati rapidamente in rassegna alcuni di questi episodi di falsi Messia, Fresco proseguiva il suo discorso, sostenendo che solo con l'età dell'emancipazione ebraica, del razionalismo e della fede nel progresso dell'umanità l'antica speranza in una ricostruzione nazionale si era attenuata tra gli ebrei, che iniziarono a preferire l'idea di assimilazione a quella messianico-nazionale. Il miglioramento delle condizioni di vita aveva infatti affievolito qualsivoglia desiderio di un'esistenza alternativa alla diaspora. Ma la situazione mutò nuovamente e la storia tornò a ripetersi con l'emersione dell'antisemitismo di fine Ottocento, definito da Fresco come «un'epidemia morale» scoppiata in varie parti d'Europa¹¹⁹. Fu tale evento a interrompere bruscamente tutti i progressi fatti dall'età dell'emancipazione in poi e fu in questo clima di crisi e di paura che sorse il sionismo, recuperando e rinvigorendo la passata idea messianico-nazionale.

Tuttavia, i sogni di emancipazione e il pensiero moderno europeo avevano prodotto uno scarto sostanziale rispetto al passato all'interno delle classi intellettuali ebraiche, sempre più liberali e sempre meno credenti. Stavolta, notava Fresco, non era più «un taumaturgo a presentarsi alla gente di Israele per promettere di salvarli dalla cattività», bensì «un uomo di

118 Ivi, p. 8.

119 Ivi, p. 13.

talento e di cuore», il quale «ebbe un momento l'idea che fosse possibile sottrarre questo popolo alle ingiustizie su di esso commesse e di elaborarne una posizione indipendente nel suo paese di origine»¹²⁰. L'uomo di «talento e di cuore» era Theodor Herzl, il quale, pur inserito da Fresco all'interno di una lunga sequela di falsi Messia, reagendo contro il diffuso antisemitismo europeo, aveva prodotto in tale sequenza una discontinuità con il passato. Stavolta la promessa di salvezza non riguardava più l'anima del singolo e la redenzione del popolo, ma era bensì una promessa di liberazione da un pericolo concreto e oggettivo: l'antisemitismo. Per liberare gli ebrei da tali persecuzioni non servivano miracoli, ma un'organizzazione politica e una precisa strategia. Scriveva Fresco: «non si disse più alle masse, come le altre volte, che si fosse salvato il popolo di Israele con il concorso della forza divina, grazie alla forza dei miracoli, ma piuttosto con la sforzo congiunto di tutti gli israeliti e attraverso qualche strategia politica»¹²¹. Questo scarto con la passata sequela di falsi Messia denotava la svolta moderna avvenuta tra la passata concezione dell'idea messianica e il nuovo progetto politico di riscattare Sion. Fresco era consapevole dell'avvenuto trapasso dalla religione ebraica alla politica sionista, la quale, tuttavia, non aveva eliminato l'idea messianica dal suo orizzonte discorsivo e programmatico. Anzi. «C'era sempre la credenza di realizzare l'antica speranza, che si presentava questa volta sotto un'altra forma»¹²². L'anelito a Sion da discorso religioso era divenuto un discorso politico che intendeva recuperare l'antica speranza religiosa per dare al movimento sionista un «ideale necessario». Il sionismo di Herzl e di Nordau, sorto in un momento di crisi per il mondo ebraico, fece esattamente questo per Fresco, il quale non esitò dunque a definire il movimento come «una nuova forma di messianismo o di liberazione di Israele»¹²³. Inoltre, al pari di Dubnow, l'editore sefardita dubitava della realizzabilità di un simile progetto, etichettando anch'egli il sionismo nei termini di una «pura utopia»¹²⁴.

4. L'EDIFICAZIONE DI UNA NUOVA SION: UN PROBLEMA TEOCRATICO?

Le critiche di Dubnow e Fresco al sionismo come nuova forma di messianismo andavano a toccare un punto centrale dell'intera questione: il ritorno a Sion e la fondazione di uno stato ebraico sollevavano dubbi sulla pretesa laicità del movimento. Quale forma avrebbe dovuto

120 Ivi, p. 14.

121 *Ibid.*

122 *Ibid.*

123 Ivi, p. 15

124 D. FRESCO, *Le Sionisme est une utopie*, in ID., *Le Sionisme*, p. 42.

assumere tale stato? Lo stato ebraico avrebbe dovuto configurarsi come uno stato moderno europeo, scegliendo come forma di governo una monarchia conservatrice, una repubblica democratica, oppure avrebbe dovuto recuperare la forma di governo teocratica, in linea con l'idea di istituire una nuova *Respublica hebraeorum*? A partire da Spinoza e con l'illuminismo poi, il problema della teocrazia era stato accantonato da tempo in Europa¹²⁵. Tuttavia, la nascita del sionismo e le speranze di ricostruire uno stato ebraico in terra palestinese avevano riattualizzato l'obsoleto dibattito attorno alla teocrazia. Bisogna a questo punto chiarire il falso problema teocratico che la costruzione di uno stato ebraico poneva.

Dal momento che il sionismo nacque e si sviluppò all'interno del processo di secolarizzazione ebraica, l'edificazione di Sion da parte dei dirigenti sionisti non ebbe mai alcuna finalità religiosa. I sionisti come Herzl e Nordau, in quanto laici, non auspicarono mai alla fondazione dello stato ebraico in quanto realizzazione o preparazione terrena del Regno di Dio. Come aveva ben chiaro David Fresco, i sionisti compresero che la riattivazione dell'antica speranza messianica era un buon modo «per trarre un personale profitto da questa speranza ispirata alle masse»¹²⁶. Il sionismo, in quanto religione secolare, non correva il rischio di una deriva teocratica, fatto che avrebbe smentito la secolarizzazione stessa. Semmai, come sostenne Leibowitz in una conferenza a Gerusalemme nel 1975, esso pose un problema teologico-politico: «il problema del significato religioso dello stato di Israele è un problema teologico-politico»¹²⁷. Con tale affermazione Leibowitz intendeva sottolineare la natura esclusivamente secolare dello stato di Israele, così come di qualsiasi stato moderno.

In *Potere e salvezza* l'egittologo Jan Assmann sostiene che la teocrazia comporta di fatto «la subordinazione fino all'eliminazione della guida politica a favore di una pura dominazione divina»¹²⁸. Se il discorso sulla teocrazia aveva un significato preciso nell'ebraismo antico e nella sua tradizione religiosa (ricordiamo infatti che il concetto di teocrazia venne coniato da Giuseppe Flavio nel secondo volume del suo *Contra Apionem*), in età moderna la teocrazia come possibile forma di governo statale era stata progressivamente accantonata dai pensatori politici europei. Pensiamo solo al caso di Spinoza, il quale nel *Trattato teologico-politico* negò l'applicabilità pratica della forma teocratica della *Respublica*

125 Vedi: I.A. RICHICHI, *La teocrazia. Crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze University Press, Firenze, 2017. Vedi anche: D. DI CESARE, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, «Teoria» n. 2 (2012), pp. 213-28.

126 FRESCO, *Le Sionisme religieux et le sionisme politique moderne*, p. 15.

127 Y. LEIBOWITZ, *The religious Significance of the State of Israel* (1975), in Id., *Judaism, human values and the Jewish State*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 215.

128 J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002, p. 19.

hebraeorum, sostenendo che non era «né possibile né consigliabile ad alcuno di imitarne la struttura»¹²⁹. In tal modo Spinoza aveva archiviato il modello teocratico ebraico, studiato con un certo interesse dai primi teorici politici del Cinquecento, quale potenziale modello politico alternativo alla forma-stato. La forma di governo teocratica avrebbe infatti comportato un patto tra gli uomini e Dio, scriveva Spinoza. Un'opzione che se per Spinoza era ancora e soltanto sconsigliabile, per gli intellettuali moderni del primo Novecento, laici e disincantati, risultava del tutto impensabile. Se pertanto nell'antichità era concepibile che la guida politica fosse subordinata al discorso religioso, con l'età moderna e l'indebolirsi del potere religioso nella società europee la situazione si era rovesciata nel suo opposto: erano ormai i principi religiosi a essere sfruttati dal potere politico al fine di rafforzarsi e di legittimarsi in una data società ed epoca. In virtù di tale rovesciamento, esito del processo di secolarizzazione, la teocrazia non poteva più trovare spazio nel mondo moderno, se non in forma distorta. La secolarizzazione di concetti religiosi a opera delle moderne ideologie di massa ha alterato il senso comune che anticamente la teocrazia aveva, determinando piuttosto degenerazioni e confusioni tra sfera religiosa e sfera politica, all'interno delle quali sono sorte le religioni secolari del Novecento. Parlare dunque in età moderna e contemporanea di teocrazia rischia di essere una forma di misconoscimento di processi di secolarizzazione avvenuti che hanno profondamente mutato le società e il pensiero comune degli individui. Tuttavia, come vedremo nelle utopie di Sion, tali visioni future prefigurano uno stato laico e teocratico, insieme.

Nei primi decenni del Novecento fu il giurista ebreo-tunisino Alfred Valensi (1878-1944), molto vicino a Max Nordau, a sostenere le ragioni della laicità del movimento contro le accuse di teocrazia rivolte dai alcuni suoi detrattori. La famiglia Valensi di origini sefardite faceva parte della comunità portoghese di Tunisi da diverse generazioni¹³⁰. Laureatosi in legge all'università francese di Montpellier nel 1905, Valensi ritornò a Tunisi, dove, avvicinandosi alle idee di Herzl e Nordau, divenne il fondatore di *Agudat Sion*, primo movimento sionista della città. Nel giugno 1906 egli pubblicò un lungo saggio sul movimento politico da lui sponsorizzato sulla rivista parigina «Revue politique et parlementaire»¹³¹. Nel 1911 scrisse un'incisiva difesa al sionismo in risposta alle critiche del socialista francese Alfred Naquet, proseguendo poi la sua attività giornalistica e politica con ulteriori articoli e saggi sul movimento e collaborando con la rivista parigina di Nahum

129 B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano, 2001, p. 687.

130 E. BOCCARA, *La comunità portoghese di Tunisi*, «La rassegna mensile di Israel», n. 2 (2000), p. 55.

131 A. VALENSI, *Le sionisme*, «Revue politique et parlementaire» n. 144 (1906), pp. 567-91.

Slouschz «Revue hébraïque, littéraire, historique». Pienamente addentro alle questioni sioniste, nel 1920 partecipò alla fondazione dell'*Histadrut* tunisino¹³², per poi trasferirsi a Parigi nel 1926, periodo in cui si avvicinò alle posizioni revisioniste di Jabotinsky, entrando nel Partito Revisionista e diventando membro del consiglio governativo. Durante la Seconda guerra mondiale, Valensi fu arrestato dai nazisti, deportato ad Auschwitz dove morì nel 1944¹³³.

L'interesse per gli scritti di Valensi sul sionismo è legato specialmente alla prospettiva laica e secolare dell'autore. Egli sostenne infatti in più occasioni la modernità e la laicità del movimento politico. Per Valensi, qualsivoglia processo di modernizzazione presupponeva una necessaria separazione tra discorso politico e religioso. Il sionismo, a suo dire, non faceva eccezione, in quanto era a tutti gli effetti un prodotto del pensiero europeo moderno. Un esempio emblematico delle sue posizioni intellettuali e politiche è fornita dalla disputa intercorsa nel 1911 con l'esponente socialista Alfred Naquet (1834-1916) in merito al rapporto tra sionismo e religione. Naquet fu un uomo politico francese con tendenze anarchico-socialiste. Egli era noto soprattutto per le sue idee liberali in materia di divorzio, sostenitore della separazione tra Stato e Chiesa e di una futura solidarietà internazionalista¹³⁴. Molto attivo nei dibattiti dell'epoca, nel gennaio 1911 Naquet scrisse un articolo intitolato *Le sionisme* su «La Société Nouvelle»¹³⁵, a seguito della recente rilettura della conferenza *Le nationalisme juif* (1898) di Bernard Lazare (1865-1903). Naquet riconosceva la nobiltà delle intenzioni e le tendenze progressiste che avevano animato pensatori come Lazare, Nordau e Valensi, i quali si erano impegnati attivamente per risolvere la condizione degli ebrei oppressi a cui era stato negato il diritto di vivere¹³⁶. Tuttavia, c'era un aspetto centrale che, a detta di Naquet, declassava l'intero sionismo alla

132 L'*Histadrut* è l'organizzazione sindacale dei lavoratori ebrei in terra di Israele (in ebr.: Ha-histadrut haklalit shel ha'ovdim be'Eretz Yisra'el), fondata ad Haifa nel dicembre del 1920 a partire da David Ben Gurion e lo scrittore Joseph Haim Brenner. Sulla storia dell'organizzazione vedi: Z. TZAHOR, *The Histadrut: From Marginal Organization to "State-in-the-Making"*, in J. REINHARZ; A. SHAPIRA, *Essential papers on Zionism*, New York University Press, New York, 1996, pp. 473-509.

133 Per le informazioni bibliografiche sulla vita di Valensi vedi: H. SAADOUN, *Alfred Valensi*, in *Encyclopedia of Jews in Islamic World*, vol. IV, pp. 590-1. Vedi anche: ID., *Les relations entre la Tunisie et la Terre d'Israël au XIXe siècle*, in D. COHEN-TANNOUDJI (sous la dir.), *Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie*, Edition de l'Eclat, Paris, 2007, pp. 321-31. Segnaliamo inoltre che Haim Saadoun pubblicò il suo lavoro di tesi dottorale sul sionismo tunisino: H. SAADOUN, *Zionism in Tunisi 1918-1948*, Hebrew University, Jerusalem, 1993.

134 Vedi: A. NAQUET, *L'humanité et la Patrie*, Stock, Paris, 1901; ID., *La loi de divorce*, Fresquelle, Paris, 1903.

135 A. NAQUET, *Le sionisme*, «La société nouvelle. Revue internationale sociologie, arts, sciences, lettres» n. 7 (1911), pp. 567-91.

136 Ivi, p. 24.

stregua di un «movimento retrogrado». La questione riguardava la religione ebraica, la quale era «alla base della nazionalità ebraica», un fatto che per l'autore era sufficiente per «respingere il sionismo in quanto contaminato di religiosità»¹³⁷, nonostante un suo promotore come Alfred Valensi sostenesse che il movimento fosse composto per la maggior parte da antireligiosi e da liberi pensatori. Per Naquet la semplice dichiarazione di Lazare, secondo cui l'ebraismo rappresentava «una religione nazionale», era sufficiente a connotare l'intero movimento in termini religiosi¹³⁸. Non era concepibile, proseguiva Naquet, «un regno ebraico» all'interno del quale «la Chiesa fosse separata dallo Stato» e in cui «a fianco degli ebrei israeliti» coesistessero «ebrei cattolici, protestanti o antireligiosi»¹³⁹. Inoltre, incalzava l'autore, «il regno di Gerusalemme ricostruita» non avrebbe offerto dei larghi orizzonti di emancipazione e di evoluzione del pensiero. Il contesto medio-orientale non avrebbe infatti aiutato la causa sionista nell'opera di separare politica e religione, temporale e spirituale, una separazione che era alla base di qualsivoglia progresso e pensiero moderno. «In Palestina – scriveva – gli ebrei farebbero presto ritorno alla legislazione religiosa esclusiva che si ritrova presso le popolazioni ancora arretrate nello stadio di civilizzazione. Elemento di progresso e di rivoluzione in Europa e in America, essi sarebbero in Palestina un elemento di stagnazione e di regressione»¹⁴⁰. Infine, Naquet chiudeva il suo discorso, ricollegandosi alle sue idee di solidarietà internazionale e di costruzione di una «federazione planetaria». Il nazionalismo era ormai entrato in una fase di involuzione storica, non rappresentando più la volontà dei popoli. Per Naquet bisognava dunque superare il nazionalismo e lottare per una «Repubblica mondiale» di tipo federativo. La «terra promessa» non si trovava infatti in un angolo sperduto della Palestina, bensì in una «rivoluzione universale» che avrebbe eliminato le differenze di razza e di classe¹⁴¹.

Sentendosi chiamato in causa, Valensi non accettò in silenzio le critiche di Naquet e nell'agosto dello stesso anno replicò con l'articolo *Sionisme et socialisme*¹⁴². Il giurista riconosceva al suo critico che il «patriottismo ebraico», come qualsivoglia forma di patriottismo dell'antichità, era strettamente legato alla dimensione religiosa¹⁴³. Tuttavia, aggiungeva Valensi, «lo sviluppo del razionalismo alla fine del XVIII secolo» aveva liberato

137 Ivi, p. 27.

138 *Ibid.*

139 *Ibid.*

140 Ivi, p. 28.

141 Ivi, p. 32.

142 A. VALENSI, *Sionisme et socialisme*, in ID., *Sion et liberté*, Finzi, Tunisi, 1919, pp. 47- 59.

143 Ivi, p. 48.

«la nazionalità ebraica dalle sue incrostazioni mistiche». Si era cioè avviato un processo di secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica, com'era stato definito da Dubnow. Tale fenomeno rendeva dunque impossibile agli occhi di Valensi «sostenere che la nazionalità ebraica» fosse «una nazionalità teocratica»¹⁴⁴. A partire dall'età dell'emancipazione, dunque, gli ebrei si erano sempre più allontanati dai dogmi mosaici, rigettando «tutte le credenze religiose, senza cessare per questo di sentirsi ebrei, di dichiararsi tali e di affermare la loro solidarietà ebraica»¹⁴⁵. Per Valensi la secolarizzazione aveva compiuto il suo corso anche nell'ebraismo, dove «la separazione tra spirituale e temporale era definitivamente avvenuta», come di fatto testimoniavano la letteratura e la stampa ebraica dell'epoca¹⁴⁶, dove era «l'idea laica» a dominare «la letteratura ebraica contemporanea», autentica espressione dello spirito ebraico e dell'anima di Israele¹⁴⁷.

La risposta di Valensi toccava un punto decisivo: c'era stato un processo di secolarizzazione anche nel mondo ebraico e il sionismo in quanto esito di tale processo non poteva essere considerato alla stregua di un movimento religioso. Ribadendo la laicità del sionismo, tuttavia, Valensi eludeva il problema che Naquet aveva cercato di sollevare. Egli non aveva criticato il sionismo di avere una deriva teocratica, ma di essersi posto nei termini di una «religione nazionale», per usare le parole di Lazare. Tale «religione nazionale» era una traccia sintomatica della tipica sovrapposizione tra nazionalismo e religione, presente nelle religioni secolari come il sionismo. Le critiche di Naquet toccavano così un nodo scoperto, essendo rivolte a questa sovrapposizione tra religione e politica, la quale non intaccava l'impianto laico e la natura secolare del movimento. Dal momento in cui il sionismo si propose come principale obiettivo politico un fine messianico, come quello di riconquistare la perduta Sion, difficilmente avrebbe potuto poi rinunciare al sostrato religioso da cui pure cercava di emanciparsi. Il rischio insito dietro tale emancipazione dal sacro – abbandonando di conseguenza espressioni come religione nazionale, ritorno a Sion, martiri nazionali ecc. – sarebbe stato lo stesso indicato dallo storico Dubnow, per cui la secolarizzare dell'idea nazionale avrebbe finito per cancellare definitivamente la religione ebraica e dunque la base storico-culturale dell'ebraismo¹⁴⁸. In tale frangente, lo sguardo eccessivamente ottimista e laico di Valensi gli fece sfuggire il punto dirimente attorno cui ruotava l'intera questione politico-religiosa legata al sionismo.

144 *Ibid.*

145 *Ibid.*

146 Ivi, p. 49.

147 *Ibid.*

148 DUBNOW, *La théorie du nationalisme juif*, p. 98.

Tale miopia dell'autore è evidente anche in un altro articolo, *Le Sionisme* (1913) uscito su «La vie internationale»¹⁴⁹. Il sionismo, scriveva Valensi, avendo come scopo l'obiettivo di «assicurare al popolo ebraico un'autonomia politica nella loro antica patria, la Palestina», non si differenziava in nulla dagli altri moderni nazionalismi europei. Inoltre, aggiungeva, «nella sua essenza il sionismo» non era affatto «qualcosa di nuovo presso gli ebrei», dal momento che «il desiderio di una vita libera e indipendente» e «la speranza di riconquistare la patria perduta» non li aveva mai abbandonati nel corso dei secoli di dispersione¹⁵⁰. Tale «ardente speranza», che Valensi interpretava in termini meramente politici, si era tuttavia rivestita di un «carattere mistico e religioso», finendo per essere neutralizzata dal discorso rabbinico¹⁵¹. Soltanto l'età dell'emancipazione e del razionalismo permise agli ebrei di liberare «i sentimenti patriottici» ebraici dalla sfera religiosa e dalle sue «incrostazioni mistiche». Recuperando le tesi del suo maestro Nordau, Valensi ribadiva così che solo «la speranza di ritorno a Sion» poté apparire quale «prodotto degli sforzi personali del popolo ebraico»¹⁵². Trattasi di una lettura tipicamente sionista che mirava a racchiudere quasi duemila anni di storia ebraica all'interno di una spoliticizzazione dell'idea messianica operata dal pensiero rabbinico. Ri-politicizzare questo ideale era ciò Nordau e i primi sionisti si erano proposti di fare. Troppo distante dal contesto ebraico-orientale all'interno del quale la secolarizzazione dell'idea messianica era stata prodotta, Valensi recuperava tali posizioni sioniste di Nordau, dimostrando tuttavia che gli sfuggiva qualcosa di essenziale dell'intero processo. Per il giurista di origini sefardite, il ritorno a Sion aveva un valore meramente politico. Non era un'utopia, non era un mito o una leggenda ebraica. Era un preciso obiettivo politico: edificare una nuova Sion.

5. SIONISMO E RELIGIONE NELLO SCONTRO TRA BUBER E COHEN

Se la questione della secolarizzazione dell'idea messianica sfuggì al giurista Valensi, specialmente nella sua discussione con Naquet, così non avvenne in occasione di un'altra ben più famosa polemica, quella tra Hermann Cohen (1842-1918) e Martin Buber (1878-1965) svoltasi nell'estate del 1916. Il tema era sempre lo stesso la convergenza tra sionismo e messianismo, negativa agli occhi del filosofo Cohen, sostenitore della simbiosi ebraico-tedesca, positiva nell'ottica sionista di Buber.

149 A. VALENSI, *Le Sionisme*, in ID., *Sion et liberté*, pp. 7- 39.

150 Ivi, p. 8.

151 *Ibid.*

152 Ivi, p. 9.

Hermann Cohen, filosofo neokantiano della scuola di Marburgo, fu uno tra i più importanti esponenti dell'ebraismo tedesco e strenuo difensore della simbiosi ebraico-tedesca, il cui testo più noto e rappresentativo è probabilmente lo scritto *Deutschtum und Judentum* (1915). Il testo ebbe ben tre edizioni per un totale di 10.000 copie vendute e sollevò diverse polemiche, soprattutto poiché venne recepito come un'apologia della Germania nel corso della Prima guerra mondiale¹⁵³. Il suo pensiero si inseriva in continuità con la tradizione liberale ebraico-tedesca, sviluppatasi nell'Ottocento sotto l'impulso della Haskalah. In linea con questa tradizione, nei suoi lavori Cohen ricercò costantemente un connubio possibile tra gli ideali dell'educazione ebraica e il modello della *Bildung* tedesca, fiducioso a tal punto in una sintesi tra *Deutschtum* e *Judentum* da riconoscere nella Germania la «madre patria dell'anima»¹⁵⁴. Tuttavia, questa fiducia da parte di Cohen non fu mai miope di fronte al crescente antisemitismo tedesco. Già nell'articolo *Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes* (1907) Cohen riconosceva il drastico peggioramento delle condizioni di vita degli ebrei nella Germania guglielmina: «ciò che vi è di nuovo oggi nella nostra condizione è che i nostri avversari, per quanto possa apparire incredibile, contano sul nostro annientamento, da realizzarsi in tempi relativamente brevi»¹⁵⁵. Una convinzione, proseguiva il filosofo, che non era diffusa soltanto tra gli antisemiti dichiarati, ma anche tra le più estese cerchie della popolazione liberale tedesca.

Tale fede nella possibilità di un dialogo ebraico-tedesco fu uno dei principali motivi di scontro con il sionismo nei confronti del quale prese pubblicamente le distanze in due occasioni: la prima risale al febbraio del 1914, quando sottoscrisse la dura «Dichiarazione» contro il movimento, accusato di voler fomentare uno sciovinismo nazionalista ebraico. Il documento raccolse all'incirca trecento firmatari, tra cui diversi membri della *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, e comparve su diversi giornali, ebraici e non,

153 Vedi: H. COHEN, *Deutschtum und Judentum*, Topelmann, 1915; F. ROSENZWEIG, *Deutschtum und Judentum*, scritto nel 1915, ma pubblicato nel 1937 in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gessammelte Schriften*, vol. III, Dordrecht, 1984, pp. 169-75; G. SCHOLEM, *Juden und Deutsche* (1966), in *Judaica*, Frankfurt am Maim, 1970, pp. 47-58. Vedi inoltre: R. DE PAZ (a cura di), *Ebraicità e germanicità*, Thalassa, Milano, 1999.

154 H. COHEN, *Germanicità ed ebraicità*, in DE PAZ (a cura di), *Ebraicità e germanicità*, p. 57. Vedi G.L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze, 1995.

155 H. COHEN, *Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes*, «Bericht der Großloge für Deutschland» n. 2 (1907), pp. 9-12; tr. it. *Due proposte per assicurare la nostra sopravvivenza*, in ID., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Giuntina, Firenze, 2000, p. 178. Ricordiamo solo che le preoccupazioni espresse da Cohen in tale testo erano prevalentemente di carattere culturale e religioso. Egli temeva cioè la sopravvivenza dell'ebraismo come identità culturale e religiosa.

all'inizio del febbraio 1914¹⁵⁶. La seconda occasione fu con l'articolo *Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens*¹⁵⁷, un breve pamphlet uscito nel maggio del 1916 presso «K. C. Blätter. Monatsschrift», una rivista che faceva parte dell'associazione studentesca *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*¹⁵⁸. Fu a seguito di questo articolo che si sollevò la polemica tra Cohen e Buber¹⁵⁹. In questo articolo Cohen riprese le argomentazioni che aveva esposto l'anno precedente in *Deutschtum und Judentum* a proposito della differenza sostanziale tra i concetti di «stato», «nazionalità» e «nazione». In *Germanicità ed ebraismo* Cohen scriveva infatti che la simbiosi ebraico-tedesca era possibile a patto di chiarire le differenze tra suddetti concetti. Secondo l'autore, «stato e nazionalità» non erano nozioni identiche, come invece lo erano «stato e nazione»¹⁶⁰. Ne conseguiva che uno stato poteva riunire in sé «la pluralità di nazionalità» senza per questo compromettere l'unità della nazione¹⁶¹. In questo modo le minoranze etnico-religiose sarebbero potute coesistere l'una accanto all'altra senza che le loro specificità nazionali fossero di ostacolo o motivo di fedeltà verso la Patria e lo Stato. Nell'ottica liberale di Cohen, solo così gli ebrei avrebbero potuto restare cittadini tedeschi di nazionalità ebraica, senza dover rinunciare né all'una, né all'altra.

Queste argomentazioni ritornarono nell'articolo critico contro il sionismo dell'anno successivo. In esso Cohen scriveva che la nazionalità aveva fornito agli ebrei il collante necessario per sopravvivere in diaspora all'interno dei vari stati nazionali europei in via di formazione. Essa, tuttavia, non rappresentava un concetto politico, ma era semmai «uno

156 Sulla vicenda vedi: H. WIEDEBACH, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1997, p. 12.

157 H. COHEN, *Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens*, «K. C. Blätter. Monatsschrift der im Kartell-Convent vereinigten Korporationen» H. 11 (1916), pp. 643-6. L'articolo in questione venne ripubblicato separatamente lo stesso anno, inserendo però alcune modifiche rispetto alla prima versione dell'articolo (ID., *Religion und Zionismus. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens*, K. C. Blätter, Crefeld, 1916). Utilizzeremo qui l'edizione italiana: ID., *Sionismo e religione*, in ID., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, op. cit. Per ulteriori informazioni vedi: E. FRIESEL, *The Political and Ideological Development of the Centralverein before 1914*, «Leo Baeck Institute Yearbook» n. 31 (1986), pp. 121-46; J. TOURY, *Organizational Problems of German Jewry. Steps towards the Establishment of a Central Organization (1893-1920)*, «Leo Baeck Institute Yearbook» n. 13 (1968), pp. 57-90; J. REINHARZ, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew 1893-1914*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1975.

158 L'associazione venne fondata a Berlino il 23 marzo 1893 in opposizione al crescente antisemitismo tedesco da un gruppo di intellettuali ebrei, decisi a lottare in difesa dalla loro cittadinanza, dei loro diritti e per mantenere aperta la possibilità di un dialogo ebraico-tedesco che l'antisemitismo stava rendendo di fatto impossibile. La rivista, espressione di tali ideali, fu attiva dal 1910 al 1933, cioè fino all'avvento del partito nazionalsocialista al potere. Dopo tale data, l'associazione resistette ancora qualche anno, cambiando più volte nome, finché non venne proibita nel 1938, dopo la *Kristallnacht*. Durante gli anni di attività, dunque, la rivista ebbe una tendenza chiaramente anti-sionista e si accordò con le posizioni del filosofo Cohen.

159 COHEN, *Sionismo e religione*, p. 225.

160 COHEN, *Germanicità ed ebraicità*, p. 57.

161 *Ibid.*

strumento antropologico per il perpetuarsi della religione»¹⁶². A partire da queste posizioni, Cohen criticò il sionismo di realizzare una sintesi illegittima tra nazionalismo e religione all'interno della sua propaganda. L'autore non voleva negare l'esistenza di una connessione tra nazionalità e religione, dal momento che la nazionalità avrebbe permesso alla religione di perdurare. La questione riguardava piuttosto la triade sionista, costruita dall'intreccio tra nazione, nazionalità e religione, che condusse i sionisti all'idea di fondare uno stato ebraico. Da ebreo tedesco Cohen non poteva accettare tale sovrapposizione che andava a intaccare il cuore della costruzione ideologica su cui si fondava il dialogo ebraico-tedesco.

In risposta all'articolo di Buber, *Begriffe und Wirklichkeit*, uscito su «Der Jude» nell'estate del 1916, seguì un ulteriore scritto di Cohen *Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen*¹⁶³, in cui l'autore precisò ulteriormente il nodo centrale dell'intera polemica, la quale verteva «non tanto sul popolo ebraico, quanto piuttosto sullo stato ebraico»¹⁶⁴. Se per il sionismo di Buber «solo in Palestina giungerà a compimento il tentativo di portare avanti l'ebraismo»¹⁶⁵, per l'autore invece «la realizzazione dell'ebraismo» era connessa all'esilio e alla dispersione degli ebrei tra gli altri popoli della terra. «Questa dispersione è oggi la nostra realtà storica», scriveva Cohen¹⁶⁶. L'esilio, l'attesa paziente della redenzione e la speranza riposta in tale attesa, così strenuamente difese da Cohen in quanto pilastri della religione ebraica, costituivano da sempre un evidente ostacolo alla causa sionista, impegnata a forzare l'attesa, sostituendo la speranza messianica con una laica utopia finalizzata a edificare una nuova Sion e a forgiare un nuovo ebraismo. Queste erano posizioni inaccettabili agli occhi di Cohen, secondo il quale sostenere, come faceva Buber nel suo articolo, il superamento dell'ebraismo passato, in quanto non più vitale, in vista di uno nuovo era una vera e propria mistificazione. «L'intera storia ebraica fino ad oggi

162 COHEN, *Sionismo e religione*, p. 226.

163 H. COHEN, *Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen*, «K. C. Blätter. Monatsschrift der im Kartell-Convent vereinigten Korporationen» H. 12 (1916). Utilizziamo qui l'edizione italiana: ID., *Risposta alla lettera aperta del signor Dr. Martin Buber a Hermann Cohen*, in ID., *La fede d'Israele è la speranza*, p. 260.

164 Ivi, p. 254. Qui l'ingenuità del filosofo che non nel parlare di popolo ebraico, così come già aveva fatto lo storico Graetz, apriva, pur senza volerlo, le porte alle categorie politiche del nazionalismo.

165 Ivi, p. 261.

166 Ivi, p. 263. Il tentativo sionista di “portare avanti l'ebraismo” diventa ancora più evidente se passiamo da Buber a Scholem, laddove egli in un suo scritto politico del 1931 asseriva senza mezzi termini che il fine ultimo del sionismo era la ricerca di un'*immortalità nazionale*. 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: assicurare, 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*, Editions de l'éclat, Paris, 2003, p.64).

viene qui snaturata a pura ideologia», tuonava il filosofo¹⁶⁷. Nel corso di tale controversia emergeva piuttosto chiaramente che l'idea sionista di ritornare a Sion si fronteggiava con la condizione dell'esilio e la speranza verso una redenzione futura: la laica «utopia messianica» promossa dal sionismo, come intuito da Dubnow e Fresco, non poteva che scontrarsi con il principio di speranza messianica, preservata nell'alveo della religione ebraica e qui difesa da Cohen¹⁶⁸. In assenza di una secolarizzazione dell'idea messianica, tradotta dal sionismo in un'utopia politica, questo scontro non avrebbe avuto luogo. Non è un caso che Cohen, nel polemizzare contro il sionismo, si fosse richiamato alla speranza messianica che animava la fede ebraica, sostenendo che essa soltanto assicurava «la nostra realtà»¹⁶⁹. Quello che Cohen non accettava era proprio il processo di secolarizzazione dell'idea messianica che il sionismo aveva abbracciato, incamminandosi verso la configurazione a religione secolare¹⁷⁰.

Alle critiche di Cohen, Buber replicò con due articoli, pubblicati su «Der Jude» nell'estate dello stesso anno: il primo intitolato *Begriffe und Wirklichkeit*, il secondo *Zion, Der Staat und die Menschheit*¹⁷¹. Tra i vari punti sollevati dal filosofo, Buber si soffermò soprattutto sulla correlazione tra sionismo e messianismo.

Lei rimprovera appunto che la letteratura sionista «si lascia andare a frivole derisioni dell'idea suprema della religione ebraica», il messianismo. Dove e quando vi si è lasciata andare? Credo di conoscere la letteratura sionista; non riesco a ricordare un passo per il quale la Sua affermazione si dimostri esatta. Al contrario, da Moses Hess fino ai miei stessi scritti (per scegliere un ovvio esempio della generazione presente), il messianismo è rappresentato in essa come l'idea guida dell'ebraismo¹⁷².

167 COHEN, *Risposta alla lettera aperta del signor Dr. Martin Buber a Hermann Cohen*, p. 257. Scriveva Buber nella sua prima risposta a Cohen: «liberare l'ebraismo sepolto. Questa è la via del sionismo. Questo tentativo, che solo può portare a un ebraismo nuovo e intero, si compirà soltanto in Palestina, nelle forme nazionali di quell'aspirazione sovranazionale di cui ho parlato» (M. BUBER, *Concetti e realtà*, in ID., *Risorgimento ebraico*, p. 305). Seguiremo l'edizione italiana del testo.

168 Pensiamo, ad esempio, al testo *Die Messiasidee*, testo di una conferenza, probabilmente redatto nel 1892, in cui Cohen difese l'identità tra messianismo e speranza: «l'idea del Messia è la speranza nel futuro dell'umanità» (H. COHEN, *L'idea del Messia*, in ID., *La fede d'Israele è speranza*, p. 74.)

169 COHEN, *Risposta alla lettera aperta del signor Dr. Martin Buber a Hermann Cohen*, p. 259.

170 «È questo mondo rinnovato la nostra Gerusalemme, non il territorio circoscritto al quale vorrebbe invece nuovamente confinarci un moderno movimento, il cui errore consiste, in una parola, nello svendere la nostra missione religiosa nella storia universale per una miseria o un'opportunità di ordine politico» (COHEN, *L'idea del Messia*, p. 83).

171 Per gli articoli in tedesco vedi: M. BUBER, *Begriffe und Wirklichkeit*, «Der Jude» H. 5 (1916), pp. 281-9; ID., *Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohen «Antwort»*, «Der Jude» H. 7 (1916), pp. 425-33. Le due risposte di Buber vennero successivamente raccolte in un'edizione indipendente, edita sotto un altro titolo l'anno successivo. Vedi: ID., *Völker, Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seine Antwort*, Löwith, Wien, 1917. Seguiremo l'edizione italiana.

172 BUBER, *Concetti e realtà*, in ID., *Risorgimento ebraico*, p. 301.

Risulta evidente dalla risposta di Buber che i due pensatori avessero una concezione dell'idea messianica estremamente differente: da un lato Cohen la rivendicava quale concetto religioso chiave dell'ebraismo in diaspora, definendo dunque il sionismo un'allontanamento da essa; dall'altro lato Buber replicava in modo analogo, considerando il messianismo l'idea guida del movimento sionista. Il sionismo non combatteva dunque contro l'idea messianica, bensì contro «il suo travisamento e la sua deformazione», finalizzate a glorificare e perpetuare «la diaspora, la mortificazione, l'esser senza-dimora del popolo ebraico»¹⁷³. Pienamente addentro all'ottica sionista Buber definiva «travisamento» e «deformazione» dell'idea messianica il principio di speranza difeso da Cohen. Una speranza nel futuro che impediva agli occhi disincantati di Buber di far fronte comune contro i problemi del tempo presente: «l'ebraismo potrà anche un giorno dissolversi nell'umanità messianica, fondersi con essa; ma non vediamo perché il popolo ebraico debba perire nell'umanità di oggi affinché possa nascere quella messianica»¹⁷⁴.

Da tale scontro risultava evidente un fatto: la speranza messianica di Cohen (principio religioso) era incompatibile con l'utopia messianica di Buber e dei sionisti (concetto politico). Eppure, l'una derivava dall'altra, in quanto esito di un processo di secolarizzazione del messianismo. Se per i critici come il filosofo Cohen o lo storico Dubnow il sionismo rappresentò un allontanamento o una forma degenerata di messianismo, attribuendone una valenza negativa, le posizioni di sionisti come Buber o Nordau sottolinearono invece il carattere positivo dell'incontro tra sionismo e messianismo, individuando invece nella «utopia messianica» quella *forza* capace di rompere gli indugi e di convertire la speranza in utopia, l'attesa infinita in una concreta redenzione. Da un'ottica spiccatamente sionista, l'ideale necessario, per dirla con Nordau, si costituì per il movimento come quella indispensabile «leva rivoluzionaria» che permise al sionismo il raggiungimento del suo scopo principale: edificare una nuova Sion¹⁷⁵.

173 *Ibid.*

174 Ivi, p. 302. Buber si riferiva qui all'antisemitismo, sempre più diffuso in Europa.

175 L'associazione tra «utopia messianica» e «leva rivoluzionaria» proviene da Scholem: «l'opzione rivoluzionaria [...] affiora nelle azioni messianiche di singoli individui o di interi movimenti. Questo è l'attivismo messianico in cui l'*utopismo* diventa la *leva* che consente di fondare il regno messianico. Forse si può formulare in maniera più precisa la domanda [...] può l'uomo essere padrone del proprio futuro? E la risposta di un apocalittico sarebbe: no. Ma l'atteggiamento dell'azione, il bisogno di realizzare le cose, è inerente a questa proiezione nel futuro della parte migliore dell'uomo, che è appunto ciò che il messianismo ebraico, nei suoi elementi utopici, propone in modo così energico» (ivi, p. 26). Il corsivo è nostro.

6. L'INCONTRO TRA NAZIONALISMO E RELIGIONE NEL SIONISMO INGLESE

La storia del sionismo sembra svilupparsi parallelamente allo spostamento migratorio degli ebrei, il cui flusso per la prima volta dopo secoli di diaspora dalle regioni orientali europee si era progressivamente rivolto verso quelle occidentali. Analogamente il movimento sionista, cresciuto e prosperato nei paesi di lingua tedesca, si rivolse negli anni della Prima guerra mondiale verso l'Inghilterra. Se infatti fino allo scoppio della guerra la federazione sionista in Germania era la più importante dell'Europa occidentale, arrivando a contare nel 1912 circa diecimila militanti, terminato il conflitto, il quartiere generale dell'organizzazione si trasferì da Berlino a Londra¹⁷⁶. Tale spostamento fu strategico e in continuità con la linea politica avviata già con Herzl, il quale nel 1900 aveva voluto indire il quarto congresso sionista a Londra, alla ricerca di un sostegno diplomatico britannico¹⁷⁷. Si trattò, come informava Kressel, di una mossa politica strategica da parte di Herzl, il quale mirò a presentare ufficialmente al mondo inglese la causa sionista, al fine di trovare nella classe politica del paese un utile alleato e un forte sostenitore al progetto sionista di colonizzazione della Palestina. Tuttavia, si dovettero attendere gli anni della Prima guerra mondiale, affinché questa strategia politica portasse i suoi frutti. Sebbene non si tennero congressi durante il periodo del conflitto¹⁷⁸, i sionisti perseguirono in Inghilterra un'assidua opera di propaganda politico-culturale. Riviste, incontri e pubblicazioni di carattere militante furono il sintomo più evidente dell'intensa attività sionista negli ambienti britannici, finalizzata a creare e diffondere il consenso verso la loro causa. Tali scritti, soprattutto quelli dell'organizzazione sionista londinese, sono interessanti per un fatto in particolare: essi non soltanto testimoniano delle intenzioni sioniste a trovare un sostegno politico-diplomatico nell'Inghilterra dell'epoca, ma informano anche circa le modalità attraverso le quali tale consenso venne cercato e raggiunto. Nell'ottica di favorire l'insediamento ebraico in Palestina, le classi politico-intellettuali sioniste insisterono sull'imprescindibile convergenza

176 BENSOUSSAN, *Il sionismo*, vol. 1, p. 533. Sul rapporto tra sionismo e mondo anglosassone vedi: S. A. COHEN, *English Zionists and British Jews: The Communal Politics of Anglo-Jewry, 1895-1920*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

177 G. KRESSEL, *Les Congrès sionistes*, Histadrout, Tel Aviv, 1949. Ricordiamo che il quarto congresso sionista (13-18 agosto 1900) si tenne a Londra su esplicito volere di Herzl, il quale venne aiutato a promuovere la causa sionista negli ambienti londinesi da Leon Kellner (1859-1928), che aveva diversi contatti a Londra, insegnando da diverso tempo in città.

178 L'ultimo congresso sionista, l'undicesimo, prima della guerra si svolse a Vienna (2-9 settembre 1913). Alla ripresa dei congressi, a Carlbald nel 1921, i sionisti avevano già ottenuto l'appoggio britannico sperato con la dichiarazione di Balfour, frutto di un inteso lavoro di avvicinamento e di propaganda che si attuò soprattutto negli anni della guerra, come lo dimostrano le pubblicazioni sioniste e le attività diplomatiche svolte.

tra nazionalismo e religione all'interno della loro produzione propagandistica. «L'ebraismo è uno e indivisibile», scriveva Harry Sacher. L'elemento nazionale non poteva dunque essere separato da quello religioso. «La nazione ebraica e il suo Dio sono inseparabili», affermava l'amico Leon Simon. E ancora, scriveva Nahum Sokolow, «la religione ebraica non può essere separata dal nazionalismo senza dover inventarsi un'altra Bibbia»¹⁷⁹. Lunghi dall'essere posizioni isolate di singoli militanti sionisti, l'insistita inscindibilità tra nazionalismo e religione fu il tratto caratteristico della propaganda politica sionista in Inghilterra, in quanto essa fu funzionale agli obiettivi prefissatisi dalle sue classi dirigenti: convincere i vertici di potere britannici a sostenere la causa sionista in Palestina. Non è un caso che molti di questi sionisti, come Harry Sacher, Leon Simon, Albert Hyamson fino al rabbino Moses Gaster, ebbero ruoli politici decisivi nelle trattative diplomatiche che condussero alla dichiarazione di Balfour (1917), la quale testimoniò la buona riuscita di tale strategia politico-culturale sionista, fondata sulla necessaria convergenza tra religione e politica.

Gli anni del Primo conflitto mondiale furono dunque decisivi alla sacralizzazione di Sion e alla conseguente istituzione del sionismo come una religione secolare. In Inghilterra, le classi dirigenti sioniste con Chaim Weizmann (1874-1952) in prima linea¹⁸⁰, dimostrarono di servirsi strumentalmente della religione al fine di costruire i propri miti politici. Riallacciandosi all'antico passato, in cui il popolo ebraico godeva ancora di una propria indipendenza politica, i sionisti si lanciarono alla ricerca di una nazione storica nel loro passato biblico, mostrandosi così in linea con altri movimenti nazionalisti dell'epoca¹⁸¹. Accanto a ciò, notiamo il tentativo di orientare il consenso politico inglese, insistendo sul legame storico e di intenti che univa gli ebrei agli inglesi. Prima dei sionisti, erano stati soprattutto gli inglesi a sponsorizzare dei progetti di ricostruzione dell'antica patria ebraica.

179 N. SOKOLOW, *Zionism in the Bible*, The Zionist Organization, London, 1918, p. 8.

180 Si veda a tal proposito l'articolo di James Renton sul ruolo svolto da Weizmann e da Moses Gaster (1855-1939), capo della comunità sefardita dell'impero britannico, negli anni 1914-1917. J. RENTON, *Reconsidering Chaim Weizmann and Moses Gaster in the Founding-Mythology of Zionism*, in M. BERKOWITZ, *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*, Brill, Leiden, 2004, 129-51.

181 «La religione costituisce un metodo tanto antico quanto ben collaudato per istituire una comunione per il tramite di una pratica comune e una sorta di fratellanza tra gente che altrimenti non avrebbe molto in comune. Alcune versioni della religione, come il giudaismo, sono particolarmente adatte a fungere da distintivo di appartenenza a comunità particolari» (E. J. HOBBSAWM, *Nazione e nazionalismi dopo 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 2015, p. 77). Segnaliamo che, secondo Hobsbawm, nel proto-nazionalismo non sempre si verifica una simile convergenza, in quanto la religione spesso veniva vista con un certo sospetto dalla prospettiva nazionalistica. Essa rappresentava infatti «una forza che poteva entrare in contraddizione con la pretesa della “nazione” di monopolizzare la devozione dei suoi appartenenti» (*ibid.*).

Si pensi ai casi di Anthony Ashley-Cooper, conte di Shaftesbury (1801-1885) o a quello del colonnello Charles Henry Churchill (1807-1869), tra i primi a promuovere un ritorno degli ebrei nella loro patria ancestrale, oppure ancora a sir Laurence Oliphant (1829-1888), il quale si trasferì con la moglie Alice in Palestina, ad Haifa, per sostenere i primi insediamenti agricoli ebraici. Come scrive Bensoussan, la Terra santa era onnipresente nell'immaginario cristiano britannico dell'epoca¹⁸². Questo fornì una buona occasione a personaggi di spicco del sionismo come Albert Hyamson e Nahum Sokolow, i quali non si lasciarono scappare una simile opportunità, rispolverando tali progetti britannici, per dimostrare agli inglesi l'esistenza di una comunanza di intenti di lunga data. In questa direzione sembra, ad esempio, essersi mosso Hyamson, pubblicando una *History of Jews in England* (1908) e più tardi *British Projects for the Restorations of Palestine* (1917)¹⁸³. Analoghe intenzioni animarono l'edizione del 1919 in due volumi di Sokolow *History of Zionism (1600-1918)* introdotta nientemeno che da Arthur J. Balfour, in cui la recente storia del movimento sionista trovava eco nelle passate idee cristiane di restaurazione di Israele sia in Inghilterra che in Francia, determinando così una lunga storia dell'idea sionista con lontane radici nel Diciassettesimo secolo.

Due furono i centri di elaborazione politico-culturale della propaganda sionista in Inghilterra: Londra e Manchester. Se la capitale britannica fu importante nel momento in cui i leader sionisti iniziarono a intessere rapporti diplomatici con i funzionari del governo inglese, la città di Manchester ebbe un peso rilevante specialmente nello sviluppo iniziale del movimento sionista in Inghilterra. Una figura forse meno nota, ma importante per i suoi rapporti con Weizmann fu quella dell'editore russo Joseph Massel (1850-1912), il quale, stabilitosi a Manchester nel 1895 dalla provincia di Vilna, proseguì qui la sua attività sionista, principalmente legata alla promozione dell'ebraico a lingua nazionale, divenendo così il vice-presidente della *Manchester Zionist Association* (MZA). Massel scrisse diverse poesie in ebraico, tradusse dall'inglese brani di autori inglesi classici, dimostrando di voler avvicinare i lettori ebrei alla letteratura e alla cultura inglese, come scrisse nella prefazione al volume *Hebrew Poems* (1897)¹⁸⁴. Massel partecipò inoltre ai primi congressi sionisti, dove conobbe Chaim Weizmann in occasione del secondo congresso a Basilea (1898). L'anno della morte di Theodor Herzl fu lo stesso in cui Weizmann, chimico di professione, decise di

182 BENSOUSSAN, *Il sionismo*, vol. I, p. 28.

183 A.M. HYAMSON, *History of Jews in England*, Chatto and Windus, London, 1908; ID., *British Projects for the Restorations of Palestine*, The British Palestine Committee, London, 1917; N. SOKOLOW, *History of Zionism 1600-1918*, Longmans, Green and Co., London, 1919.

184 J. MASSEL, *Hebrew Poems, original and translations from the english*, Manchester, 1897, pp. 142-3.

spostarsi in Inghilterra, principalmente per ragioni di lavoro, appoggiandosi all'aiuto del rabbino della comunità sefardita di Londra Moses Gaster, figura centrale nel sionismo inglese e decisiva nelle trattative che portarono alla Dichiarazione di Balfour. Come scrive Ben Halpern, Gaster intuì subito che la presenza di Weizmann in Inghilterra avrebbe potuto tornare utile al rafforzamento della causa sionista nel paese e dunque ne favorì il trasferimento¹⁸⁵. Arrivato a Manchester, Massel e Charles Dreyfus (1848-1935), presidente della MZA e chimico presso la Clayton Aniline Company, introdussero Weizmann nei circoli sionisti della città. Sulla scia dei pogrom russi del 1906 che impressionarono molto le comunità ebraico-britanniche, Weizmann decise di rinnovare l'assetto della *Manchester Zionist Association*, le cui attività, come in generale quelle del sionismo inglese, erano ancora troppo orientate ad approcci politico-filantropici, non pienamente nazionalisti¹⁸⁶. L'abilità e gli sforzi di Weizmann nel rivitalizzare il sionismo britannico lo condussero alla fondazione della cosiddetta *Manchester School of Zionism*, attorno alla quale si concentrò la giovane intelligenza sionista orientata al sostegno di un'unità tra religione e politica ebraica. Tra questi giovani intellettuali si contavano il giornalista del «Manchester Guardian» Harry Sacher¹⁸⁷ (1881-1971), l'amico e coetaneo di Sacher da Oxford, Leon Simon (1881-1965), importante estimatore e traduttore di Ahad Ha'am, Samuel Landmann, direttore del giornale «The Zionist», Herbert Sidebotham (1872-1940), Harry Dagut (1887-1944), Symon Massel (1887-1949), figlio di Joseph, e due importanti uomini d'affari come Israel Sieff (1889-1972) e Simon Marks (1888-1964). Gran parte di loro erano coetanei e si conoscevano da tempo, avendo frequentato la *Manchester Grammar School*.

Numerose furono all'epoca le attività di propaganda sionista che videro impegnati tali figure. Nel 1910 Symon Massel assieme a Joseph Louis Cohen (1890-1940) fondarono la rivista «The Zionist Banner» (1910-1914), uno tra i primi giornali sionisti inglesi, il quale divenne poi semplicemente «The Zionist» sotto la direzione di Sacher e Simon. Nel frattempo il quotidiano «Manchester Guardian», sotto la direzione di Charles Prestwich Scott, personaggio vicino al politico inglese Herbert Samuel e in contatto con Weizmann, si era da tempo indirizzato su posizioni favorevoli al sionismo, come testimonia un articolo del

185 B. HALPERN, *A class of heroes: Brandeis, Weizmann and American Zionism*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 42.

186 Ivi, p. 43.

187 Harry Sacher fu membro dell'esecutivo della WZO (World Zionist Organisation) e lavorò a stretto contatto con Chaim Weizmann, soprattutto negli anni venti. Tra i suoi scritti sionisti ricordiamo *A Hebrew University for Jerusalem*, testo che precede di ben dieci anni la futura fondazione dell'università ebraica, e *Zionism and the State*, entrambi raccolti e pubblicati in: H. SACHER, *Zionism and the Jewish future*, New York, 1916; poi in ID., *Jewish emancipation: the contract myth*, London, 1917.

1915 di Herbert Sidebotham, collaboratore del giornale, il quale scriveva che «il futuro dell'impero britannico come impero navale» sarebbe dipeso «dall'insediamento in Palestina di una stirpe particolarmente patriottica». Sotto la responsabilità di Sacher, Simon e Landman nel 1916 la federazione sionista inglese avviò il progetto editoriale *Zionist pamphlets*, dieci brevi pamphlet, atti a ricoprire tutte le varie fasi del pensiero sionista (London, 1916). Lo stesso anno vide la fondazione della *British Palestine Society* sempre a Manchester, il cui nome mutò poco dopo in quello di *British Palestine Committee* e il cui scopo statutario era quello di costruire una comunanza di interessi tra il sionismo e la politica inglese. A proposito del comitato di Manchester, ne parlò Sacher stesso, uno dei fondatori, nell'articolo *A Jewish Palestine* (luglio 1919), sostenendo che il *British Palestine Committee* promosse da subito un ripristino dell'antica nazione ebraica e la fondazione di una Palestina ebraica sotto mandato britannico¹⁸⁸. Contestualmente Sacher, Simon e Sidebotham fondarono il 26 gennaio 1917 il settimanale *Palestina* come rivista a sostegno dell'organizzazione¹⁸⁹. Sempre nell'articolo *A Jewish Palestine* Sacher scriveva che l'ebraismo non era una religione, nel senso occidentale del termine: «l'ebraismo è la precipitata esperienza spirituale del popolo ebraico. L'idea dell'ebraismo è inseparabile dall'idea di popolo ebraico e l'idea di popolo ebraico è inseparabile dall'idea della terra ebraica»¹⁹⁰.

Lungi dall'essere stata un'isolata posizione di Sacher, simili affermazioni ricorsero in molteplici pubblicazioni sioniste inglesi, fornendo il sostrato ideologico su cui costruire il consenso verso la loro causa politica tra le classi dirigenti inglesi. Prendiamo il caso di un articolo di Leon Simon, il quale fu molto influenzato dalle posizioni di Ahad Ha'am, di cui tradusse numerosi scritti in inglese¹⁹¹. In *Religion and Nationality*, un testo scritto nel 1913, ma pubblicato solo nel 1919 in «The Menorah Journal»¹⁹², Simon scriveva che «mentre per i moderni Europei la Bibbia, essendo un libro religioso, non era un libro nazionale», per gli

188 H. SACHER, *A Jewish State*, «The Atlantic» n. 7 (1919), pp. 115-25.

189 I. FRIEDMAN, *The question of Palestine: British-Jewish-Arabs relations 1914-1918*, Transactions Publisher, New Brunswick, 1992, p. 129.

190 SACHER, *A Jewish State*, p. 115.

191 Vedi: AHAD HA'AM, *Selected Essay*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1912. Vedi anche la sua biografia: L. SIMON, *Ahad Ha'am. Asher Ginzberg: a biography*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960.

192 L. SIMON, *Religion and Nationality*, «The Menorah Journal» nn. 3-4 (1919), raccolto poi in ID., *Studies in Jewish Nationalism*, Longmans Green and Co, London, 1920. Seguiamo qui questa seconda edizione. Una nota presente nel volume segnala che il testo venne redatto dall'autore nel 1913 e pubblicato soltanto successivamente su «The Menorah Journal».

ebrei essa era «un libro religioso», in quanto «libro nazionale»¹⁹³. Il passato biblico era per Simon inscindibile dalla storia ebraica e dal nazionalismo ebraico. Se una separazione tra religione e politica era stata possibile nell'Europa moderna e nella formazione degli stati europei, questo non poteva esserlo per l'ebraismo, sosteneva Simon: «gli ebrei non hanno mai necessitato di raggiungere la fase in cui religione e nazionalità possono essere, o piuttosto devono essere, distinte come due forze separate e antagoniste»¹⁹⁴. A detta dell'autore, la nazione ebraica era inseparabile dal suo Dio, il quale «è diventato nel corso della storia il Dio universale», facendo sì che «lo sforzo nazionale» avesse anche un inevitabile «significato religioso»¹⁹⁵. Accettare inoltre la distinzione tra politico e religioso, proseguiva Simon, portava a considerare il sionismo al pari di un semplice movimento politico, come testimoniavano alcuni ebrei assimilati sionisti, si pensi solo alle posizioni del giurista Alfred Valensi. Tale pensiero era ingannevole, per l'autore, dal momento che una simile distinzione tra religione e politica non era applicabile alla nazione ebraica¹⁹⁶. In un altro testo *Zionism and the Jewish problem* (1915) Simon ribadiva il concetto, sostenendo che «il popolo ebraico senza una casa e l'ebraismo senza una casa» erano in sostanza «due lati della stessa medaglia»¹⁹⁷. L'ebraismo, in quanto religione, e il popolo ebraico, in quanto nazione, erano legati tra loro come anima e corpo, spirito e carne, l'uno non sarebbe potuto esistere senza l'altro. Fu a questo duplice problema che il sionismo volle dare una risposta, scriveva Simon, fornendo una «casa» sia all'ebraismo che al suo popolo¹⁹⁸. È chiaro che l'autore inglese risentì molto nei suoi scritti dell'influenza del sionismo culturale di Ahad Ha'am, il cui pensiero sul lungo periodo si dimostrò però controproducente ai fini che si era prefissato, ovvero depotenziare le spinte nazionalistiche sioniste. Se il sionismo poté istituirsi nei termini di una religione secolare, sponsorizzando una convergenza tra nazionalismo e religione fu anche in virtù dell'impatto e della ricezione che tale sionismo spirituale ebbe nel contesto europeo occidentale. I sionisti, come qui Simon, in tutta buona fede, dimostrarono di elaborare tali ideali di matrice ebraica orientale al fine di promuovere un'imprescindibile unità tra religione e politica e favorendo così il processo di costruzione del sionismo come religione secolare.

Il pensiero di Simon era in linea con la propaganda sionista dell'epoca, come

193 SIMON, *Religion and Nationality*, p. 10.

194 *Ibid.*

195 *Ivi*, p. 19.

196 *Ivi*, p. 21.

197 L. SIMON, *Zionism and the Jewish question* (1915), in *Studies in Jewish Nationalism*, p. 49.

198 *Ivi*, p. 50.

testimoniano molte altre pubblicazioni durante gli anni della guerra. La serie *Zionist pamphlets* di dieci brevi opuscoli, lanciata da Sacher, Simon e Landman nel 1915, era alquanto rappresentativa in tal senso dell'intera linea adottata dal sionismo inglese di quegli anni. Non a caso il testo *Zionism and the Jewish problem* di Simon apriva la serie, tra le cui pubblicazioni si contano poi quella di Norman Bentwich (1883-1971) *Zionism and Jewish culture*, quella di Landman *History of Zionism*, o ancora quella di Israel Sieff *Jewish colonization and enterprise in Palestine*. Tra tutte risulta particolarmente interessante il breve scritto di Friederick Solomon Spiers (1875-1926), intitolato *Zionism and Jewish religion* (1915) che venne poi ristampato in un'edizione a se stante nel 1918. Spiers fu uno dei fondatori della Faraday Society nel 1903, una società londinese che mirava a promuovere lo studio dell'elettrochimica, dell'elettrometallurgia e della Fisica chimica. Sui rapporti che egli ebbe con l'organizzazione sionista inglese non sappiamo molto, se non che egli dimostrò di dividerne a pieno gli obiettivi e la linea politica intrapresa, mostrandosi come Simon vicino alle correnti del sionismo spirituale. *Zionism and Jewish Religion* si apre in modo alquanto significativo, definendo il sionismo e la religione ebraica come «indissolubilmente legati tra loro»¹⁹⁹. Religione e politica ebraica erano per l'autore di fatto inseparabili, in quanto trovavano nell'identità del popolo ebraico il loro punto d'incontro, motivo per cui scriveva che «l'unità del sionismo» stava «nel popolo ebraico», la cui più grande caratteristica era «l'ebraismo o la religione ebraica»²⁰⁰. Simile interdipendenza tra sionismo e religione era per Spiers talmente «naturale», «semplice» e «ovvia» da non capacitarsi della confusione e del fraintendimento presente in molti. Il rischio insito dietro questo grande malinteso era quello di produrre da un lato «incompleti sionisti», che ritenevano «possibile il sionismo senza ebraismo» e dall'altro «incompleti ebrei» che credevano «possibile l'ebraismo deprivato della sua storica fondazione nazionale»²⁰¹. L'idea di “incompletezza” era chiaramente connessa con la prospettiva ideologica su cui si fondava l'intero scritto di Spiers: l'unità imprescindibile tra religione e politica. Infatti, scriveva l'autore, «quando il popolo ebraico viveva una vita nazionale sul suo suolo, il suo modo di vivere, il suo ebraismo, era completo e autosufficiente, poiché esso contemplava in sé tutti gli elementi necessari allo sviluppo di una vita completa e ricca»²⁰². Durante i secoli di esilio, nel medioevo, «il sogno di Sion», ovvero il desiderio di riconciliare la perduta unità tra religione

199 F.S. SPIERS, *Zionism and Jewish Religion*, The Zionist Organisation, London, 1918, p. 1.

200 *Ibid.*

201 *Ibid.*

202 *Ivi*, pp. 2-3.

e politica, era diventato un «ideale la cui realizzazione poteva soltanto essere proiettata in un lontano futuro»²⁰³. Soltanto dopo l'età dell'emancipazione gli ebrei si poterono liberare da tale speranza proiettata nel futuro, smettere di sognare Sion e iniziare a ricercare da sé un ritorno in Palestina, al fine di forgiare un ebraismo completo. Nell'ottica di Spiers, il sionismo permetteva dunque di raggiungere tale obiettivo, motivo per cui egli scriveva che il sionismo fosse «qualcosa di più di un'idea». Esso era infatti «lo sforzo di tradurre questa unità ideale del popolo ebraico in un'unità reale, fondata sul suolo della Palestina»²⁰⁴.

Spostandoci dalla scuola sionista di Manchester a Londra, il discorso non cambiava molto. Basti l'esempio di Moses Gaster (1855-1939), rabbino capo della comunità sefardita britannica dal 1887-1918 e figura centrale nel sionismo inglese del periodo. Di origini rumene, Gaster era emigrato a Londra nel 1885 a seguito di un mandato di espulsione per il suo coinvolgimento in progetti di colonizzazione ebraica della Palestina²⁰⁵, Gaster fu tra i primi sionisti del mondo inglese, fondando a Londra nel 1899 la prima federazione sionista. Svolse un ruolo centrale nella politica sionista durante la Prima guerra mondiale, essendo coinvolto nelle trattative con il governo britannico per un appoggio strategico in Palestina a fronte dell'imminente collasso dell'Impero Ottomano. La prima bozza della Dichiarazione di Balfour venne infatti scritta a casa dello stesso Gaster il 7 febbraio 1917 in presenza di altri personaggi politici chiave come Chaim Weizmann, Nahum Sokolow, James de Rothschild, Mark Sykes e Herbert Samuel.

Una pubblicazione che unì personaggi della cosiddetta Scuola di Manchester con altre figure di spicco del sionismo inglese e americano fu *Zionism and the Jewish Future* (1916), curata da Sacher e voluta da Weizmann, in cui comparvero contributi di Sacher, Simon, Sokolow, Bentwich, il professore Gottheil e il rabbino Gaster. Tra questi lo scritto di Gaster era alquanto emblematico, in quanto in poche pagine l'autore seppe ben condensare i presupposti ideologici del sionismo inglese dell'epoca, fondati sulla sintesi tra religione e politica. Il titolo dello scritto era già di per sé programmatico: *Judaism as a national religion*. Gaster era contrario all'idea di secolarizzazione, promossa ad esempio dallo storico Dubnow, secondo cui anche l'ebraismo avrebbe seguito le orme degli altri paesi europei,

203 Ivi, p. 4.

204 Ivi, p. 6.

205 L'espulsione dalla Romania di Gaster e di altri intellettuali ebrei dell'epoca, come Elias Schwarzfeld (1855–1915), trasferitosi poi in Francia, venne narrata in un testo letterario risalente al 1886 di un certo M. M. Ojserkis, intitolato *L'emancipazione degli ebrei in Romania, ovvero un amore infelice* e conservato presso l'Hebraica collection dell'università di Manchester. Vedi: M.M. OJSERKIS, *Die Emanzipation der Juden in Rumänien oder eine unglückliche Liebe. Ein Trauerspiel in 5 Aufzügen*, Hebraica Collection – Gaster Ms 1543.

operando una separazione tra sfera religiosa e sfera politico-sociale. Per Gaster tale strada era preclusa all'ebraismo, in quanto esso era una «religione nazionale». Le condizioni che valsero in età moderna per le altre nazioni europee, non valevano per l'ebraismo²⁰⁶. Gaster prendeva così le mosse a partire da una breve analisi delle caratteristiche peculiari presenti nello sviluppo dei vari nazionalismi europei, per concludere che il caso ebraico possedeva delle diversità di carattere costitutivo. Per l'autore, nei paesi occidentali europei la fede non era «una caratteristica distintiva nella moderna classificazione delle nazioni». Vi erano infatti, «cattolici romani così come protestanti inglesi; e cattolici romani così come protestanti tedeschi» e ortodossi così come cattolici slavi. Insomma, chiosava Gaster, ovunque in Europa emergeva il dato che non vi fosse «una divisione tra le nazioni in base alla differenza di fede»²⁰⁷.

Tuttavia, questo discorso non valeva per gli ebrei. Per il mondo ebraico, fede e nazionalità andavano di pari passo. Erano sempre stati «indissolubilmente uniti»²⁰⁸. Nessuno può definirsi ebreo, senza essere di fede ebraica e chi appartiene alla fede ebraica, appartiene anche alla nazione ebraica. Pertanto, proseguiva Gaster, «la nazionalità dell'ebreo dipende dalla sua fede», dal momento che «l'ebraismo è una religione nazionale»²⁰⁹. Egli si richiamava così al passato biblico, alla storia ebraica e alle sue tradizioni, senza le quali una nuova concezione di ebraismo sarebbe stata svuotata di senso. Tuttavia – qui emerge la visione secolarizzante dell'autore –, non si trattava soltanto di osservare le festività, i riti e le leggi, che ormai avevano una rilevanza meramente storica²¹⁰. La fede di cui parlava Gaster riguardava soprattutto l'identificazione con la speranza messianica, «la grande prospettiva ideale della nazione ebraica»²¹¹. Una fede che per Gaster era messianica fiducia nella futura ricostruzione della nazione ebraica. La fede per gli ebrei non era, infatti, una «mera professione di verità spirituali o di principi dogmatici, totalmente disgiunti dall'evoluzione storica del popolo ebraico come una nazione»²¹². La storia dell'ebraismo testimoniava l'unità costante e indissolubile tra religione e nazione. «L'ebraismo è l'espressione della consapevolezza religiosa della vita nazionale dell'ebreo»²¹³, motivo per cui la conversione a

206 M. GASTER, *Judaism as a national religion*, in H. SACHER (ed.), *Zionism and the Jewish Future*, The Macmillan Company, New York, 1916, p. 87.

207 Ivi, p. 90.

208 Ivi, p. 91.

209 *Ibid.*

210 *Ibid.*

211 *Ibid.*

212 Ivi, p. 93.

213 *Ibid.*

un'altra religione avrebbe escluso automaticamente chiunque dalla nazionalità. Secondo l'autore, ciò che permetteva la convergenza tra religione e nazionalità era proprio la fede ebraica che era fede messianica, cioè tutta protesa verso la ricostruzione della vita nazionale e religiosa ebraica in Palestina. Questa compresenza tra religione e nazione distingueva per Gaster il nazionalismo ebraico dai nazionalismi europei. Bisognava infatti guardarsi dalle generali tendenze dell'epoca a voler identificare la nazione ebraica con le moderne nazioni, dal momento che la nazione ebraica era a tutti gli effetti «una nazione religiosa»²¹⁴. Una prospettiva meramente politica, materialista, avrebbe portato al divorzio tra stato e religione, come nei paesi europei. Non era questa l'intenzione del rabbino Gaster, il quale, ragionando qui da uomo religioso, vide nel sionismo lo strumento per rivitalizzare un ebraismo in crisi di fronte ai processi di secolarizzazione. Se si fosse raggiunto l'obiettivo di reinsediare gli ebrei nella terra dei loro antenati, allora «l'antico ideale» sarebbe divenuto «realtà» e gli ebrei sarebbero stati ricondotti «tramite il sionismo all'ebraismo»²¹⁵.

Le idee presenti in questa produzione sionista inglese sembrano confermare il timore dello storico Dubnow, il quale un decennio prima aveva pronosticato una potenziale e duplice degenerazione della «secolarizzazione dell'idea nazionale ebraica». La politica sionista nel mondo anglosassone condusse verso la prima forma di “degenerazione” individuata dalla storico russo: una sovrapposizione tra nazionalismo e religione. Se Dubnow sosteneva l'idea di una necessaria separazione tra sfera politica e sfera religiosa, seguendo quell'evoluzione storica che in età moderna era avvenuta negli altri nascenti stati europei, in questo periodo, nel sionismo inglese si consolidò invece l'idea di un'impossibilità di conseguire sul piano storico un'effettiva separazione tra politica e religione. Il sionismo si era ormai istituito nei termini di una religione secolare, dimostrando di soddisfare così sia le ragioni strategiche politiche, che le preoccupazioni religiose.

7. LA NUOVA RELIGIONE DI SION NEGLI STATI UNITI

New York 1920. In quest'anno usciva la seconda edizione di un'ordinaria guida al sionismo, pubblicata dalla *Zionist organization of America*. Trattasi di *A guide to Zionism*, scritta da Jessie Ethel Sampter (1883-1938). Scrittrice, poetessa ed educatrice, nata a New York da una famiglia di ebrei tedeschi di seconda generazione, già ben assimilata, Sampter si era avvicinata nel corso del decennio precedente al sionismo e alla cultura ebraica sotto

214 Ivi, p. 94.

215 Ivi, p. 98.

l'influenza di personaggi e amici come la sorella e biografa di Emma Lazarus, Josephine Lazarus (1846-1910), la scrittrice Mary Antin (1881-1949) e il professor Mordecai Kaplan (1881-1983). Ma determinante fu soprattutto la sua vicinanza con Henrietta Szold (1860-1945), una tra le prime donne membro della federazione sionista americana (1898). Per Szold fu importante soprattutto il suo viaggio in Palestina nel 1909, che rafforzò la sua adesione e il suo impegno alla causa sionista. Rientrata a New York, decise di impegnarsi più attivamente nell'organizzazione sionista americana, divenendo nel 1910 segretaria della Federazione sionista americana. Inoltre, nel febbraio del 1912 si impegnò nella fondazione di *Hadassah* – dal nome della biblica regina Esther – un'organizzazione sionista femminile statunitense, che ebbe come scopo quello di promuovere la causa sionista nella società americana attraverso l'educazione e iniziative per la salute pubblica – si pensi all'*Hadassah Medical Centre*. Nel 1915 per adempiere agli obiettivi di educazione e di formazione politica venne istituita una scuola, *The Hadassah School of Zionism*, la cui direzione fu affidata a Jessie Sampter. Fu nel corso delle lezioni tenute in tale contesto di formazione politica che Sampter redasse *A course in Zionism* nel 1915, una serie di appunti delle lezioni, a cui poi fece seguito una nuova edizione, più articolata e intitolata *A guide to Zionism* (1920)²¹⁶.

Questa edizione di Sampter è alquanto interessante, perché rivela quale fosse il pensiero dominante oltreoceano nei circoli culturali sionisti del periodo. Si trattava di un testo dalla duplice funzione: educativa e propagandistica. Motivo per cui sono riportate molto liberamente le idee sul sionismo che si erano diffuse negli ambienti americani sionisti tra i suoi più stretti sostenitori²¹⁷. Il quarto capitolo della *Guida*, intitolato *The national ideal in Jewish history*, era suddiviso in diversi paragrafi, come del resto gli altri capitoli del libro, ciascuno dei quali aveva a sua volta un titolo. Tra questi vi era un paragrafo intitolato *Zionism is an outgrowth of Messianism*. Il sionismo, sosteneva qui l'autrice, non era che «una conseguenza», «uno sviluppo dell'idea messianica»²¹⁸. Esso era «il diretto discendente

216 J.E. SAMPTER, *A course in Zionism*, Federation of American Zionists, New York, 1915; EAD., *A guide of Zionism*, Zionist Organization of America, New York, 1920. A queste due edizioni seguì infine ancora una terza edizione, intitolata *Modern Palestine: a Symposium*, esito di un ulteriore rimaneggiamento dei materiali e con l'aggiunta di una serie di contributi esterni. Vedi: EAD., *Modern Palestine: a Symposium*, Hadassah, the Women's Zionist Organization of America, New York, 1933.

217 Segnaliamo inoltre che Sampter collaborava con «The Menorah Journal», una rivista fondata nel gennaio del 1915 che si definiva «the only intellectual organ that English speaking Jewry possesses» e legata alla Menorah Society, società fondata nel 1906 da alcuni studenti di Harvard. La rivista svolse un importante ruolo di diffusione delle idee allora in circolazione nel mondo ebraico anglosassone. Motivo per cui abbiamo rinvenuto tra i suoi vari numeri contributi di personaggi sia del mondo americano come Mordecai Kaplan, Jessie Sampter o Israel Friedlander (1876-1920), che del mondo inglese come Leon Simon.

218 SAMPTER, *A guide to Zionism*, p. 23.

dell'idea messianica»²¹⁹, la quale aveva conservato l'ideale nazionale attraverso i lunghi secoli della diaspora. Secondo Sampter, il mondo ebraico fu sempre disposto a mutare la propria condizione diasporica fin dal Medioevo. L'anelito a una «dimora nazionale permanente in Palestina» era un fatto attestato e risaputo²²⁰, così come, proseguiva l'autrice, «nel quindicesimo e sedicesimo secolo, per esempio, fiorirono diversi insediamenti ebraici nelle principali città della Terra Santa»²²¹. Cionondimeno, la nascita di un movimento nazionalistico dovette attendere il finire dell'Ottocento prima di potersi seriamente imporre nel mondo ebraico come movimento collettivo di massa. Questo ritardo per l'autrice era stato causato dal «misticismo religioso» che dominava il mondo ebraico e che aveva costituito un effettivo ostacolo alla rinascita del sentimento nazionale: per lungo tempo «potenziali liberazioni attraverso ribellione politica o espedienti razionali»²²² furono neutralizzate dai rabbini, intenti a preservare la loro posizione di potere religioso e a ricondurre il desiderio di ribellione nell'alveo di innocue e mistiche fantasie²²³. Fu l'emancipazione ebraica a liberare per prima il mondo ebraico da tale misticismo religioso, e, concludeva Sampter, fu così che «il moderno sionismo divenne inevitabile»²²⁴. Superata la parentesi dell'ebraismo riformato di matrice tedesca, tacciato dall'autrice di esser stato un movimento individualista²²⁵, unicamente il sionismo si dimostrò capace di «risolvere non solo il problema nazionale, ma anche quello religioso degli ebrei, e forse quello del mondo intero»²²⁶.

Come emerge dalla disamina del suo scritto, per Sampter non c'era alcun contrasto tra nazionalismo e religione, cosa che l'autrice stessa sosteneva nel diciottesimo capitolo della *Guida*, dedicato al nesso tra ebraismo e sionismo. I primi sionisti furono senz'altro uomini che avevano tagliato i ponti con la tradizione religiosa, affermava l'autrice²²⁷. Ma questa rottura era stata prodotta dalla reazione contro l'ortodossia ebraica da un lato e contro l'ebraismo riformato dall'altro. Il distacco dalla religione era stato dunque solamente il sintomo di un'implicita polemica contro una certa idea di religione, definita non a caso in

219 *Ibid.*

220 *Ivi*, p. 27.

221 *Ibid.*

222 *Ibid.*

223 *Ibid.*

224 *Ivi*, p. 29.

225 Individualista perché, scriveva Sampter, «l'ebreo accettò la sua personale libertà civile al prezzo della libertà spirituale del popolo ebraico. L'ebraismo riformato offrì lui una filosofia, un sistema di verità e un'etica, piuttosto innocuo, che egli poteva accettare senza danneggiare la sua vita civile e sociale» (*ivi*, p. 34). Segnaliamo che tale interpretazione e simili critiche si ritrovano anche nelle fonti sioniste inglesi durante la Prima guerra mondiale.

226 *Ibid.*

227 *Ivi*, p. 121.

tutte le fonti sioniste «misticismo religioso» o «misticismo rabbinico». Per Sampter, che ragionava da un'ottica pienamente secolare, questo distacco polemico non aveva più senso d'esistere, dal momento che si stava ormai imponendo una nuova idea, «una nuova concezione di religione», la quale stava attirando su di sé «l'attenzione di psicologi e sociologi»²²⁸. Siffatta concezione riguardava l'idea di religione «come anima di un popolo, come manifestazione collettiva della vita di un gruppo», anziché essere «in senso cristiano, una mera forma di un credo personale»²²⁹. La «nuova concezione di religione» introdotta da Sampter è piuttosto interesse, in quanto fornisce in un certo senso una definizione di religione secolare. La religione anziché restare appannaggio di un credo personale e di una buona etica individuale, si era politicizzata ed era divenuta la manifestazione collettiva della vita di un gruppo. Si era così formata una nuova religione, affermava Sampter. Il termine “religione” era usato dall'autrice in maniera impropria, ma questo si spiega facilmente considerando la prospettiva ideologica sulla quale si basava l'intero suo discorso. Dal momento che nell'ottica sionista non c'era discontinuità tra ebraismo e sionismo, ma si trattava piuttosto di un processo evolutivo che aveva portato il sionismo a fondare un nuovo ebraismo, questo nuovo ebraismo era definito molto semplicemente dall'autrice nei termini di una *new religion*. Così la *nuova religione* poteva ricollegarsi al suo antico passato, istituendo una continuità storica atta a rimuovere qualsivoglia distinzione tra ebraismo e sionismo. Sampter non fece altro qui che riproporre il discorso sionista, esplicitandone i presupposti prima impliciti: il sionismo, in quanto nuova religione e religione nazionale, era divenuto a tutti gli effetti una religione secolare. In questo modo, Sampter chiudeva il suo discorso, affermando che il sionismo non solo era «compatibile con l'ebraismo», ma che l'ebraismo senza di esso non avrebbe potuto vivere²³⁰.

In virtù della continuità tra ebraismo e sionismo, figlia della voluta convergenza tra religione e politica, l'autrice sosteneva tranquillamente nella sua *Guida* che «i profeti di Israele erano tutti sionisti»²³¹, il cui termine “sionisti” era usato come sinonimo di “nazionalisti”. Il profeta Amos riportava dunque il suo messaggio in «un'eccellente ottica sionista», così come «il ritorno alla Terra Santa in Ezra e Nehemiah era curiosamente simile al presente ritorno promosso dal moderno sionismo»²³². Il profetismo antico sempre rivolto

228 Ivi, p. 122.

229 *Ibid.*

230 Ivi, p. 123.

231 Ivi, p. 24.

232 Ivi, p. 25. Analoghe posizioni furono quelle espresse pochi anni prima da Sokolow in SOKOLOW, *Zionism in the Bible*, (1918), op. cit.

al futuro preservava anche il sionismo da una torsione nostalgica verso il passato. Nell'idea di ritorno alla Terra Santa si annidava una tensione verso il futuro che non aveva nulla a che spartire con la concezione di una passata età dell'oro preconizzata da altri popoli. Il messianismo, tanto nella sua forma antica profetica, quanto in quella moderna secolarizzata, guardava avanti, verso il futuro e non verso il passato.

Simili posizioni di Sampter non erano semplicemente il riflesso e l'esito di un lento e lineare processo di ricezione dell'ideologia sionista, cresciuta nel contesto ebraico europeo sul finire dell'Ottocento e successivamente trasmigrata oltreoceano tra le classi intellettuali sioniste americane. Fin dall'inizio del Novecento il sionismo americano aveva espresso tali posizioni, specialmente tramite personaggi come il rabbino ortodosso Julius H. Greenstone (1873-1955)²³³ con il suo volume *The Messiah Idea in Jewish History* (1906) e il professore Richard Gottheil (1862-1936), a capo della Federazione sionista americana tra il 1898 e il 1904²³⁴. La *Guida* di Sampter testimonia dunque di un momento maturo in cui si giunse a definire il sionismo nei termini di una nuova religione, la nuova religione di Sion, una religione nazionale, come aveva già scritto il rabbino Moses Gaster e come Sampter ribadiva ora nel suo testo.

Non ci sarà uno Stato della Chiesa. La tirannia dello Stato della Chiesa nacque dal Cristianesimo, dove una religione era calata dall'alto su un popolo che non l'aveva sviluppata. Dai tempi del protestantesimo lo stato della Chiesa fu in pericolo, e la democrazia non poté supportarlo. Tuttavia la *religione nazionale* è cosa ben diversa dallo stato della Chiesa. La nostra *religione nazionale* sarà l'ebraismo non perché esso sia calato dall'alto su chiunque [...], ma perché esso sarà la naturale espressione della vita del popolo ebraico²³⁵.

L'autrice, che altrove aveva definito il sionismo un diretto erede del messianismo ebraico, perseguiva su tale linea di lettura, parlando per l'appunto di *religione nazionale*,

233 Julius H. Greenstone era originario di Marijampolė, città della Lituania e da giovane si era trasferito a New York dove aveva intrapreso gli studi presso la *Jewish Theological Seminary* e il *City College* di New York. Più tardi, sappiamo che si spostò a Philadelphia, dove fu lettore presso la *Mikveh Israel Congregation* e insegnante presso il Gratz College. Per le notizie biografiche si veda *Reminiscences, 1873-1900*, un'autobiografia dattiloscritta, conservata presso la Yeshiva University di New York.

234 J. H. GREENSTONE, *The Messiah Idea in Jewish History*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1906. Per il rabbino Greenstone, il sionismo non era che uno *strumento politico* al servizio della causa religiosa e dell'idea messianica presente nell'ebraismo (ivi, p. 277-8); R. GOTTHEIL, *Zionism. Moviments in Judaism*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1914.

235 SAMPTER, *A guide to Zionism*, p. 122.

impegnandosi altresì in un'operazione alquanto ardua: parlare di religione nazionale e al contempo tentare di disgiungere la sfera politica da quella religiosa. Sampter risolveva la questione, parlando di una nuova religione, in antitesi a quella cristiana. Nell'ebraismo non c'era l'idea di una trascendenza con cui doversi confrontare, a cui doversi rifare, tipica del cristianesimo. Non c'erano dogmi, né qualsivoglia struttura di potere di tipo ecclesiastico. Il verticismo non esisteva nell'ebraismo, letto dall'autrice nei termini di una *religione laica* che era così compatibile con la democrazia. Inoltre, in quanto religione laica, l'ebraismo non era da intendersi unicamente come mera questione individuale, ma si prestava per essere ridefinita come *credenza collettiva* e in questo senso politica. In tal modo, il passaggio dall'ebraismo come religione laica al sionismo come religione nazionale era di fatto già compiuto. Inoltre, secondo Sampter, la religione nazionale, così ridefinita, permetteva alla tradizione religiosa ebraica di preservarsi, superando così la crisi nella quale era incorsa. Non si poteva ridurre l'ebraismo a un'etica, come taluni auspicavano, poiché, scriveva l'autrice, «un'etica ebraica senza una terra ebraica ha poco senso, salvo per il singolo, e non ha futuro»²³⁶. Lungi dall'essere un pensiero isolato di Sampter, tale discorso fu piuttosto il prodotto finale dell'ideologia sionista, che volle ergersi a «diretto discendente dell'idea messianica», in quanto, come scrisse Nordau, tale «promessa», tale «speranza» era stata il segreto dell'immortalità del popolo ebraico. Senza un ideale nessun popolo poteva sopravvivere alla storia. Il sionismo, dunque, non poteva che essere una «conseguenza», uno «sviluppo dell'idea messianica», come scriveva Sampter, dal momento che il suo obiettivo politico preciso era quello di edificare una nuova Sion, per garantire «un'immortalità nazionale»²³⁷ agli ebrei. Un obiettivo che i sionisti raggiunsero tramite l'istituzione di un «nuovo ebraismo» nei termini di una «religione nazionale» (Lazare; Gaster), o di una «nuova religione» (Sampter). Questa nuova religione di Sion, come attestano le fonti appena esaminate, è stata costruita nell'arco di diversi decenni tramite una sapiente sintesi di religione e politica, fondata sulla secolarizzazione del messianismo ebraico. Non fu dunque il venir meno del piano di laicità a far virare successivamente il movimento verso una convergenza con il discorso religioso e con l'ortodossia ebraica, come solitamente si ritiene.

236 Ivi, p. 125.

237 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: assicurare, 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).

Fu semmai la base laica e secolare di partenza, che si innervava nelle origine stesse del sionismo a determinarne la sua progressiva configurazione nei termini di una religione secolare.

PARTE SECONDA

LE UTOPIE DI SION TRA ANTISEMITISMO E SECOLARIZZAZIONE EBRAICA (1885-1902)

I. UNA NUOVA SION TRA UTOPIA LETTERARIA E IDEOLOGIA POLITICA

Nel corso di questo capitolo esamineremo gli studi che sono stati condotti sulle utopie di Sion, mentre nei capitoli successivi ci occuperemo dell'analisi delle singole fonti letterarie. Gli studi svolti attorno a queste utopie non sono affatto cospicui. Inoltre, la loro disamina ha fatto emergere un problema storiografico non irrilevante per la comprensione di questa fioritura utopica, dovuto all'imporsi di un canone interpretativo, che si è istituito a partire dalla prima raccolta antologica del 1954. I due curatori, Peretz Sandler e Getzel Kressel identificarono infatti questi testi come «utopie sioniste», in virtù dell'idea che tali visioni letterarie su un futuro stato ebraico fossero state delle profetiche anticipazioni del movimento politico¹. Una simile concezione legata all'uso del sintagma «utopie sioniste» sembra derivare da una sottesa visione teleologica della storia, secondo cui l'intera letteratura ebraica moderna sarebbe stata un'anticipazione del risveglio sionista, avendo favorito la conversione della tensione religiosa verso Sion in un'aspirazione secolare, in un amore per Sion. Influenzati dalla comune prospettiva politica, tanto i primi pensatori sionisti come Ilia Grünberg, Joseph Klausner, Nahum Slouschz, quanto più tardi studiosi al pari di Nahum Michael Gelber, Peretz Sandler e Getzel Kressel riconobbero il debito del nazionalismo ebraico nei confronti della propria produzione letteraria, ma lungi dal ricondurlo all'interno di una prospettiva storica, lo interpretarono dalla stessa prospettiva ideologica di fondo. Sotto l'influenza dell'ideologia progressista della storia, romanzi, poesie e saggi furono interpretati come anticipazioni del nazionalismo ebraico e dunque come momento intermedio di passaggio dalla descrizione del sogno alla sua realizzazione politica.

Nonostante l'evidente difficoltà a scardinare questa forte interpretazione teleologica e nonostante la persistenza della categoria «utopie sioniste» nella storiografia, gli studi più recenti svolti sul tema di Miriam Eliav-Feldon (1983), Elie Barnavi (2000) e Georges Bensoussan (2006) testimoniano di un progressivo sforzo a prendere le distanze dal canone impostosi. Specialmente in concomitanza con lo sviluppo degli studi sulla secolarizzazione nel mondo ebraico, si è iniziato a mettere in discussione il paradigma interpretativo che sovrapponeva la letteratura ebraica al sionismo, permettendo così di interrogare la fioritura delle utopie di Sion all'interno di una prospettiva storica, svincolata dal discorso politico sionista.

1 G. KRESSEL; P. SANDLER, *Hezionesi Medina* [Lo stato visionario], Newman, Tel Aviv, 1954 [ebraico].

1. L'AMBIVALENZA DELL'UTOPIA E DI SION: ALCUNE PRECISAZIONI PRELIMINARI

Prima di esaminare gli studi condotti sinora sulle utopie di Sion, riteniamo necessario fornire alcuni preliminari chiarimenti sull'ambivalenza semantica e concettuale presente nei due termini interessati: utopia e Sion. Come emerge chiaramente dalla disamina dei discorsi svolti su questa produzione letteraria, vi è un'ambivalenza di fondo che ha giocato un ruolo tanto decisivo per l'innestarsi di interpretazioni ideologiche, quanto fuorviante per l'avviarsi di studi più rigorosamente storiografici.

L'ambivalenza dell'utopia deriva innanzitutto dal suo duplice significato: da un lato, fin dai suoi esordi in epoca moderna, l'utopia indica la costruzione immaginaria di uno stato o di una città ideale e rientra in uno specifico genere letterario; dall'altro essa si configura come un'alternativa critica rispetto alla realtà presente, delineando dunque un'idea di società e di mondo differenti e sconfinando così nell'ambito del pensiero politico. In tal senso, quando parliamo di utopia, dobbiamo sempre considerare la duplice valenza del termine, sempre in bilico tra immaginazione letteraria e pensiero politico². Inoltre, c'è un ulteriore problema, più complesso da trattare, che riguarda lo statuto stesso dell'utopia, sia essa genere letterario o pensiero politico. Come scrive Bronislaw Baczko nella voce dell'*Enciclopedia delle scienze sociali* (1998), il termine coniato da Thomas More nel 1516 presenta una duplice valenza etimologica, ben nota a tutti gli studi sulle utopie. La voce è un grecismo che deriva da «una forma contratta che si riferisce tanto a *eu-topos*, luogo della felicità e della perfezione, che a *ou-topos*, luogo che non esiste in nessun luogo»³. Questa ambivalenza terminologica era stata voluta da More, il quale giocò coscientemente con l'idea che Utopia, la città felice per antonomasia, di fatto non esistesse da nessuna parte, dimostrando così di covare un certo disincanto di fondo. Per capire questo sotteso disincanto, bisogna considerare che l'utopia, proprio in quanto società ideale e perfetta, non poteva che essere un “non-luogo”, in quanto una siffatta società era pur sempre opera dell'uomo e della sua fallibilità, e non frutto della creazione divina. In tal senso nell'immaginario moderno l'utopia si sostituì alla celeste città di Dio, in quanto non più prodotto divino bensì umano. Conseguente a questa sostituzione fu il cambio di finalità cui l'uomo stesso iniziò a mirare: non si trattò più di aspirare alla

2 Come spiega anche Valerio Verra nella voce *Utopia* dell'*Enciclopedia del Novecento* (1984), esiste dunque una «tensione concettuale e terminologica tra l'utopia come costruzione letteraria, come romanzo politico, e l'utopia come utopismo, come mentalità utopica» (V. VERRA, "Utopia", in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani Milano, 1984).

3 B. BACZKO, *Utopia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Milano, 1998.

salvezza eterna, ma semplicemente di voler raggiungere un certo benessere sociale ed economico, dunque la felicità dei propri cittadini. La tensione escatologica verso il Regno di Dio si tradusse così in una più prosaica ricerca umana di felicità terrena, attraverso l'edificazione di strutture governative e istituzioni statali. Come conferma Bazcko, alla base di ogni utopia si annida infatti la ricerca di felicità, ottenibile non più dall'alto, tramite la redenzione o la grazia divina, ma dal basso, attraverso le azioni umane⁴. Se con tale discorso Bazcko mira a sottolineare lo scarto intercorso tra la medievale società cristiana e le moderne società europee, sempre più laiche, bisogna aggiungere a ciò che «il sogno di felicità» offerto dall'utopia, sia in quanto costruzione immaginaria, sia in quanto progettualità politica, si configurò come una secolarizzazione della «promessa di redenzione» del genere umano propria del discorso religioso. Al concetto di redenzione e salvezza dell'anima si sostituì infatti l'idea di felicità, certificando così una secolarizzazione del concetto religioso, riconfigurato in una nuova e laica categoria. Da quest'ottica, l'utopia per il suo stesso carattere ambivalente si colloca come punto di congiunzione e di svolta tra due differenti discorsi, quello religioso e quello politico, senza tuttavia appartenere né all'uno, né all'altro ambito. Inoltre, essa fuoriesce dal contesto religioso, per entrare nella sfera laica della letteratura, ma al contempo sconfinò al di là del genere letterario, andando a toccare temi e questioni di carattere eminentemente politico. Da qui derivano le ambivalenze dell'utopia, sfruttate dalle ideologie politiche, le quali si avvalgono retroattivamente di tale complessità strutturale del genere, per promuovere un discorso conforme alle proprie finalità, trasformando così l'utopia letteraria in mito politico. Come vedremo in questo capitolo, il sionismo nel suo rapporto con l'utopia fornisce un chiaro esempio di siffatta dinamica.

Accanto alle suddette questioni di carattere, dobbiamo ora considerare l'altro termine in gioco, il quale introduce un'analoga problematicità, sebbene più circoscritta. Sion infatti rappresenta a sua volta sia un luogo ideale che uno posto preciso e geograficamente collocato. Nei testi biblici Sion indicava la città di David ed era dunque usato come sinonimo di Gerusalemme o di una sua parte, come nel secondo libro di Samuele, dove si legge «David prese la rocca di Sion, cioè la città di David» (2 Sam. 5, 7) e nei libri profetici posteriori, ad esempio in Amos (1, 2) o in Michea (3, 12). In Zaccaria troviamo la profezia della distruzione di Sion e di Gerusalemme, i cui luoghi vengono associati al monte del Tempio: «perciò, per causa vostra, / Sion sarà arata come un campo / e Gerusalemme diverrà un mucchio di rovine, / il monte del tempio un'altura selvosa» (Zach. 1, 14); mentre in

⁴ Scrive ancora l'autore: «il sogno di felicità che [le utopie] offrono è opera puramente umana e profana» (*ibid*).

Geremia si prospetta un messianico ritorno a Sion a seguito della conversione di Israele dai suoi peccati: «ritornate, figli traviati - dice il Signore - perché io sono il vostro padrone. Io vi prenderò uno da ogni città e due da ciascuna famiglia e vi condurrò a Sion» (Ger. 3, 14). L'ambivalenza del termine Sion deriva dunque da questa duplice valenza biblica che unisce in sé sia un ideale trascendente (Sion e la biblica città di David), che una mera indicazione geografica (Gerusalemme e il monte del Tempio). Tanto i sognatori di Sion, quanto i sionisti sfruttarono tale ambivalenza, cavalcando l'identificazione della biblica Sion con la Palestina dell'Impero ottomano. I letterati lo fecero a scopi meramente letterari, i sionisti, invece, si servirono strumentalmente dell'idea messianica secolarizzata per rafforzare la loro rivendicazione politico-territoriale.

Le utopie di Sion presentano dunque una complessità aggiuntiva rispetto al genere utopico tradizionale, che l'ideologia sionista ha semplificato nella comoda sovrapposizione tra genere letterario e discorso politico, individuando nel poetico «amore per Sion» – proprio della letteratura ebraica moderna e in cui rientrano anche le utopie in questione – una prefigurazione del futuro «ritorno a Sion», promosso successivamente dal sionismo. La definizione scholemiana del movimento politico e delle sue aspirazioni come di un «utopico ritorno a Sion» è quindi più che mai esemplificativa della sintesi tra i tre differenti ambiti di discorso qui individuabili: quello religioso, quello utopico letterario e quello nazionalista. L'interdipendenza tra letteratura e politica, tipica dei movimenti nazionalistici dell'Europa orientale, ha senz'altro favorito la sovrapposizione sionista tra utopie letterarie e utopia politica, sviluppatasi poi in concomitanza al processo di istituzionalizzazione e sacralizzazione di Sion. Per evitare dunque una dannosa confusione e delle interpretazioni ideologiche, è necessario storicizzare il fenomeno, disgiungendo la fioritura delle utopie di Sion dalla concomitante nascita del movimento sionista. Per quanto trattasi di due fenomeni chiaramente connessi tra loro, in quanto entrambi è presente la secolarizzazione dell'elemento messianico ebraico, l'utopia letteraria e l'utopia politica sono sostanzialmente differenti: nel primo caso, si è ancora all'interno di una dimensione pre-politica, in cui si anela Sion, la si sogna, mentre nel secondo caso si è smesso di sognare e si è passati all'azione politica, identificando Sion con le pretese finalità nazionalistiche di conquista e colonizzazione di un territorio.

A tal proposito è significativo riportare quanto sostenne l'intellettuale francese di origini ebraiche Bernard Lazare (1865-1903) durante la lezione inaugurale del corso di *Storia delle*

dottrine rivoluzionarie (16 dicembre 1895) presso il *Collège libre des sciences sociales*⁵. In tale occasione Lazare si propose di affrontare la distinzione interna alle dottrine rivoluzionarie tra «dottrine utopiche» e «dottrine pratiche»⁶. Egli definiva le dottrine rivoluzionarie «tutte quelle dottrine che prefigurassero o provocassero una trasformazione sociale», che non guardassero dunque al passato, né a una sua «ricostruzione storica e mitica», ma che fossero invece indirizzate al futuro. All'interno della categoria «dottrine rivoluzionarie» egli individuava «due grandi divisioni», rappresentate dalle «dottrine utopiche» e da quelle «pratiche»⁷. Recuperando tanto il generale significato valutativo dell'utopia intesa come chimera o sogno, quanto la specifica distinzione marxista tra socialismo utopico e socialismo scientifico, svolta da Engels nell'*Antidühring* (1878), Lazare definiva utopiche quelle dottrine che si fondavano non su dei fatti, ma su principi a priori che finivano per offrire «l'immagine di uno Stato a venire concepito al di fuori dell'intera realtà presente»⁸. All'opposto, le dottrine pratiche fondavano la loro idea di Stato futuro sull'esperienza, su fatti concreti ed economici, presentandosi dunque a tutti gli effetti come dottrine scientifiche. Se le «dottrine utopiche» nutrivano delle «aspirazioni metafisiche», il pensiero politico si contrapponeva per le sue «aspirazioni materiali e pragmatiche»⁹.

Cosa intendesse più specificatamente Lazare con «dottrine utopiche» lo si intuisce poco dopo: trattasi dell'utopia come genere letterario. Le utopie di Platone, Moro, Campanella, Rabelais sarebbero potute essere, per Lazare, espressione della stessa epoca, dal momento che esse presentavano tutte le medesime preoccupazioni e una simile struttura narrativa, descrivendo la vita felice che l'uomo di domani avrebbe condotto in tali nuove società. Simili descrizioni, tutte proiettate nel domani, eludevano però la questione politica di fondo: «come si realizzeranno questi sogni?»¹⁰, si chiedeva Lazare. La distinzione di fondo, che egli così individuava, era quella tra sogno e realtà, per cui scriveva: «l'utopista non situa la città, la sogna. Il giorno in cui egli cerca di realizzarla non è più un utopista perfetto»¹¹.

Abbiamo voluto riprendere questo discorso di Lazare, in quanto la distinzione da lui

5 Il *Collège libre des sciences sociales* venne fondato alla fine del 1895 da Jeanne Weill (1859-1925) e Théophile Funk Brentano (1830-1906) con l'intento di costruire un insegnamento sociale libero, affrontando lo studio dei grandi problemi sociologici, economici e politici del tempo. Vedi: C. BRUANT, *Le Collège libre des sciences sociales, une université parallèle qui traverse le XXe siècle*, «Les Etudes sociales» n. 146 (2007), pp. 3-56. Vedi anche: *A proposito del "Collège libre des sciences sociales"*, «Giornale degli economisti» n. 12 (1896), pp. 185-92.

6 B. LAZARE, *Histoires des doctrines révolutionnaires*, «Le devenir social» n. 1 (1896), p. 2.

7 *Ibid.*

8 *Ivi*, p. 3.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

tracciata risulta molto utile a comprendere la differenza tra le utopie di Sion e l'utopia sionista. Gli autori che esamineremo descrissero infatti un futuro Stato ebraico, più o meno lontano, senza preoccuparsi molto del processo politico che avrebbe reso possibile l'edificazione di Sion. Motivo per cui la fioritura delle utopie di Sion rientra ancora in una dimensione pre-politica. Fu soltanto con i primi sionisti, alla stregua di “imperfetti utopisti”, che si iniziarono a gettare le basi dell'edificazione vera e propria di una nuova Sion.

2. SIONISMO E UTOPIA: UN ALTALENANTE DIBATTITO

In *La fine del mondo* Ernesto De Martino individuò un'interessante connessione tra messianismo rivoluzionario, religioni secolari e pensiero utopico. Per De Martino, le forme di «millenarismo», «messianismo rivoluzionario» e «chiliasmo attivistico» erano alla base delle religioni politiche del Novecento, in quanto forme di «escatologismo sociale» o di pensiero apocalittico secolarizzato. Tale questione, a detta dell'autore, toccava anche lo sviluppo dell'utopia politica. Si poteva infatti seguire le utopie «in quanto genere letterario dallo Stato di Platone sino alla *science fiction* del presente» o analizzarle nelle «loro realizzazioni, per esempio nella fondazione di colonie da parte di sette pietistiche, o (con carattere anarchico più accentuato) da parte di un John Ruskin o di altri sognatori»¹². Tuttavia, esisteva anche un'altra linea di sviluppo del pensiero utopico che andava a intrecciarsi con le religioni secolari e con il messianismo rivoluzionario. Una linea in un certo senso «sotterranea», proseguiva l'autore, come quella che aveva portato alla «fondazione sionistica dello stato di Israele»¹³. Tale considerazione che De Martino si limita a fare, senza poi svilupparla ulteriormente, trova conferma dall'analisi delle fonti di inizio Novecento all'interno dei dibattiti giornalistici tra i sionisti e i loro oppositori, i quali furono i primi a etichettare il movimento nei termini di un pensiero utopistico, in quanto un messianismo secolarizzato.

Come scrive Baczko, il termine 'utopia' assunse ben presto il significato valutativo «di 'impossibile', 'chimerico', 'sogno irrealizzabile', in particolare nella sfera politica e sociale»¹⁴. Fu con questa valenza che l'utopia entrò nei dibattiti politici, sorti attorno al sionismo, tacciato da suoi detrattori di utopismo. Come conferma anche un recente studio di Olivier Baisez, all'interno dell'ambito politico tedesco era diffusa l'equiparazione tra concezioni

12 E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977, p. 420.

13 *Ibid.*

14 BACZKO, *Utopia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*.

utopiche e progetti giudicati irrealistici o irrealizzabili, i quali erano così «squalificati dall'equiparazione semantica di parole come *Schlaraffendland* (paese della Cocagna) o *Hirngespinst* (chimera)», mentre il nome *Utopist* era «accostato a *Schwärmer*, *Phantast* (sognatore)»¹⁵. Lungi dall'essere una perequazione rinvenibile soltanto nel contesto tedesco, essa risultava diffusa in tutte le critiche rivolte al sionismo agli inizi del Novecento, indipendentemente dalla collocazione geografica di partenza dei critici. Il fatto si spiega facilmente, considerando la diffusione capillare che ebbe la Haskalah e la promessa di emancipazione civile e politica degli ebrei.

Il termine 'utopia' va collocato dunque all'interno di tale preciso contesto storico-culturale, in cui si fronteggiarono due classi intellettuali: i fautori dell'assimilazione e i promotori del sionismo. Agli inizi del Novecento, nei paesi dell'Europa occidentale il primo gruppo costituiva il pensiero ebraico dominante: quello dell'assimilazione. In Europa orientale la forte presenza dell'ortodossia riduceva, invece, a una sparuta minoranza tali intellettuali, i quali, tuttavia, si sforzarono di promuovere, anche in tale contesto fortemente conservativo, i dettami dell'illuminismo e dell'emancipazione. Con la nascita del movimento politico i sionisti si configurarono come un nuovo gruppo sociale in ascesa e in contrasto con quello dominante, in quanto essi ebbero l'ambizione di sostituire alla prima risposta ebraica alla secolarizzazione, considerata un «suicidio» e una forma di «auto-dissoluzione», una nuova opzione di carattere dichiaratamente politico: l'auto-emancipazione e il nazionalismo. In un siffatto contesto, dal momento che gli assimilazionisti costituivano ancora il gruppo intellettuale dominante, furono questi ultimi a qualificare cosa fosse utopico, irrealizzabile e chimerico, mentre, dall'altro lato, la minoritaria classe sionista in ascesa ritenne ideologiche le posizioni assimilazioniste. Come aveva ben compreso la filosofa Hannah Arendt, entrambe le fazioni svilupparono in tal modo una propria ideologia¹⁶.

Tale fu il panorama intellettuale, testimone di un inteso e aspro dibattito svoltosi su riviste, giornali, pamphlet, libri. È proprio all'interno di queste pubblicazioni che rinveniamo le prime ricorrenze del termine utopia, declinato con l'accezione di 'impossibile', 'chimerico', 'sogno irrealizzabile' tanto da parte assimilazionista, quanto da parte sionista. È necessario esaminare, almeno in parte, tale dibattito, in quanto la ricezione sionista delle utopie di Sion è strettamente intrecciata all'evoluzione del rapporto tra sionismo e utopia.

I primi sionisti si dimostrarono ostili verso il pensiero utopico e le sue narrazioni, nel

15 O. BAISEZ, *Architectes de Sion. La conception par les sionistes allemands de la colonisation juive en Palestine (1896-1919)*, Hermann, Paris, 2015, p. 59.

16 H. ARENDT, *Ripensare il sionismo*, in EAD., *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 89.

timore che il loro progetto politico fosse etichettato come poco credibile e concreto. L'esempio più noto di simili preoccupazioni è quello del fondatore Theodor Herzl, il quale nella prefazione di *Der Judenstaat* (1896) rigettò qualsivoglia sospetto di utopismo, connesso al piano di fondare uno stato ebraico¹⁷. Secondo Herzl, non ci sarebbe stato nulla di male nell'aver scritto «un'utopia filantropica», ma questo non era il suo caso: *Der Judenstaat* non era un romanzo, né una piacevole utopia, «come quelle prodottesi spesso avanti e dopo Tommaso Moro»¹⁸. La distinzione che Herzl poneva, chiamando in causa il romanzo utopico *Freiland. Ein soziales Zukunftsbild* (1890) di Theodor Hertzka (1845–1924), era esattamente quella tra l'utopia come genere letterario e un progetto politico nuovo e rivoluzionario. In tal senso, Herzl riteneva *Freiland* un libro senz'altro interessante, ma le cui proposte difficilmente potevano essere prese in seria considerazione sul piano politico, trattandosi di «un complicato macchinario con molti denti e molte ruote» che entravano uno nell'altro, senza però riuscire a dimostrare come tutto ciò potesse «essere messo in movimento»¹⁹.

Hertzka era un economista e giornalista austro-ungarico, collega di Herzl presso la sezione economica della *Neue Freie Press* di Vienna. Il suo romanzo presentava la descrizione di una società utopica, fondata in Kenya, in cui era stato possibile realizzare una condizione di giustizia economica, garantendo la perfetta libertà dell'individuo e l'istituzione di un ordine sociale libero. Di ispirazione socialista, l'impianto di fondo era costituito da alcuni semplici pilastri, come la piena autogestione delle attività produttive da parte dei lavoratori, la loro libera scelta del posto di lavoro, la massima trasparenza e libertà del mercato²⁰. Lungi dall'apparire poco concreto, il romanzo di Hertzka ebbe un notevole successo sia di lettori che di sostenitori, al punto che si avviarono alcune associazioni ispirate al romanzo e si misero su carta diversi progetti, come ad esempio la *Obstbaugenossenschaft Eden* del 1893²¹. Una così favorevole ricezione del testo fa intuire che in realtà la critica di Herzl a *Freiland* fosse più profonda di quanto egli stesso non ammettesse. Essa non riguardava infatti la tipologia dell'opera, secondo cui *Freiland* era

17 T. HERZL, *Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, Carabba, Lanciano, 1918, p. 13.

18 *Ibid.*

19 *Ivi*, p. 14.

20 M. FERRERO, *L'economia utopistica di Theodor Hertzka e il problema della giustizia dei sistemi economici*, «Rivista Internazionale di Scienze Sociali», n. 2/3 (1983), pp. 251-95. Il successo del romanzo fu tale che Hertzka venne accostato allo statunitense Edward Bellamy, il quale due anni prima aveva fatto uscire il romanzo utopico di ispirazione socialista, *Looking Backward 2000-1887* (1888). Tale accostamento con lo scrittore statunitense valse a Hertzka l'appellativo di «Bellamy austriaco».

21 Nello stesso anno uscì il seguito dell'utopia socialista dell'autore, *Eine Reise nach Freiland* (Leipzig, 1893), dove ci si proponeva di esplorare diversi aspetti dell'utopia, soprattutto riguardo economia e diritto.

semplicemente un'utopia, perché fondata su dei principi socialmente ed economicamente irrealizzabili. L'inattuabilità del modello di Hertzka dalla prospettiva conservatrice di Herzl sembra risiedere piuttosto nelle premesse ideologiche di stampo socialista dell'opera. Tuttavia, al di là delle sottese motivazioni di Herzl, la sua critica a Hertzka è esemplificativa dell'uso del termine utopia da parte del fondatore del sionismo, il quale condivideva la comune accezione di 'impossibile', 'chimerico', 'irrealizzabile', diffusa nei dibattiti politici dall'epoca. Perciò, volle distanziarsene.

Tuttavia, il progetto sionista conservava nel suo fine ultimo una forte valenza utopica, quella di rifondare Sion, fatto che venne riconosciuto e criticato fin da subito dai suoi oppositori. Nel 1899 un piccolo opuscolo scritto in russo e intitolato *L'utopia sionista* di un certo H. Kogan fu pubblicato a Odessa. L'autore era apertamente contrario all'idea di esclusivismo nazionalistico che il movimento sionista ai suoi occhi proponeva, manifestando chiare posizioni illuministiche e cosmopolite. Kogan riconosceva il problema posto dalla risposta cosmopolita avanzata dalla Haskalah, ovvero il rischio di un'omogeneizzazione culturale e sociale che avrebbe potuto compromettere il carattere etnico-nazionale degli ebrei, cioè il loro particolarismo. Ma, a detta dell'autore, questo era un falso problema, in quanto il cosmopolitismo non annichiliva affatto il carattere nazionalistico delle differenti popolazioni. Semmai lo completava, creando un principio universale superiore e unico, in cui le varie particolarità nazionali sarebbero potute coesistere assieme, le une accanto alle altre²². Il sionismo, invece, proseguiva Kogan, fondava tutto il suo discorso sull'idea di separazione tra le differenti nazionalità, secondo cui ciascun popolo avrebbe dovuto costituire una nazione a se stante e un suo nazionalismo. Sulla scia di un simile esclusivismo, intellettuali ebrei, definiti da Kogan «intellettuali insignificanti», avevano attribuito le proprie opinioni e i propri ideali soggettivi a tutti gli ebrei, senza che vi fosse alcun fondamento a tale opinione²³. Simili intellettuali volevano dimostrare che tutti gli ebrei aspirassero a ritornare a Sion, giustificando questa asserzione tramite il richiamo alla nota preghiera di Pesaq (la Pasqua ebraica) e al suo augurio di ritrovarsi il prossimo anno a festeggiare la ricorrenza a Gerusalemme. Tutto ciò, chiosava l'autore, era ridicolo e totalmente disgiunto dalla realtà²⁴. Gli ebrei non erano affatto interessati a queste utopiche teorie sioniste. Essi erano semmai preoccupati per il soddisfacimento dei propri bisogni materiali. A seguito dei pogrom del 1881, soltanto pochi «giovani idealisti» emigrarono in

22 H. KOGAN, Сионистская утопия, [L'utopia sionista], tip. Shapiro, Odessa, 1899, p. 7.

23 Ivi, p. 15.

24 Ivi, p. 16.

Palestina. Gli altri si volsero verso l'ovest, emigrando in America²⁵.

L'opuscolo di Kogan si presenta, dunque, come un'analisi della situazione ebraica piuttosto lucida, specialmente per l'epoca in cui venne svolta. Il sionismo politico, scriveva ancora, voleva assicurare al popolo ebraico l'indipendenza politica in Palestina, parte dell'Impero ottomano, comprando con i soldi il territorio. La risposta ottomana era stata quella di limitare i diritti degli ebrei in Turchia²⁶. Inoltre, l'elemento europeo in tali territori del Medio Oriente era pressoché insignificante, dal momento che la maggioranza di popolazione araba riconosceva il potere e l'autorità del Sultano. Come i sionisti potessero solo pensare di insediarsi in Palestina, a fronte di un simile contesto socio-politico era per l'autore pressoché inspiegabile e miope. Come, inoltre, ebrei ed arabi avrebbero potuto andare d'accordo tra loro, si chiedeva Kogan con una certa perspicacia?²⁷. Tutte queste considerazioni contribuivano a determinare per l'autore il carattere utopico dell'impresa sionista, che egli giudicava una reazione dell'epoca di fronte all'antisemitismo da parte di alcuni intellettuali ebrei, definiti come dei «poveracci», degli «utopisti», dei «giovani idealisti» del tutto digiuni di ebraismo e con un'errata percezione del processo storico in atto. Le posizioni del russo Kogan riassumono molto bene il tono e i contenuti delle critiche rivolte ai sionisti da parte degli assimilazionisti, senza che vi sia una diversità di giudizio influenzata dal differente contesto geografico. Posizioni simili si ritrovarono, ad esempio, in un articolo in ungherese di Mezei Erno, *A cionismus mint nemzeti eszme* [Il sionismo come idea nazionale] (1903), pubblicato sul giornale «Egyenlőség» [Eguaglianza], rivolto alle comunità ebraiche di Ungheria e di chiare posizioni assimilazioniste²⁸. Anche in questo caso, il sionismo era etichettato come un «sogno favoloso», un movimento alla ricerca della «salvezza messianica»²⁹.

In risposta a tali capillari critiche di utopismo la stampa sionista ribadì più volte il discorso iniziale di Herzl, come, ad esempio, fece Fabius Schach (1868-1930) in *Ein notwendiges soziales Hilfswerk* (giugno 1903), pubblicato su «Ost und West», in cui egli sosteneva che il progetto sionista di colonizzare la Palestina non era affatto un'utopia, ma «un'idea pratica e facilmente realizzabile»³⁰. Un'interessante riflessione sul ruolo giocato

25 Ivi, p. 17.

26 Ivi, p. 23.

27 Ivi, p. 29.

28 M. ERNO, *A cionismus mint nemzeti eszme* [Il sionismo come idea nazionale], «Egyenlőség» 1 marzo 1903, pp. 17-9 [ungherese].

29 Ivi, p. 17.

30 F. SCHACH, *Ein notwendiges soziales Hilfswerk*, «Ost und West: illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum» H. 6 (1903), p. 426. Fabius Schach fu tra i primi fondatori della federazione sionista tedesca,

dall'utopia nel sionismo, scevra da una presa di posizione meramente ideologica, è presente nell'articolo *Eine Erinnerung an Dr. Herzl* (agosto 1904), uscito anch'esso su «Ost und West», nel numero dedicato alla figura di Herzl a seguito della sua recente scomparsa³¹. L'articolo riporta soltanto la lettera C. come firma. Tuttavia, sappiamo da quanto scriveva l'autore nel testo in questione che egli era in rapporto con Moritz Güdemann (1835-1918), il rabbino capo di Vienna, il quale a sua volta per un certo periodo era stato in contatto con Herzl e, interessato alle sue proposte politiche, lo aveva aiutato a muoversi negli ambienti dell'ebraismo francese, mettendolo in contatto con personaggi come Max Nordau, Zadoch-Kahn, il rabbino di Parigi, e Narcisse Leven, segretario generale dell'Alliance Israélite Universelle³². Güdemann lesse la prima bozza di *Der Judenstaat* e decise di interpellare l'autore dell'articolo in questione, chiedendogli un parere sul testo di Herzl. *Eine Erinnerung an Dr. Herzl* narra proprio della lettura del manoscritto di Herzl, non ancora pubblicato. L'impressione provata dall'autore a una prima lettura fu quella di trovarsi di fronte a «qualcosa di fantastico»³³, ammettendo che il testo non lo aveva affatto convinto, pur avendo anch'egli già abbracciato l'ideale nazionale-ebraico grazie al giornale di Birnbaum. Secondo quanto scrive David Golinkin, Güdemann fece pervenire il manoscritto di Herzl a un certo Heinrich Meyer-Cohen, un ebreo filantropo di Berlino, il quale definì l'intero piano come un'utopia della fantasia³⁴. Confrontando l'informazione fornita da Golinkin con quelle presenti nell'articolo in questione, è plausibile ipotizzare che l'autore dell'articolo fosse proprio Heinrich Meyer-Cohen.

Pur ribadendo nel corso del suo scritto dedicato a Herzl che *Der Judenstaat* gli era parso il prodotto di un poeta e che anche successivamente gli era rimasta l'impressione iniziale di trovarsi di fronte a un'utopia, col passare del tempo, il diffondersi dell'opera e la fondazione del movimento sionista fecero in parte ricredere il nostro autore sul suo giudizio iniziale: senza misconoscere la dimensione utopica del testo di Herzl, egli si interrogò su come intendere l'utopismo presente nel progetto di ritornare a Sion. Pervenne così a una significativa conclusione: per quanto il progetto sionista, al pari di altri progetti politici rivoluzionari, potesse apparire utopico e irrealizzabile, il carattere negativo dell'utopia non

assieme a Max Bodenheimer (1865-1940) e David Wolffsohn (1856-1914).

31 C., *Ein Erinnerung an Dr. Herzl*, «Ost und West: illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum» H. 8/9 (1904), p. 536.

32 Per informazioni su Güdemann vedi: I. SCHORSCH, *Moritz Güdemann: Rabbi, Historian and Apologist*, «The Leo Baeck Institute Year Book» n. 1 (1966), pp. 42-66. Poco più tardi lo stesso Güdemann prese le distanze da Herzl e dal sionismo, nonostante fosse stato per Herzl un buon intermediario.

33 C., *Ein Erinnerung an Dr. Herzl*, p. 536.

34 D. GOLINKIN, *Moses and Herzl*, «Conservative Judaism» n. 1 (1994), pp. 39-49.

reggeva il confronto con il corrispettivo carattere positivo della dimensione utopica. Essendo indirizzata verso la realizzazione di un ideale positivo, scriveva l'autore, l'utopia smuoveva speranze e sentimenti di gran lunga più forti e incisivi di qualsiasi critica meramente negativa di irrealizzabilità storica. In tal senso, l'utopia era per l'autore «il miglior mezzo per scuotere le masse dalla loro indifferenza»³⁵. Questa capacità e questa forza dell'utopia erano dunque ciò che avrebbe permesso all'idea di tradursi in azione, motivo per cui *Der Judenstaat*, pur sembrando un'utopia, era già qualcosa di più, era cioè già azione politica, in quanto contribuiva a ridestare il sentimento di rispetto presso gli ebrei³⁶. Pur riconoscendo così all'utopia di appartenere ancora a una dimensione pre-politica, l'autore dell'articolo individuava in tale dimensione il punto di innesco di qualsivoglia progettualità rivoluzionaria, in grado cioè di fornire quella necessaria spinta all'azione, senza la quale non si avvierebbe alcun processo di cambiamento storico-sociale.

Una simile intuizione precorse in un certo senso i tempi, cogliendo insieme il carattere utopico e ideologico sul quale il sionismo si istituì. In base all'evoluzione del movimento sionista e al raggiungimento dei suoi obiettivi politici il termine utopia oscillò sempre tra questi due poli: da un lato, specialmente all'inizio, la stampa e i dirigenti sionisti rigettarono la dimensione utopica al fine di ottenere un riconoscimento politico istituzionale del movimento; dall'altro se ne esaltò il carattere utopico e rivoluzionario, soprattutto a seguito dei riconoscimenti internazionali ottenuti. Non è casuale che i due momenti di svolta nell'atteggiamento sionista verso l'utopia coincisero con i due importanti riconoscimenti internazionali che il movimento riuscì ad assicurarsi, ovvero la dichiarazione di Balfour (1917) e la risoluzione Onu sulla spartizione della Palestina (1947). Soprattutto in coincidenza con tali eventi storici significativi, l'intelligenza sionista smise di rigettare l'utopia, per iniziare a riconoscerla come motore vitale dell'intero movimento politico.

3. DAL RIFIUTO AL RICONOSCIMENTO DELL'UTOPIA SIONISTA

Prima però di ottenere tali riconoscimenti il dibattito si presentò più o meno altalenante tra le accuse di utopismo da parte dei critici al movimento e una difesa di campo da parte sionista,

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ciò che scriveva l'autore dell'articolo sul rapporto tra utopia e politica non è molto diverso da quanto sostenne il teologo protestante Paul Tillich, riflettendo sulla forza e la persistenza della trascendenza all'interno della dimensione utopica: «la forza di un movimento, specialmente utopico, dipende dalla sua capacità di esigere una fede incondizionata», in assenza della quale non può esserci alcuna attualizzazione politica sul piano della storia (P. TILlich, *Critique and Justification of Utopia*, in F.E. MANUEL, *Utopias and utopian thought*, Beacon Press, Boston, 1971, p. 306).

impegnata a sottolineare la concretezza della loro politica. Ricordiamo ancora che nell'esprimere il suo dissenso verso il sionismo l'editore sefardita David Fresco pubblicò tra i vari articoli su «El Tiempo» un testo intitolato *Il sionismo è un'utopia* (1909), in cui si propose di dimostrare che «il progetto politico di voler creare in Palestina uno stato ebraico» era «per molteplici ragioni una pura utopia»³⁷. Fresco si richiamava agli eventi che avevano portato le popolazioni balcaniche della Romania, della Bulgaria, della Serbia a riconquistare la propria indipendenza politica dall'Impero ottomano. Tra questi esempi e il caso ebraico esisteva però un forte discrimine, avvertiva subito Fresco: queste popolazioni non avevano mai vissuto disperse nel mondo per diciotto secoli, e, pur avendo perso la loro indipendenza, erano rimaste nello stesso luogo, conservando così le proprie tradizioni, la propria lingua, i propri costumi³⁸. Per gli ebrei la situazione era molto differente, dal momento che non vi erano tali pre-condizioni unificanti: vissuti per secoli in territori diversi, sotto l'influsso di culture diverse e parlando lingue diverse, gli ebrei non possedevano alcuna caratteristica di comunanza nazionale. Inoltre, l'idea stessa di una migrazione ebraica di massa verso la Palestina sembrava a Fresco irrealistica, in quanto le condizioni di sviluppo economico e sociale della Palestina erano ben lontane dall'esercitare qualsivoglia capacità attrattiva, come invece stava avvenendo con l'America³⁹. Infine, per quanto liberale e tollerante potesse essere l'Impero ottomano, a detta dell'autore, sarebbe «una follia» credere che tutti gli altri abitanti del paese, turchi, arabi, greci, armeni e gli stessi israeliti da tempo ivi residenti, avessero tollerato che degli stranieri fossero giunti «nel paese con la pretesa di vivere a parte, di costituire un centro indipendente con una forza politica distinta da quella dell'Impero ottomano» e, per giunta, avessero voluto conservare «una lingua a parte e una cultura completamente differente»⁴⁰.

Le argomentazioni di Fresco erano ricorrenti nei discorsi degli oppositori al sionismo. A queste critiche i sionisti puntualmente controbattevano, rovesciando le accuse e tacciando i loro detrattori di ideologismo assimilazionista. In siffatto panorama, un importante riconoscimento della dimensione utopica interna al movimento sionista fu promosso niente meno che da Chaim Weizmann (1874-1952) nel corso di una conferenza sull'avvenire del sionismo, tenutasi a Parigi presso il *Comité centrale de Paris* nell'estate del 1912⁴¹.

37 D. FRESCO, *Le Sionisme est une utopie*, in *Le Sionisme*, Imprimerie «Fresco», Costantinople, 1909, p. 42.

38 Ivi, p. 43.

39 Ivi, p. 47.

40 Ivi, pp. 48-9.

41 Una sintesi della conferenza di Weizmann è presente su «L'écho sioniste». Vedi: *Sionisme*, «L'écho sioniste» 12 juillet 1912, p. 151.

Tracciando rapidamente la cronologia del sionismo fin dalle sue origini, Weizmann riconosceva che «il primo periodo del movimento» fu contraddistinto da «un'esaltazione degli spiriti», anziché da una visione chiara e pratica degli obiettivi da perseguire. Questo aveva contribuito a presentare il sionismo come qualcosa di utopico ed, in effetti, tutto il movimento agli inizi era stato «fatalmente affetto dai modi dell'utopia»⁴². Weizmann sostenne in tal sede che «la concezione primitiva del sionismo» era stata una concezione «chimerica» e che non bisognava più «richiamarsi a queste false speranze». Bisognava ricercare invece la salvezza con le proprie forze, mirando alla colonizzazione della Palestina e sponsorizzando la causa sionista tra gli ebrei europei, creando, tramite la propaganda politica, dei legami reali, delle relazioni di interesse tra essi e la Palestina⁴³. Queste, del resto, furono le basi a partire dalle quali Weizmann condusse la sua politica diplomatica in Inghilterra durante gli anni della Prima guerra mondiale. Egli, come abbiamo visto, fu una figura centrale nel processo di istituzionalizzazione del movimento che ebbe come punto di arrivo la sacralizzazione di Sion e il primo decisivo riconoscimento internazionale da parte inglese con la dichiarazione di Balfour. Pertanto, non sorprende affatto lo scarto, volutamente introdotto da Weizmann, tra una fase iniziale del sionismo – che in quanto tale poteva essere definita vaga e utopica – e un momento di istituzionalizzazione del movimento politico.

Siffatto processo ebbe tuttavia i suoi tempi. Almeno fino allo scoppio della Prima guerra mondiale, la federazione sionista tedesca rimase molto forte, contando migliaia di iscritti presso le sue sedi. Pertanto non deve sorprendere di trovarsi di fronte a un vivace dibattito negli ambienti tedeschi proprio alla vigilia della guerra. Nell'articolo *Utopien* del 16 gennaio 1914, apparso su «Die Welt» e firmato soltanto con due iniziali, K. B., l'autore prendeva nuovamente le difese del sionismo dalle accuse di utopismo e astrattismo politico⁴⁴. L'utopia era infatti un «sistema rigido in confronto alla concretezza della sua vitale realizzazione»⁴⁵. Il contrasto concettuale attorno a cui gravitava tutte le critiche rivolte al sionismo ruotava sostanzialmente tra due poli: utopia e realizzazione. «Trovar rimedio alla povertà nel mondo, ad esempio, fu da sempre un *ideale* utopico», sosteneva l'autore. Allo stesso modo erano utopiche le teorie dell'assimilazione, sosteneva l'autore, secondo cui anche il sionismo

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*

44 Secondo Baisez l'autore dell'articolo è il giurista tedesco Kurt Blumenfeld (1884-1963), segretario generale dell'Organizzazione mondiale sionista (WZO) tra il 1911 e il 1914. Vedi: BAISEZ, *Architectes de Sion*, p. 65.

45 K. B., *Utopien*, «Die Welt», H. 3 (1914), p. 53.

rischiava di incorrere in simili derive fantastiche. C'era un solo modo per evitare l'utopia: non rincorrere i chimerici regni messianici e adoperarsi piuttosto per fini ben più concreti e più idonei all'inizio di un nuovo periodo nella vita del popolo ebraico.

Passando dall'altro fronte, nel febbraio dello stesso anno fu pubblicato un libro significativo, che tempestivamente si inserì in questo dibattito. Trattasi di *Die zionistische Utopie* (1914), pubblicato a Monaco e scritto da Karl Landauer (1887-1945) e Herbert Weil (1890-1965). Karl Landauer, originario di una famiglia ebraica dell'alta borghesia di Monaco e morto di inedia nel campo di concentramento di Begen-Belsen poco prima della liberazione⁴⁶, fu uno psicoanalista, allievo di Sigmund Freud, amico di Sandor Ferenczi e Georg Groddreck e medico del filosofo e sociologo tedesco Max Horkheimer. Nel 1926 fu il fondatore del primo istituto di psicoanalisi a Francoforte, città in cui si era trasferito, una volta terminati gli studi medici a Vienna. Come scrisse in proposito Walter Laqueur, Landauer e Weil rappresentarono nel panorama tedesco dell'epoca due voci critiche e ben informate sul sionismo⁴⁷. Ciò che gli autori definirono utopico nel loro testo non fu tanto il progetto sionista in sé di fondare uno stato ebraico, quanto piuttosto il tentativo di poter preservare l'ebraismo europeo dall'inevitabile processo di assimilazione. Tale processo si sarebbe comunque compiuto agli occhi dei due autori, nonostante si fosse fondato uno Stato ebraico secondo le intenzioni di Herzl. Attraverso tale critica Landauer e Weil toccarono un punto centrale dell'intera questione ebraica in relazione alla nascita del sionismo. Una questione che riguardava innanzitutto l'incidenza della secolarizzazione nel mondo ebraico, determinatasi a partire dall'emancipazione civile degli ebrei nelle società europee occidentali. Scrivevano infatti gli autori che «la propaganda sionista» si era schierata «contro il necessario processo storico di assimilazione», senza rendersi conto di non poter arrestare un simile processo, proprio in quanto storico⁴⁸. In linea con tale discorso, il sionismo si era inoltre imbattuto in un'altra illusione: quella di poter contrastare l'antisemitismo con la creazione di uno stato ebraico e di un movimento politico. In tal senso, Landauer e Weil dimostrarono di considerare il sionismo come una reazione ebraica a due processi storico-sociali in atto, uno interno e uno esterno all'ebraismo: ovvero assimilazione e

46 Cacciato dalla Germania hitleriana nel 1933, si rifugiò nei Paesi Bassi, dove tentò di riprendere le sue attività lavorative, nonostante le notevoli difficoltà amministrative e le ostilità in cui incorse. Nel 1943 venne catturato nel corso di una retata e condotto nel campo di Bergen-Belsen, dove morì nel 1945.

47 W. LAQUEUR, *Zionism and its Liberal Critics 1896-1948*, «Journal of Contemporary History», n. 4 (1971), p. 162.

48 K. LANDAUER, H. WEIL, *Die zionistische Utopie*, Hugo Schmidt, München, 1914, p. 72.

antisemitismo⁴⁹. Una simile analisi si presenta molto lucida per i tempi in cui venne avanzata, tuttavia non è esente da una certa concezione ideologica di fondo. L'assimilazione non può essere infatti considerata un processo storico e dunque un evento inarrestabile, come vollero far credere Landauer e Weil. Essa fu semmai una risposta ebraica a fronte della secolarizzazione che nel corso dell'Ottocento iniziò a interessare sempre più il mondo ebraico e i suoi pensatori. In tal senso, i sionisti non vollero tanto arrestare il processo di assimilazione, secondo la critica dei due autori, quanto piuttosto fornire un argine alla secolarizzazione che metteva in forte discussione l'identità ebraica, strettamente connessa con la sua tradizione religiosa, forgiando una nuova e secolare identità ebraica su base nazionale⁵⁰.

Leggendo l'ultima parte dell'opera, il cui paragrafo è intitolato *Zionismus als Utopie*, sorge sempre più forte il sospetto che gli autori abbiano sostituito nel loro discorso il processo di assimilazione a quello della secolarizzazione, senza accorgersene. Secondo Landauer e Weil, «spesso l'accusa di utopia» si eraalzata «nel tempo contro grandi pensieri», i quali, introducendo un elemento di rottura e di discontinuità, erano sempre apparsi ai loro detrattori come idee impossibili, così, almeno, «fino al loro realizzarsi»⁵¹. Tuttavia, a detta degli autori, il sionismo non era un'utopia, soltanto perché prima di allora «non c'era stato ancora nulla di simile»⁵². L'utopismo sionista consisteva piuttosto nel credere di poter proteggere gli ebrei dell'Europa occidentale dal processo di assimilazione in atto, semplicemente fornendo loro una nuova esistenza ebraica in Palestina⁵³. Una simile lettura introduceva uno scarto sostanziale e qualitativo rispetto alla precedenti critiche di utopismo, mosse al movimento, in quanto teso a realizzare un bel sogno o un progetto politico storicamente impossibile. Restano, tuttavia, diversi punti deboli nelle argomentazioni presenti nel volume: per quanto riguarda, ad esempio, l'antisemitismo europeo, esso venne minimizzato dagli autori, probabilmente in quanto rappresentava un evidente ostacolo all'opzione assimilazionista da loro patrocinata quale unica soluzione possibile alla questione ebraica in Occidente. Inoltre, per quel che concerne la questione

49 *Ibid.*

50 Ricordiamo quanto scrive Riccardo Calimani, «il sionismo non fu solo una reazione alle nuove tendenze antisemite della società europea, ma anche il superamento di antichi paradossi della coscienza ebraica: un nuovo modo di agire e reagire di fronte a condizioni storiche mutate, che prevedeva in sintonia con la nascita degli Stati nazionali in Europa, istanze di autodeterminazione e, pur in ritardo con le vicende europee, la realizzazione di uno Stato ebraico» (R. Calimani, *Storia del pregiudizio contro gli ebrei. Antigiudaismo, antisemitismo, antisionismo*, Mondadori, Milano, 2007, p. 159).

51 *Ivi*, p. 79.

52 *Ibid.*

53 LANDAUER, WEIL, *Die zionistische Utopie*, p. 80.

ebraica orientale, Landauer e Weil ammettevano di non avere ancora una valida soluzione da contrapporre a quella sionista.

Alle critiche rivolte al sionismo in quest'opera replicò poco dopo il medico amburghese William Unna (1883-1967) con un articolo pubblicato su «Die Welt» dal titolo *Die Zionistische Utopie. Eine Anti-Kritik* (1914)⁵⁴. L'anti-critica di Unna consistette in un vero e proprio rovesciamento delle accuse rivolte da Landauer e Weil al sionismo: l'unica utopia era infatti quella dell'assimilazione, in quanto si presentava come l'unica soluzione possibile alla questione ebraica, senza tuttavia esserlo affatto. Si trattava infatti di una falsa soluzione, a detta di Unna, in quanto rappresentava una sorta di «suicidio nazionale» [nationale Selbstmord]⁵⁵. A fronte di tale auto-eliminazione della componente nazionale da parte dell'assimilazione, l'ideologia sionista opponeva una forte spinta vitalistica che avrebbe ridato nuova energia all'ebraismo e al suo popolo. «La volontà di un popolo», scriveva Unna, non discendeva soltanto dal «suo pensiero razionale», ma proveniva sovente anche dalla «sua vita emotiva» [seinem Gemütsleben], da un «genuino sentire estetico [ein rein ästhetisches Empfinden] di orgoglio nazionale»⁵⁶. Il sionismo era tutto ciò: una «istintiva volontà» e un «sentimento di nostalgia [Sehnsucht] per la libertà e l'indipendenza», tanto antico quanto l'antica perdita della patria ebraica. In tal senso, scriveva Unna, erano gli assimilazionisti ad essere dei miopi utopisti, in quanto si rifiutavano di riconoscere il vitalismo, la dinamicità e le energie emozionali che alimentavano e smuovevano le masse ebraiche⁵⁷.

Se questo fu il tenore del dibattito fino allo scoppio della guerra, il primo riconoscimento internazionale, ottenuto dal sionismo con la Dichiarazione di Balfour (1917), unito al contestuale spostamento del quartiere generale dell'organizzazione sionista da Berlino a Londra, fu determinante nel cambio di atteggiamento dei sionisti verso l'utopia, la quale iniziò a essere adoperata in modo ideologico per esaltare i progressi fatti dal movimento. Forte di tale riconoscimento esterno, il sionismo poteva iniziare a definirsi un'utopia che si stava realizzando. L'articolo *Vers la réalisation d'une utopie* (1917) di Baruch Hagani (1885-1944), fedele discepolo di Max Nordau, è un esempio emblematico della riconversione operata sul termine utopia da parte dell'intelligenza sionista in relazione alla buona riuscita

54 W. UNNA, *Die Zionistische Utopie. Eine Anti-Kritik*, «Die Welt», H. 20 (1914), pp. 478-80.

55 Ivi, p. 479.

56 *Ibid.*

57 Come scrive Baisez, «la diffidenza nei confronti dell'utopia e il rifiuto di vederla applicata al sionismo» ruotavano dunque attorno «all'affermazione della vita, principio dinamico e fluido, irriducibile all'ordine fisso del sistema utopico» (BAISEZ, *Architectes de Sion*, p. 67).

delle strategie diplomatiche intessute negli ambienti politici inglesi del tempo. Nell'articolo Hagani considerava la Dichiarazione di Balfour come un «decisivo successo» ottenuto da Weizmann e da Sokolow⁵⁸. Se fino ad allora i molteplici avversari del movimento avevano criticato il sionismo, perché lo ritenevano essere un'utopia, paragonandolo a una «chimera», a una «fantasticheria archeologica», tale per cui non sarebbe mai potuto esser seriamente considerato dai governi europei, il riconoscimento ottenuto dal governo britannico sconfessava di netto tutti i detrattori del sionismo. Il movimento, proseguiva Hagani, aveva finalmente ricevuto una prima e importante legittimazione esterna al suo progetto politico, dimostrando così che «la chimera, il sogno, l'utopia sionista» erano ormai «in via di realizzazione»⁵⁹.

4. L'ISTITUIRSI DI UN CANONE: LE «UTOPIE SIONISTE»

Nel 1934 Nathan Michael Gelber (1891-1966) pubblicò sul quotidiano ungherese «Új Kelet» [Nuovo oriente], un articolo intitolato *Tre romanzi sullo stato ebraico*⁶⁰, che rappresenta finora il primo testo in cui si è individuato un nucleo originario di utopie di Sion – nello specifico tre romanzi –, i quali rientrarono successivamente nel corpus delle «utopie sioniste», individuato da Kressel. Gelber era un pensatore e un leader sionista di origini galiziane, nato a Lemberg da una famiglia ortodossa e poi spostatosi a Berlino e a Vienna, dove aveva studiato filosofia, laureandosi nel 1916 con una tesi su *Die Juden und die polnische Nationalbewegung in den Jahren 1860-1864*. Impegnato fin da giovane nel movimento sionista, dapprima ricoprì il posto di segretario generale per la Galizia orientale nel Consiglio nazionale ebraico, il *Va'ad Le'ummi* di Vienna, fondato nel 1920, poi divenne primo segretario dell'Organizzazione sionista austriaca (1921-1930) e direttore del *Keren Hayesod* di Vienna (1924-31)⁶¹. Infine, nel 1934 Gelber decise di emigrare in Palestina, proseguendo il suo lavoro e il suo impegno politico presso l'ufficio centrale di Gerusalemme del *Keren Hayesod*, di cui fu poi il direttore tra il 1940 e il 1954. Conoscitore di numerose lingue, Gelber scrisse libri, articoli e saggi in tedesco, ebraico, yiddish e polacco e collaborò allo *Jüdische Lexicon* e all'*Encyclopedia Judaica*. La sua grande erudizione e conoscenza di numerosi testi e autori pressoché sconosciuti contribuì notevolmente allo studio della storia

58 B. HAGANI, *Vers la réalisation d'un utopie*, «La renaissance du peuple juif» 15 décembre 1917.

59 *Ibid.*

60 N.M. GELBER, *Három zsidó állam-regény* [Tre romanzi sullo stato ebraico], «Új Kelet» 18 marzo 1934 [ungherese].

61 *Keren Hayesod* era l'organizzazione ufficiale per la raccolta di fondi da destinarsi al rientro in Palestina degli ebrei, istituita a seguito della conferenza mondiale sionista di Londra nell'estate del 1920.

del sionismo, delle sue origini, oltre che alla conoscenza della storia della Galizia, sua regione di origine, unendo lo studio storico-critico con la sua passione politica. Basti solo pensare al suo interessamento per il misterioso opuscolo viennese *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage* (1877), trovato da Gelber negli archivi di Vienna mentre stava lavorando al testo sulla questione ebraica durante il congresso di Berlino del 1878 e di cui curò l'edizione in ebraico nel 1946⁶². Un testo poco studiato e noto solo agli addetti ai lavori, di cui però non sarebbe probabilmente rimasta memoria senza che vi fosse stato l'interessamento e lo studio di Gelber. Un discorso analogo vale per le utopie di Sion. Per quanto autori come Gelber, Kressel e Sandler interpretarono questa produzione letteraria misconosciuta attraverso un'ottica sionista, il loro lavoro, la loro erudizione, per quanto alimentata da evidenti convinzioni politiche, salvò questi scritti dall'oblio.

Pienamente addentro alle questioni politiche sioniste e condividendone l'ideologia, Gelber aderì alla linea interpretativa, già promossa da autori come Grünberg, Klausner e Slouschz, fondata sulla stretta interdipendenza tra letteratura e politica, figlia di un certo retaggio del processo di emancipazione. Anche secondo Gelber la letteratura ebraica aveva anticipato e promosso l'avvento della politica sionista. *Tre romanzi sullo stato ebraico* si apre esattamente ricollegandosi a questo pensiero. L'autore sosteneva infatti che la letteratura, riflettendo da sempre idee e aspirazioni di singoli individui, aveva favorito la concentrazione di idee in correnti e movimenti di pensiero tali da permettere ai singoli di riunirsi in un gruppo sociale. Questo, per Gelber, era stato il debito contratto dal sionismo nei confronti della letteratura, in cui si espresse l'idea di uno stato ebraico, attraverso utopiche descrizioni di un futuro ritorno del suo popolo in Palestina. Il discorso di Gelber era finalizzato a introdurre tre romanzi ebraici che avevano racchiuso nelle loro narrazioni l'idea di ritorno a Sion e di fondazione di uno stato ebraico, un'idea che divenne poi l'obiettivo politico centrale per il movimento sionista. C'era dunque un cortocircuito, colto e sfruttato da Gelber, tra alcune narrazioni utopiche ebraiche sul finire del secolo e il nascente progetto politico sionista. I tre romanzi di cui l'autore parlò nel suo articolo erano citati senza seguire un ordine cronologico, iniziando così con *Il regno di Giudea nell'anno 6000 (2240)* di Osterberg, per passare poi a *Viaggio nella terra di Israele nell'anno 5800 (2040 dell'era cristiana)* di Levinsky e *Vecchia nuova terra* di Herzl. Dobbiamo a questo punto ricordare che precedente all'articolo di Gelber, nel 1910 sul giornale «Ha-Shiloach» era uscito un

62 Vedi: M. STANISLAWSKI, *For whom di I toil? Judah Leib Gordon and the Crisis Russian Jewry*, Oxford University Press, New York Oxford, 1988, p. 240, n. 41.

articolo di Moses Kleinman (1870-1948), intitolato *Due utopie*, in cui Kleinman, amico di Levinsky, vicino ai circoli degli Amanti di Sion e traduttore di *Altneuland* di Herzl in yiddish, aveva confrontato le due utopie di Levinsky e di Herzl, sottolineando come l'una fosse il prodotto dello spirito ebraico orientale, mentre l'altra risentisse molto dell'influenza europea occidentale⁶³. Citiamo l'articolo di Kleinman per segnalare lo scarto avvenuto con il testo successivo di Gelber, il quale promosse un'operazione alquanto diversa dalla semplice comparazione tra due testi e tra due "sionismi" proposta da Kleinman. Gelber individuò infatti un originario gruppo di utopie, accomunate tra loro pur presentando alcune differenze. Ciascun testo, scriveva infatti l'autore, conteneva in sé diverse idee e suggestioni che col tempo sarebbero divenute patrimonio del sionismo politico, come, ad esempio, l'idea di colonizzazione della Palestina, presente nel romanzo di Osterberg. L'articolo di Gelber non dice molto più di questo. Tuttavia, rappresenta un passaggio importante, soprattutto se analizzato alla luce della successiva operazione compiuta dagli studiosi Kressel e Sandler, i quali fondarono il canone delle «utopie sioniste» a partire dagli stessi presupposti ideologici su cui Gelber basò il suo articolo. In tal senso, salvo ulteriori ritrovamenti, egli sembra essere stato il primo ad aver individuato un originario corpus testuale di utopie di Sion.

Bisogna tuttavia aspettare la fondazione dello stato di Israele, per avere una prima sistematizzazione organica delle utopie e la fondazione di un vero e proprio canone. Nel dicembre del 1946 con l'articolo *Un'utopia sionista sconosciuta*⁶⁴ sulle pagine del quotidiano «Davar» lo studioso Peretz Sandler aveva sponsorizzato il ritrovamento di una nuova utopia di Sion, quella di Edmund Eisler, a cui Sandler dedicò successivamente le sue ricerche confluite poi nella prefazione alla raccolta antologica del 1954. Questi furono anni decisivi sia per la storia del sionismo, che per la nascita di un interesse verso questa misconosciuta produzione utopica. Dopo la Dichiarazione di Balfour, infatti, la risoluzione Onu per la spartizione della Palestina del 1947 fu l'altro riconoscimento internazionale che il sionismo ottenne e che contribuì a determinare ulteriormente il cambio di atteggiamento nei confronti dell'utopia da parte dell'intelligenza sionista. Una volta fondato lo stato di Israele, non si temettero più le accuse di utopismo. Anzi si generalizzò quel fenomeno già emerso con l'articolo di Hagani: se la dichiarazione di Balfour aveva avviato un processo di realizzazione dell'utopia sionista, la risoluzione Onu e la costituzione dello stato di Israele rappresentarono

63 M. KLEINMAN, *Due utopie*, «Ha-Shiloach», vol. XXIII (1910), pp. 498-510. Vedi anche: G. KRESSEL, *Postfazione*, in *Hezionesi Medina*, p. 197 [ebraico]. Riguardo alla traduzione di Kleinman di *Altneuland*, vedi: T. HERZL, *Alt-Nayland*, Ferlag folksbilung, Krakoy, 1903 [yiddish].

64 P. SANDLER, *Un'utopia sionista sconosciuta: ai delegati dello "Stato ebraico" a Basilea*, «Davar», 27 dicembre 1946, p. 6 [ebraico].

nell'ottica sionista il concretizzarsi finale della loro utopia: dopo duemila anni di diaspora, Sion era stata di nuovo fondata. Contestuale al riconoscimento internazionale, l'uso della parola e del concetto di utopia subì una risemantizzazione all'interno del discorso sionista, rientrando in un processo di mitizzazione e di consolidamento del potere politico raggiunto. Le visioni chimeriche di fine Ottocento di isolati e sconosciuti sognatori, le innumerevoli descrizioni della Palestina, le speranze messianiche di sionisti e rabbini da elementi deboli e pericolosi per l'ideologia sionista si tradussero nel loro opposto, divenendo dei punti di forza su cui poter far leva. Ciò che era soltanto una visione utopica al tramonto di un secolo assurse dopo il 1948 a vero e proprio mito politico, legittimando il discorso di potere sionista e la sacralizzazione di Sion.

Fu all'interno di questo nuovo assetto istituzionale che prese vita il progetto di redazione della prima antologia di «utopie sioniste» in ebraico, anticipato dal reperimento della prima utopia di Sion, fatta da Sandler nel 1946 e dalla scoperta di Kressel dell'utopia di Jacques Bahar, pubblicizzata sempre sulle pagine di «Davar» nel luglio 1948⁶⁵. L'incontro tra Sandler e Kressel e i loro rispettivi ritrovamenti dettero vita così a *Lo stato visionario. Un'antologia di utopie sioniste* (1954). Niente più di un piccolo libro che si apre con una prefazione curata da Sandler e si chiude con un commento di Kressel. Riguardo ai curatori dell'antologia, trattasi di due personaggi di una certa importanza: Peretz Sandler (1903-1985) era uno studioso biblico, proveniente dalla Bielorussia. Dopo gli studi a Vilna e dopo alcuni anni di insegnamento in giro per diverse città polacche, nel 1931 si trasferì in Palestina, stabilendosi a Gerusalemme. Dal 1933 al 1942 Sandler studiò a Gerusalemme presso l'università ebraica e collaborò tra gli altri con Joseph Klausner, il quale, ricordiamo, era stato un amico intimo di Levinsky, uno dei primi e più noti utopisti inclusi nell'antologia in questione. Sandler si trasferì poi ad Haifa e infine a Tel Aviv, dove continuò a dare lezioni e a dedicarsi ai suoi studi biblici. Si interessò soprattutto alla figura di Moses Mendelssohn, pubblicando nel 1940 un lavoro pionieristico sulla sua nota traduzione tedesca della Bibbia ebraica⁶⁶. Dobbiamo ringraziare Sandler per la scoperta del testo di Edmund Eisler, la prima utopia di Sion (1885).

L'altro curatore del testo è Getzel Kressel (1911-1986), noto innanzitutto per essere stato il caporedattore dell'*Encyclopedia Judaica* per le sezioni relative al sionismo e alla storia dello Yishuv. Personaggio alquanto erudito, con molte caratteristiche simili a Gelber,

65 G. KRESSEL, "Il processo Dreyfus" nello stato ebraico (la storia dell'utopia sionista), «Davar», 27 luglio 1948, p. 2 [ebraico].

66 P. SANDLER, *Ha Biur le-Torah shel Moshe Mendelssohn ve-Siato*, Gerusalemme, 1940 [ebraico].

Kressel fu un appassionato bibliografo, un editore e uno scrupoloso studioso, proveniente anch'egli dalla Galizia orientale (Zablutow) e trasferitosi nel 1930 in Palestina. Tra il 1945 e il 1951 si dedicò all'attività editoriale presso il giornale «Davar», per poi fondare il *Genazim*, un istituto di raccolta dati sugli scrittori di origine ebraica, patrocinato dalla *Hebrew Writers Association in Israel*, che funse poi da archivio centrale per la conservazione delle opere letterarie in ebraico. Kressel lo diresse dal 1951 al 1960, periodo nel corso del quale poté approfondire lo studio della storia ebraica e dei suoi autori, raccogliendo numerosi documenti, manoscritti, opere ed epistolari. La sua erudizione, la sua curiosità e i suoi studi, al pari di Gelber, diedero un importante contributo per la conservazione della storia del sionismo e della moderna letteratura ebraica⁶⁷. Come esito delle sue numerose ricerche bibliografiche e del suo lavoro presso il *Genazim* si ebbe la pubblicazione dei due volumi sulla letteratura ebraica moderna, *Lexicon Ha-Sifrut Ha-Ivrit* [Lessico della letteratura ebraica moderna] (1965-67), che vinse il prestigioso premio Bialik e in cui Kressel raccolse le notizie bibliografiche di 3100 autori a partire dalla fine dell'Ottocento sino ai suoi giorni. Di fronte a siffatto impegno di raccolta e sistematizzazione delle fonti letterarie ebraiche, non sorprende dunque che si debbano proprio a Kressel tutte le voci sugli autori delle utopie di Sion presenti nell'*Encyclopedia Judaica*. Come ha segnalato Miriam Eliav-Feldon, in un articolo che analizzeremo a breve, Kressel fu il primo «studioso che rivolse la sua attenzione alle utopie sioniste come un gruppo»⁶⁸.

L'antologia si compone di quattro utopie: *Un'immagine futura* di Eisler, *Viaggio verso la terra di Israele* di Levinsky, *L'antigoismo a Sion* di Bahar e *Due visioni* di Fernhof. I testi di Levinsky e Fernhof non ebbero bisogno di traduzioni, in quanto erano stati originariamente redatti in ebraico dai loro autori, mentre il romanzo di Eisler, scritto in tedesco, e quello di Bahar, in francese, vennero per la prima volta tradotti in ebraico. Notiamo subito l'assenza di *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, l'utopia di Osterberg, cui Gelber dedicò un articolo già nel

67 Oltre alla nota biografica presente nell'*Encyclopedia Judaica*, abbiamo rinvenuto una descrizione molto più particolareggiata della vita del bibliografo Kressel redatta da un suo amico e stimatore, Jacob Kabakoff. Vedi: J. KABAKOFF, *Some notable bibliographers I have known*, «Judaica Librarianship» n. 1-2 (2002/03), pp. 67-75.

68 M. ELIAV-FELDON, 'If you will it, it is no Fairy Tale': *The First Jewish Utopias*, «The Jewish Journal of sociology» n. 2 (1983), p. 101. Dopo tale antologia, soltanto la studiosa israeliana Rachel Elboim-Dror proseguì sulla strada di Kressel, pubblicando a sua volta una nuova raccolta antologica, intitolata *Il domani di ieri* e uscita a Gerusalemme nel 1993. Un'operazione, come vedremo, che mantenne il debito nei confronti del lavoro di Kressel e così del suo presupposto ideologico di partenza – già presente in Gelber – derivante dalla sovrapposizione tra utopie letterarie e utopia politica. Del resto, fu esattamente questa sovrapposizione a permettere di riscoprire tali utopie e istituirne un corpus letterario. In tal senso, *Lo stato visionario* testimonia del completamento del processo di sacralizzazione di Sion e della nuova configurazione assunta dal sionismo in quanto ideologia di stato.

1934 e che venne inserita solo successivamente da Kressel nel corpus testuale delle utopie verso la fine degli anni Sessanta. L'interesse che portò Sandler e Kressel alla pubblicazione dell'antologia è dichiarato da entrambi nei loro testi che aprono e chiudono la raccolta. Per ambedue i curatori c'era un elemento di stringente attualità nel recupero e nella riscoperta di queste utopie, vista la recente fondazione dello stato di Israele. Siffatti romanzi e racconti del tutto dimenticati descrivevano «una visione dello stato ebraico a venire» che nei primi anni Cinquanta, con la nascita di Israele, era divenuta una realtà effettiva, «secondo l'immagine che gli era stata mostrata»⁶⁹, scriveva Sandler, citando un versetto biblico. Nella postfazione Kressel recupera lo stesso discorso sul rapporto tra visione e realtà, solo accennato da Sandler, e parla di questi romanzi come un momento di congiuntura, un tentativo «di gettare un ponte tra la realtà e l'immaginazione attraverso una maschera della fantasia»⁷⁰. Rispetto alla prefazione di Sandler, dedicata a un solo autore, il testo di Kressel presenta delle considerazioni generali sul genere utopico ebraico, per molti aspetti distinto dalle classiche utopie letterarie e un'analisi sulle singole utopie di Sion. Proprio in relazione all'intento ambizioso di Kressel, impegnato a forgiare un genere letterario utopico a se stante, possiamo individuare la sottesa ideologia sionista dello studioso, che invece non emerge molto nella prefazione di Sandler, più impegnato in una circoscritta operazione di ricostruzione storico-critica su Eisler e il suo romanzo.

Nella postfazione Kressel scrive che l'«unicità delle utopie sioniste» si fonda sulla loro capacità di combinare assieme visione e realtà, una capacità del tutto assente, invece, nel genere utopico europeo tradizionale, istituitosi a partire dall'opera di Thomas More. Fin dai suoi albori moderni, l'utopia si era, infatti, configurata come rappresentazione di un luogo ideale che non esiste (*ou-topos*) e, dunque, come variante immaginaria della realtà effettiva, come «un mondo incontaminato, senza alcuna connessione con il presente»⁷¹. Così la tradizionale utopia letteraria si distingueva nettamente dalla vita concreta, compensando le mancanze del presente «con una trama immaginaria che non aveva alcuna presa sulla realtà»⁷². Del resto, prosegue Kressel, erano gli stessi utopisti a confermare la voluta separazione tra immaginazione letteraria e realtà effettiva della vita, sostenendo che nelle loro utopie non vi fosse «alcun fondamento» e che esse fossero soltanto «un divertimento e

69 P. SANDLER, *Eisler e la sua visione*, in G. KRESSEL; P. SANDLER, *Hezionesi Medina*, p. 9. La citazione, non segnalata dall'autore, è tratta da *Numeri* 8, 4.

70 KRESSEL, *Postfazione*, p. 189.

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*

un'illusione della fantasia»⁷³. L'analisi di tutta questa produzione utopica conferma queste asserzioni, scrive l'autore, secondo il quale, nonostante in molte utopie fossero state formulate delle nobili idee, tuttavia esse non furono mai praticabili, proprio a causa del loro esser state pensate non in funzione della realtà, ma a partire da un distacco da essa⁷⁴. Tale discorso valeva tanto per il genere letterario, quanto per il pensiero utopico, il quale aveva prodotto in diversi periodi di tempo delle agitazioni sociali, rimanendo tuttavia «al di fuori della sfera degli avvenimenti pubblici»⁷⁵. Notiamo come già qui emerga una forzatura nell'analisi di Kressel, finalizzata alla distinzione da lui introdotta tra utopie europee e utopie sioniste, con l'evidente scopo di separare le utopie di Sion dal genere utopico tradizionale. Così, mentre la prima famiglia di utopie è caratterizzata da un netto distacco tra immaginazione e realtà, la seconda e nuova categoria, forgiata dall'autore, si contraddistingue per una sintesi tra le due dimensioni, una sintesi che rivela la sottesa visione politica dell'autore. La finalità del discorso di Kressel è dunque rintracciabile fin da subito nella descrizione che egli fornisce del genere utopico tradizionale, una descrizione funzionale a introdurre l'elemento di novità costituito dalle «utopie sioniste».

Diversamente dal genere utopico tradizionale, prosegue Kressel, le «utopie sioniste» assumono uno statuto speciale e a se stante. L'utopia europea di età moderna collocò il luogo felice (*eu-topos*) della società futura in un non-luogo (*ou-topos*). Al contrario, l'utopia sionista identificò il luogo felice con un luogo ben preciso: Eretz Israel, ossia la Palestina⁷⁶. Il ritorno a Sion rappresentò così un ritorno in un luogo geograficamente definito, in cui andava edificata una nuova società, per nuovi ebrei. Con tale formulazione Kressel dimostra di aver colto l'elemento decisivo e maggiormente problematico delle utopie di Sion, ovvero l'ambivalenza presente tanto nel significato etimologico dell'utopia, quanto nella valenza biblica del termine Sion. Se, però, nella moderna letteratura ebraica la secolarizzazione di Sion non alterò l'ambivalenza biblica originaria del termine, continuando così a rappresentare sia un luogo ideale, che un luogo effettivo e divenendo dunque il luogo utopico per eccellenza, con l'imporsi dell'ideologia sionista Sion subì una necessaria

73 Ivi, p. 190.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*

76 Come Scholem ricordava nella sua autobiografia, la ricerca di felicità fu l'accusa di Hermann Cohen ai sionisti, etichettati come dei «poveretti» che volevano soltanto essere felici. Vedi: G. SCHOLEM, *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Einaudi, Torino, 2004, p. 72. A tal proposito, si veda anche a quanto scriveva David Ben Gurion in una lettera alla moglie Paula nel 1918: «Non volevo darti un genere di felicità banale, mediocre, secolare. Ho preparato per te la grande e sacra gioia umana che si aggiunge attraverso sofferenza e dolore» (Cfr. Y. SLEZKINE, *Il secolo ebraico*, Neri Pozza, Milano, 2011).

semplificazione, divenendo innanzitutto un luogo geografico preciso da conquistare e in cui fondare un proprio stato. Consapevoli dell'ambivalenza semantica del termine Sion, i primi pensatori sionisti se ne avvalsero a loro vantaggio. Ricordiamo, infatti, il discorso di Ilia Grünberg sulla duplice valenza del termine: «in origine, la parola Sion indica qualcosa di superiore, brillante ed eccellente. Più tardi, essa diventa un nome proprio adoperato per una regione»⁷⁷. A differenza di Grünberg nel discorso di Kressel notiamo subito la scomparsa dell'ambivalenza semantica di entrambi i termini (utopia e Sion) e una corrispondente semplificazione che porta a identificare il luogo ideale e felice della società futura con lo stato di Israele da poco fondato. La semplificazione, figlia di un'avvenuta sacralizzazione di Sion, è così duplice, in quanto da un lato l'utopia sionista tratteggiata da Kressel perde l'accezione di *ou-topos*, conservando soltanto quella di *eu-topos*, dall'altro lato Sion indebolisce il suo significato trascendente e ideale in favore di una precisa collocazione geografica. Solo in virtù di tale semplificazione, prodotta dall'ideologia sionista nel corso degli anni e implicitamente sposata dall'autore, l'utopia di Sion può diventare un'utopia sionista, in cui il luogo felice immaginario dell'utopia si identifica con il luogo reale e concreto. La specificità di queste utopie ebraiche, colta da Kressel, si fonda dunque su tale identificazione che rappresenta il punto su cui si innesta l'interpretazione ideologica dei testi letterari.

Non stupisce, dunque, che in merito alle utopie sioniste Kressel scriva che l'eredità dell'utopia si possa incontrare proprio in questi testi con l'eredità del movimento nazionale sionista, creando quello «sfondo comune e generale tra utopia e realtà», in quanto «l'aspirazione del movimento nazionale si esprime nella forma di una desiderata e completa distanza dalla realtà comune»⁷⁸. La finalità del discorso dell'autore sembra essere piuttosto chiara: la voluta presa di distanza dalla realtà del tempo, fatta di costanti vessazioni antisemite, costituì quel minimo comune denominatore tra l'aspirazione utopico-letteraria e l'aspirazione politica a Sion. La fuga nell'immaginazione e nel sogno, presente ad esempio nel racconto di Fernhof, trovò un contraltare nelle prime rivendicazioni politiche che iniziarono a promuovere un effettivo ritorno a Sion. Nell'ottica di Kressel, dunque, il sogno di Sion determinò il risveglio sionista. In questo modo, le utopie vennero interpretate come un momento decisivo, in cui avvenne la convergenza tra visione e realtà, preclusa invece alle utopie tradizionali. Questa è per Kressel l'unicità delle utopie di Sion. A questo proposito

77 I. GRÜNBERG, *Le sionisme et les colonies juives en palestine*, in *Bibliothèque universelle et revue suisse*, Tome XVI, bureau de la bibliothèque universelle, Genève, 1899, p.72.

78 KRESSEL, *Postfazione*, p. 190.

dobbiamo aggiungere che una simile lettura non considera un elemento discriminante decisivo: mentre nel discorso letterario Sion rappresenta soprattutto un luogo ideale a cui tendere, verso cui fuggire e la dimensione concreta e reale svolge un ruolo meramente simbolico e di supporto narrativo, nel discorso politico sionista le priorità si rovesciano e Sion diventa innanzitutto una terra da conquistare, determinando così quel passaggio emblematico dall'amore di Sion al suo possesso.

In virtù di questa specifica articolazione tra visione e realtà, a detta di Kressel, il nome “utopia” non è del tutto appropriato «all'essenza dell'utopia sionista», in quanto con essa «si volle creare l'essere dal non essere»⁷⁹. Eppure, prosegue, «l'utopia sionista» andava inclusa nell'ambito delle utopie a causa del *Kefitzat ha-Derech*, ovvero dell'abbreviazione operata dagli utopisti del lungo processo di realizzazione dell'idea sionista. Il richiamo a tale concetto va brevemente spiegato. Trattasi di un'espressione di derivazione talmudica che indicava l'accorciarsi miracoloso della strada, del cammino intrapreso, come avvenne nel caso di Eliezer, il servo di Abramo, citato in Sanhedrin 95a, il quale impiegò soltanto un giorno per compiere a piedi un cammino di centinaia di chilometri. In quanto meritevole, il Signore era intervenuto, accorciandogli la strada. Tale concetto venne ripreso in epoca più tarda dal chassidismo, attraverso il quale probabilmente giunse alla letteratura ebraica moderna, venendo rielaborato, ad esempio, nel noto racconto *La storia della capra* (1921) di Shmuel Josef Agnon. Lungi dal voler connotare il concetto in termini politici come un salto rivoluzionario promosso dall'utopia sionista, Kressel utilizzò invece il termine per sottolineare la distanza tra utopia e politica, ovvero tra la descrizione immaginaria di uno stato già costituito e il processo politico di edificazione di tale stato. La *Kefitzat ha-Derech*, citata da Kressel, rappresenta dunque una forma di abbreviazione del tempo di costruzione politica, che necessita invece di uno sviluppo lento e graduale. Alla lentezza dei processi politici e istituzionali nel sionismo, prosegue l'autore, si contrappose dunque l'impazienza degli utopisti, i quali videro davanti ai loro occhi uno stato ebraico già formato. Del resto, se prendiamo il racconto di Agnon, *La storia della capra*, il ragazzo protagonista, nel seguire la sua capra, lasciandosi trascinare in un'oscura caverna, si ritrovava, dopo qualche ora o qualche giorno, in terra di Israele: «quando uscirono all'aperto il ragazzo vide alti monti e colline piene di frutti deliziosi. Dai monti sgorga una sorgente di acqua viva e la brezza diffonde ogni sorta di aromi»⁸⁰. Questa descrizione permette di esplicitare il divario tra

79 Ivi, p. 191.

80 S.Y. AGNON, *La storia della capra*, in ID., *La leggenda dello scriba e altri racconti*, Adelphi, Milano, 2009,

fantasia e sua esecuzione, sottolineato da Kressel, che pare qui smentire indirettamente i presupposti ideologici su cui il suo discorso si fonda: infatti, da un lato, in Agnon, così come nelle utopie di Sion, abbiamo l'immediata descrizione narrativa della terra di Israele, un paese ideale, di latte e miele, dall'altra nella storia del sionismo abbiamo davanti un mediato processo politico di edificazione di uno stato.

Al di là di tali considerazioni un po' contraddittorie, in quanto nemmeno Kressel può misconoscere del tutto l'evidente distinzione tra fantasia letteraria e processo politico, nella sua postfazione egli si sforza costantemente di ribadire la convergenza tra finzione narrativa e realtà. Poco dopo, l'autore ritorna infatti sulla sintesi tra ideale e reale, chiamando in causa l'annosa questione dei «falsi Messia», in relazione al grido di riscatto di Abner, il giovane protagonista del romanzo di Eisler. I «falsi Messia» sono definiti da Kressel dei coraggiosi rivoluzionari che «interrompono la disperazione sofferta per il peso dell'esilio, cercando dei modi per recidere le briglie»⁸¹, rompere gli indugi e dunque l'attesa messianica. Tuttavia, ricorda Kressel, in quanto falsi Messia, i loro discorsi furono sempre etichettati come «false profezie», anche perché, come insegna il caso più eclatante di Sabbatay Zevi, tali movimenti mistico-messianici, pur riscaldando i cuori della gente, erano sempre sistematicamente falliti. A questo proposito si inserisce la riflessione di Kressel sulla storia dei disastrosi movimenti messianici in contrapposizione all'inverarsi dell'utopia sionista, lasciando così intendere tra le righe del suo discorso che il sionismo sia stato uno di questi movimenti messianici, il primo ad averne evitato il fallimento. Tale questione, figlia dell'ideologia sionista, venne successivamente trattata e rielaborata soprattutto da Gershom Scholem sia nel libro su Sabbatay Zevi, uscito in ebraico qualche anno dopo nel 1957, che negli studi sull'idea messianica⁸². A detta di Kressel, «il potere dell'utopia» era stato esattamente quello di far vincere il falso Messia⁸³, nei panni di un «Messia collettivo»⁸⁴, cioè un movimento politico che si era contrapposto al graduale sviluppo storico (cioè la diaspora), promuovendo un'azione tanto redentrice, quanto rivoluzionaria. Non è un caso che Scholem nel suo lavoro

p. 104.

81 KRESSEL, *Postfazione*, p. 192.

82 Vedi: G. SCHOLEM, *Sabbatay Sevi. Il Messia mistico*, Einaudi, Torino, 2001; e ID., *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo* (1959), in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo*, Milano, Adelphi, 2008. Ricordiamo inoltre che Scholem possedette questa antologia nella sua biblioteca, ora presente nel fondo archivistico e bibliotecario conservato presso la National Library of Israel.

83 KRESSEL, *Postfazione*, p. 192.

84 Lo slittamento dalla figura del Messia individuale a quella di un «Messia collettivo» deriva dallo storico Hans Kohn, secondo il quale «la nazione, come Messia collettivo» aveva sostituito «il Messia individuale, per generare un nuovo ordine di cose» (H. KOHN, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze, 1956, p. 47, n. 11).

su Sabbatay Zevi definisse la redenzione come «una rivoluzione nella storia», collegando anch'egli la questione del falso Messia agli aspetti utopici da sempre presenti, seppur in forma latente, nella tradizione ebraica⁸⁵. Tuttavia, a differenza di Scholem, che impiegò molto tempo ed energia a disgiungere il sionismo da qualsivoglia sospetto di messianicità, consapevole dei pericoli presenti in un simile parallelismo, Kressel dimostra di sposare la tesi di un'interdipendenza tra sionismo e messianismo, avvalorata da questa specifica produzione utopica di fine Ottocento. In tale prospettiva, Kressel sembra voler suggerire l'idea che le utopie di Sion rappresentassero dunque delle secolari e autentiche profezie in una forma nuova e romanzata, quella utopico letteraria per l'appunto.

Dimostrando di non aver dimenticato il passato interesse verso il romanzo utopico del tedesco Max Osterberg, Nathan Gelber trovò tra le carte del fondo Herzl, presso gli archivi Sionisti di Gerusalemme, la copia di una lettera che Herzl redasse il 20 ottobre 1899, indirizzata all'autore in questione. Nel 1960 egli rese pubblico tale reperimento, pubblicando la lettera nella rivista «Hapoel Hatzair»⁸⁶. In tale missiva, Herzl informava l'autore di aver appena terminato la lettura del suo romanzo *Das Reich Judaa im Jahre 6000* e gli chiedeva se fosse a conoscenza del movimento sionista, sorto da poco tempo e impegnato a realizzare proprio quanto il suo romanzo descriveva. Non sappiamo se l'interesse di Kressel per le utopie di Sion sia stato nuovamente destato a seguito dello studio di Gelber, oppure se sia

85 SCHOLEM, *Sabbatay Sevi*, p. 19. Come vedremo, l'idea di una tradizione utopica ebraica, su cui insistette Scholem nei suoi studi sull'idea messianica, ritorna anche nell'altro lavoro antologico sulle utopie di Sion della studiosa israeliana Rachel Elboim Dror. Dietro al nesso tra il potere dell'utopia e la vittoria del falso Messia, riscontrabile in entrambi gli studiosi, si annida una concezione sionista della storia ebraica che faceva perno sull'idea di un messianismo secolarizzato. Lungi dall'essere stata un'interpretazione affermata in siffatto periodo, sull'onda lunga della fondazione dello stato di Israele, il nesso tra la questione dei falsi Messia e l'utopia sionista aveva radici ben più lontane, come attestano ad esempio alcune considerazioni di Shalom Spiegel (1899- 1984), scrittore e professore di letteratura ebraica medievale, con cui Scholem era in contatto epistolare. Già nel 1930, in *Hebrew Reborn*, Spiegel riconosceva infatti una correlazione tra sabbatanesimo e sionismo. In tale lavoro egli non solo parlava dell'importanza del messianismo in relazione all'impegno politico sionista di quegli anni, ma altresì riteneva probabile che «i movimenti messianici» non fossero semplicemente «degli sfortunati esempi di frenesia e delusione [...], quanto piuttosto manifestazioni delle stesse forze» che avevano prodotto «la rinascita nazionale ai nostri giorni» (S. SPIEGEL, *Hebrew Reborn*, The Macmillan Company, New York, 1930, p. 37). Spiegel si riferiva quindi esplicitamente al caso di Sabbatay Zevi, meritevole di aver generato un vigoroso entusiasmo nel popolo ebraico e di aver dimostrato quanto non fosse improponibile un ritorno a Sion. Nell'evolversi del pensiero ebraico nel corso del Novecento, in relazione all'imporsi del sionismo, notiamo dunque una riconsiderazione dei movimenti messianici e dei loro fallimenti storici: mentre precedentemente tali agitazioni erano sempre state etichettate come false profezie di liberazione e di fine dell'esilio, provocate dall'impazienza dell'uomo, con il diffondersi del pensiero sionista diversi intellettuali iniziarono a vedere nelle passate ondate messianiche una forte prossimità e financo un'anticipazione di ciò che stava avvenendo con il sionismo. Quando lo stato di Israele venne istituito, la cosiddetta utopia sionista, in quanto ormai dato di realtà, venne riconosciuta come una profezia autentica che alla fine della Seconda guerra mondiale si era avverata nella storia.

86 N.M. GELBER, *Lo stato di Giuda e gli ebrei*, «Hapoel Hatzair» n. 26 (1960), pp. 23-4 [ebraico]; Cfr. ELIAV-FELDON, *If you will it, it is no fairy tale: the first jewish utopias*, p. 102, n.14.

stato il frutto delle ricerche bibliografiche svolte dall'autore in modo indipendente. Tuttavia, pochi anni più tardi nel 1968 Kressel tornò a occuparsi di tali romanzi, pubblicando nel 1968 un lungo articolo in ebraico sulla rivista «Me'assef», in cui menzionava il lavoro di Gelber⁸⁷, e poi nel 1971 un omonimo paragrafo, inserito nella voce 'Sionismo' dell'*Encyclopedia Judaica*⁸⁸.

La voce enciclopedica è degna di interesse, in quanto Kressel dimostra di aver proseguito il suo lavoro di ricerca sulle utopie di Sion, ampliando l'iniziale corpus testuale con l'aggiunta di altri due testi: il romanzo del tedesco Max Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000 (2241 Christlicher Zeitrechnung)* uscito a Stoccarda nel 1893 e *Looking Ahead* del rabbino inglese Henry Pereira Mendes, pubblicato a New York nel 1899. Se la scoperta di Gelber poteva in qualche modo aver attirato l'attenzione di Kressel sul romanzo di Osterberg, per quanto lo studioso non gli riconosca il merito, non sappiamo invece come egli abbia individuato e reperito l'altro romanzo di Pereira Mendes. L'autore aumentò inoltre il corpus di utopie anche con altre narrazioni successive a *Altneueland* di Herzl: troviamo così opere più tarde come l'utopia incompleta dell'autore yiddish Hillel Zeitlin, *In der Medinas Yisrael in Yor 2000* [Nello stato di Israele nell'anno 2000] del 1919, che «riflette l'enorme impatto della dichiarazione di Balfour sulle masse ebraiche»⁸⁹; il romanzo del russo Haim Shalom Ben-Avram *Komemiyyut* [Risveglio] scritto tra il 1920 e il 1921 e uscito sulla rivista «Ha-Tekufah», in cui si prefigura la nascita dello stato ebraico in seguito a un'enorme migrazione di massa. Infine abbiamo l'utopia di Boris Schatz *Yerushalayim ha-Benuyah* [Gerusalemme ricostruita], scritta nel 1924, in cui si racconta del viaggio dell'autore nel 2018 a Gerusalemme, città ricostruita seguendo i precetti del sionismo, dell'ebraismo e del socialismo⁹⁰. Tale ampliamento fu decisivo per lo sviluppo degli studi successivi attorno al gruppo originario di utopie di Sion.

87 G. KRESSEL, *Le utopie sioniste*, «Me'assef» nn. 8-9 (1968), p. 462, n. 6 [ebraico].

88 G. KRESSEL, *Zionist utopias*, in *Encyclopedia Judaica*, p. 622.

89 *Ibid.*

90 A tal riguardo segnaliamo un'interessante e recente tesi di dottorato in architettura all'università Paris 8 Saint Denis, in cui l'edificazione del quartiere Antimus di Gerusalemme viene comparata con le descrizioni presenti in due utopie, *Altneueland* di Herzl e *Yerushalayim ha-Benuyah* di Schatz. Vedi: J. CESNULEVICIUS, *L'utopie dans le projet urbain sioniste sous le Mandat britannique à Jérusalem: le quartier Antimus*, Thèse du doctorat de l'Université Paris-8 Saint Denis – Ecole doctorale en sciences sociales, directeur de thèse J.L. Cohen, Paris, janvier 2010.

5. GLI STUDI SUCCESSIVI TRA NUOVE PROSPETTIVE STORIOGRAFICHE E PERSISTENZA DEL CANONE

Dobbiamo premettere che dopo il lavoro di Kressel non sono stati molti gli studiosi che hanno dedicato ricerche e approfondimenti su questo tema, come notava la studiosa israeliana Miriam Eliav-Feldon, la prima a riprendere in mano il lavoro di Kressel nell'articolo *'If you will it, it is no fairy tale': the first jewish utopias* del 1983. Due anni più tardi seguì un altro breve articolo di Shlomo Avineri, dedicato unicamente all'utopia di Eisler, che dimostra il suo debito nei confronti della prefazione di Sandler⁹¹. A distanza di dieci anni dall'articolo di Eliav-Feldon, un'altra studiosa israeliana redasse una nuova antologia di utopie sioniste, in ebraico, uscita in due volumi e intitolata *Il domani di ieri* (1993). Inoltre, alla raccolta antologica seguì un articolo in lingua inglese *Gender in Utopianism* (1994), in cui l'autrice fornì una breve sintesi del suo lavoro appena pubblicato. Nel dizionario critico, curato da Elie Barnavi e Saul Friedländer, *Les juifs et le XXe siècle* (2000) le utopie di Sion vennero nuovamente trattate alla voce 'Utopie', redatta per l'occasione da Barnavi e Eliav-Feldon e, infine, sono state inserite dallo storico George Bensoussan nel suo lavoro *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme* (2006).

Miriam Eliav-Feldon è una studiosa di storia moderna europea, addottoratasi a Oxford nel 1977 con una tesi sul contenuto sociale delle utopie nel Cinquecento, intitolata *The Social Content of the Utopias of the Renaissance*. Pochi anni dopo, Eliav-Feldon decise di ampliare lo spettro delle sue ricerche sulle utopie moderne europee, svolgendo una rapida incursione nel campo della storia del sionismo e della letteratura moderna ebraica. Il suo articolo *'If you will it, it is no fairy tale': the first jewish utopias* partiva così da una comparazione tra il genere utopico tradizionale e le prime utopie ebraiche, volendo fin da subito far emergere la forte prossimità tra le utopie europee del Cinquecento e la comparsa dell'utopia nella letteratura moderna ebraica di fine Ottocento. Come l'utopia nella letteratura europea occidentale era quasi del tutto scomparsa dopo la *Repubblica* di Platone per tornare solo dopo quasi due millenni, allo stesso modo, scrive Eliav-Feldon, «la letteratura ebraica non incluse delle utopie sino alla fine del diciannovesimo secolo»⁹². Tale parallelismo sembra basarsi su un medesimo fenomeno, verificatosi prima nel pensiero occidentale europeo, poi in quello ebraico: il distacco dal mondo religioso e la centralità assunta

91 ELIAV-FELDON, *'If you will it, it is no fairy tale': the first jewish utopias*, pp. 85-103; S. AVINERI, *Edmund Eisler's Zionist Utopia*, «Midstream» n. 2 (1985), pp. 50-3.

92 ELIAV-FELDON, *'If you will it, it is no fairy tale': the first jewish utopias*, p. 85.

dall'uomo e dalle sue azioni avevano progressivamente determinato la formazione delle prime generazioni di intellettuali laici. L'utopista infatti, scrive l'autrice, era una figura che voleva emanciparsi dal cielo, sostituirsi a Dio, e non più limitarsi a sognare un mondo divino⁹³. Nell'Europa cristiana la laicizzazione dell'intelligenza avvenne in epoca rinascimentale e in concomitanza con tale processo il genere utopico fece la sua apparizione a partire dal libello di More. Per l'ebraismo, l'inizio del processo di laicizzazione e il cosiddetto «rinascimento ebraico» avvenne più tardi, prosegue l'autrice, a partire dall'età dell'emancipazione civile e politica degli ebrei con la Rivoluzione francese: «il movimento illuministico aprì le porte agli studi secolari e l'assimilazione iniziò a essere considerata da molti come una via di fuga dalla predicazione ebraica»⁹⁴. Con la crisi dell'assimilazione, emerse una nuova classe intellettuale giovane e laica, che, prosegue Eliav-Feldon, determinò tanto la fioritura delle prime utopie di Sion, quanto la nascita del movimento politico. «Le prime utopie ebraiche – scrive ancora – iniziarono ad apparire nelle ultime due decadi del diciannovesimo secolo e, pur variando considerevolmente nel contenuto, costituirono per la forma e gli scopi un gruppo omogeneo»⁹⁵. Tuttavia, questo specifico corpus letterario venne tanto bistrattato dalla antologie delle utopie europee, quanto dagli storici del sionismo, «probabilmente perché molti degli autori ebbero poca o nessuna influenza sulle attività sioniste»⁹⁶. A questo proposito, Eliav-Feldon cita l'eccezione dello studioso Kressel, l'unico all'epoca ad aver dedicato l'attenzione alle utopie di Sion come un gruppo di testi omogeneo.

Nel corso del suo articolo la studiosa si concentra sul caso delle prime utopie ebraiche, «scritte durante la genesi del movimento sionista, quando il sogno era condiviso solo da un'esigua minoranza di ebrei»⁹⁷. La musica cambiò solo dopo la Dichiarazione di Balfour, la quale «fece immediatamente apparire il sogno circa una patria ebraica in Palestina [...] un'imminente realtà»⁹⁸. Rispettando un ordine cronologico nell'esposizione dei testi, Eliav-Feldon esamina i casi di sette utopie: accanto alle quattro utopie di Eisler, Levinsky, Fernhof e Bahar, presenti nella raccolta antologica di Kressel e Sandler, la studiosa considera anche altri due romanzi, *Das Reich Judaa im Jahre 6000 (2241 Christlicher Zeitrechnung)* del tedesco Osterberg e *Looking Ahead* del rabbino inglese Henry Pereira Mendes, e chiude la disamina con l'utopia di Herzl *Altneuland*. Proseguendo sulla strada tracciata da Kressel,

93 *Ibid.*

94 *Ivi*, p. 87.

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*

98 *Ibid.*

Eliav-Feldon individua diversi punti in comune tra le differenti utopie di Sion, dimostrando una maggior scientificità critica e di analisi rispetto alle precedenti considerazioni di Kressel, più politicamente connotate. Del resto, laddove Kressel volle isolare queste utopie di Sion dalla tradizionale produzione utopica di matrice europea, per farne un genere a se stante, Eliav-Feldon si mosse in senso diametralmente opposto e, pur riconoscendo la specificità di tale produzione utopica ebraica, ne auspicò l'inserimento all'interno della categoria più ampia del genere utopico tradizionale.

Secondo la studiosa, erano diversi i punti in comune tra le prime utopie di Sion: tutti gli autori dimostravano infatti una condivisa preoccupazione verso l'inasprirsi dell'antisemitismo, descrivendo un futuro stato ebraico quale luogo di difesa e di salvezza per gli ebrei dalle continue discriminazioni subite. In contrapposizione a tale speranza c'era la forte disillusione provata verso le promesse di emancipazione e assimilazione, in cui le precedenti generazioni di maskilim avevano tanto confidato. Inoltre, come già sostenuto da Kressel, vigeva in tali utopie l'identificazione tra il luogo ideale e un luogo geografico preciso, in quanto tutte le narrazioni collocarono i loro viaggi immaginari e lo stato ebraico futuro in Eretz Israel. Poi, prosegue Eliav-Feldon, la questione della lingua era affrontata da tutti gli autori esaminati, i quali indicarono nell'ebraico la lingua ufficiale del futuro stato. Infine, in queste narrazioni ricorrevano molteplici richiami biblici⁹⁹. Siffatti punti in comune individuati dall'autrice permettono di cogliere la forte vicinanza tra gli ideali e le disillusioni presenti nelle utopie di Sion e le aspirazioni politiche che diedero avvio al movimento sionista. Tale prossimità è facilmente spiegabile, se consideriamo che la visione secolarizzata di Sion, la disillusione patita verso le promesse di emancipazione civile, le vessazioni antisemite subite e le aspirazioni inappagate di rivalse sociale furono i tratti tipici della classe intellettuale ebraica di fine Ottocento e di una nuova e giovane generazione di ebrei, sempre più laica e vicina ai modelli culturali europei occidentali, sempre meno disposta a sopportare il giogo della tradizione e l'ingiustizia delle discriminazioni antisemite. In tal senso, da una prospettiva storico-sociale la fioritura delle utopie di Sion fu sintomatica di uno stato d'animo diffuso, soprattutto tra giovani scrittori, poeti, studenti, editori e intellettuali che non si accontentarono più delle promesse di emancipazione sociale, verso le quali erano ancora riposte le speranze delle generazioni precedenti. Alcuni si limitarono a scrivere poesie piene di speranza – si pensi a Naftali Herz Imber e al suo poema *Ha-Tikvah* [La speranza], divenuto poi l'inno nazionale di Israele – e narrazioni fantastiche, come

99 Ivi, pp. 91-3.

Osterberg e Fernhof. Altri decisero di agire e di ribellarsi, seguendo l'esempio di Ben-Hagri, protagonista del racconto di Smolenskin *Neqam Berit* [La vendetta del patto] o quello di Abner nell'utopia di Eisler.

A distanza di dieci anni, nel 1993 uscì a Gerusalemme in ebraico una seconda raccolta antologica di utopie, *Ha-Mahar shel ha-Etmol* [Il domani di ieri], curata dalla studiosa israeliana Rachel Elboim-Dror¹⁰⁰. La raccolta si compone di due volumi, il primo dei quali, come scrive la curatrice, è dedicato alla discussione e all'analisi del pensiero utopico in relazione al movimento sionista, mentre il secondo «presenta una selezione delle utopie sioniste, scritte e pubblicate negli anni 1882-1922»¹⁰¹. Dimostrando di condividere lo stesso pensiero alla base della prima antologia di Kressel e Sandler, anche questa operazione si fonda sull'idea di una stretta interdipendenza tra visione utopica e prassi politica sionista. Le intenzioni di fondo del lavoro sono ben dichiarate nella prefazione della curatrice, secondo cui «a quarant'anni dalla creazione dello stato di Israele» valeva la pena di ricordare come «l'utopismo» avesse agito nel primo sionismo, recuperando «le immagini e i desideri del passato» e riadattandole a una visione futura che sarebbe poi col tempo divenuta la realtà odierna. Lo studio sulle «utopie sioniste» aveva questo valore, prosegue Elboim-Dror, ripensare al sogno collettivo sul futuro, ricordandosi non solo delle discussioni, dei congressi, dei piani politici, ma anche delle speranze, dei desideri e delle visioni passate, sia quelle inveratesi, che quelle respinte, rifiutate e dimenticate. Anche «le immagini del futuro desiderato», nell'ottica della studiosa, vanno dunque considerate come «elementi centrali nella formazione dell'autocoscienza e di un mondo spirituale comune»¹⁰².

La correlazione tra pensiero utopico, movimento sionista e utopie letterarie sembra fondarsi su alcuni presupposti ideologici presenti nel discorso di Elboim-Dror, come già in Kressel, e altresì su una sottesa influenza degli studi scholemiani. Questa influenza emerge laddove la studiosa parla di una «tradizione utopica ebraica», senza tuttavia chiarire quale fosse questa corrente da sempre presente nell'ebraismo e definisce «Sion e Gerusalemme come concetti utopici» da sempre presenti nella tradizione ebraica. Elboim-Dror individua in Sion e Gerusalemme dei «concetti utopici» in relazione alla tradizione religiosa ebraica, all'interno della quale Sion simboleggia da sempre «il desiderio principale di una terra

100 R. ELBOIM-DROR, *Ha-mahar shel ha-Etmol*, [Il domani di ieri], 2 voll., Yad Izhak ben Zvi, Jerusalem, 1993 [ebraico].

101 Ivi, p. 7.

102 *Ibid.*

ideale, una terra di latte e di miele»¹⁰³. Proprio in virtù di tale simbologia biblica, la studiosa vede nella terra di Israele una sorta di «utopia universale», non ascrivibile unicamente alle rivendicazioni politiche sioniste, ma inerente all'ebraismo tout court¹⁰⁴. Del resto, continua Elboim-Dror, l'ideale utopico è sempre stato un elemento centrale e costante «del pensiero ebraico attraverso le sue generazioni»¹⁰⁵. Come accennato poc'anzi, fu soprattutto Scholem a promuovere una simile interpretazione della storia dell'ebraismo, rovesciando gli assunti della *Wissenschaft des Judentums* e, prima ancora, le interpretazioni rabbiniche, per ridare centralità all'idea messianica e agli aspetti apocalittici e utopici ad essa correlati. Scholem si espresse molto chiaramente a tal riguardo nel suo lavoro su Sabbatay Zevi, in cui criticò la *Wissenschaft des Judentums* di aver prodotto una «moderna falsificazione della storia ebraica», avendo negato «la continuità dell'apocalittica giudaica», dissociandola dall'ebraismo rabbinico, per ricondurla «esclusivamente al cristianesimo»¹⁰⁶. A detta dello studioso, «la persistenza della letteratura apocalittica popolare e la storia dei molti movimenti messianici durante il Medioevo» bastavano a smentire tale storiografia. Simili considerazioni si fondavano su una necessità interpretativa che tormentò lungamente lo studioso: senza, infatti, considerare la persistenza dell'idea messianica nell'ebraismo, recuperando così la sua variante apocalittica e utopica, Scholem avrebbe avuto notevoli difficoltà a spiegare l'esplosione messianica prodotta dal caso di Sabbatay Zevi. Inoltre, dobbiamo aggiungere che lo studio sul movimento sabbatiano sembrò fungere da pretesto per Scholem, preoccupato di comprendere soprattutto la storia ebraica più recente, che aveva registrato una nuova esplosione messianica con il sionismo e che aveva condotto alla fondazione dello stato di Israele¹⁰⁷. Abbiamo voluto brevemente ricordare tale questione, in quanto sembra che soltanto in rapporto a questi studi scholemiani il discorso di Elboim-Dror su una «tradizione utopica ebraica» connessa all'idea messianica nell'ebraismo e alla conseguente «rivoluzione sionista» possa diventare più chiaro¹⁰⁸.

103 *Ibid.*

104 *Ibid.* Tale concetto è ribadito da Elboim Dror anche nel suo articolo dedicato a tali utopie, in cui sostiene che «Sion, intesa come la Terra promessa, è un simbolo utopico *universale*» (R. ELBOIM-DROR, *Gender in Utopianism: The Zionist Case*, «History Workshop» n. 37 (1994), p. 99).

105 ELBOIM-DROR, *Ha-mahar shel ha-Etmol*, p. 7.

106 SCHOLEM, *Sabbatay Sevi*, p. 19.

107 Secondo lo storico Momigliano, Scholem attraverso lo studio del sabbatanesimo volle in realtà affrontare «l'intero destino degli Ebrei moderni e più in particolare il proprio» (A. MOMIGLIANO, *L'autobiografia di Gerschom Scholem*, in *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987, p. 208).

108 Dopo lo studio su Sabbatay Zevi, Scholem ritornò a trattare di una supposta «tradizione utopica ebraica» in occasione della conferenza *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico* presentata agli incontri di Eranos nel 1968, il cui tema era «La tradizione e il presente». Vedi: G. SCHOLEM, *La crisi della tradizione nel messianismo ebraico*, in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo*, pp. 59-86.

Altro elemento problematico presente in tale prefazione riguarda l'idea che l'utopia rappresenti un'anticipazione del movimento politico. Notiamo subito una continuità con le precedenti considerazioni di Kressel. Scrive infatti, Elboim-Dror: «come molte altre utopie, l'utopia sionista era una fase preparatoria e una componente importante nei processi di cambiamento culturale che si svolgevano nella società ebraica», riflettendo «il cambiamento di idee, di orientamento e di atteggiamento prima e durante la rivoluzione sionista»¹⁰⁹. Definire le utopie di Sion come una fase preparatoria all'emergere del sionismo solleva lo stesso problema già riscontrato in Kressel, il quale interpretò queste narrazioni come profezie secolari della futura edificazione di Sion, frutto del conseguimento degli obiettivi politici sionisti. Ritorna anche qui il rischio di adagiarsi su una lettura teleologica della storia ebraica più recente, riletta da una prospettiva più politica che storica, come momento di attesa dell'irrompere dell'evento rivoluzionario sionista. Diversamente da questa prospettiva, le posizioni di Eliav-Feldon (1983) e successivamente quelle di Barnavi (2000) e Bensoussan (2006) risultano più prudenti e permettono di ricondurre l'analisi sulle utopie di Sion all'interno di una prospettiva storico-scientifica.

Se il primo volume dell'antologia presenta una complessiva analisi del rapporto tra utopia e sionismo, pur alterata da questi presupposti ideologici di fondo, il secondo libro ha il pregio di riproporre una raccolta di utopie di Sion, ampliandone la selezione redatta da Kressel sul finire degli anni Sessanta. Accanto alle utopie di Eisler, Bahar, Levinsky ed Herzl, la curatrice aggiunge il racconto incompiuto in yiddish *Di Narn* [I folli] (1898) di Scholem Aleichem, *Das jüdische Volk und seine Jugend* (1919) di Siegfried Bernfeld, per chiudere con *Yerushalayim ha-Benuyah* [Gerusalemme ricostruita] di Boris Schatz e *Komemiyut* [Risveglio] di Haim Shalom Ben-Avram, due testi già individuati da Kressel. Rispetto, dunque, alla prima antologia il corpus testuale risulta raddoppiato. Notiamo l'esclusione dei romanzi di Osterberg e di Pereira Mendes, definiti da Elboim-Dror come due utopie di carattere religioso e reazionario, e l'espunzione dell'opera di Hillel Zeitlin, *In der Medinas Yisrael in Yor 2000*¹¹⁰. La selezione delle utopie, svolta dalla studiosa, sembra rispondere a dei criteri di carattere politico, come informa l'autrice stessa nell'articolo *Gender in Utopianism: the Zionist Case*, uscito l'anno successivo all'edizione antologica. Secondo Elboim-Dror, le utopie possono essere distinte in tre gruppi: «quello conservatore,

109 ELBOIM-DROR, *Ha-mahar shel ha-Etmol*, p. 9.

110 In contrasto con le ricerche di Gelber, con gli apprezzamenti espressi da Herzl nella sua lettera e con quanto scritto da Eliav-Feldon, Elboim-Dror scrive che il romanzo utopico di Osterberg suscitò reazioni negative nei circoli sionisti, che lo etichettarono come reazionario, senza tuttavia fornire ulteriori informazioni in merito a tali critiche sioniste. Vedi: ELBOIM-DROR, *Gender in Utopianism*, p. 102.

religioso e tradizionalista; quello moderato, che ha usufruito dell'emancipazione ebraica del diciannovesimo secolo in Europa, uscito dal ghetto e influenzato dalla cultura illuminista europea; e uno radicale, ispirato dalle ideologie socialiste egualitarie»¹¹¹.

Con la pubblicazione di questa seconda antologia trovano conferma e continuità le linee di sviluppo del rapporto tra utopia e sionismo che abbiamo sin qui tracciato e che hanno portato a istituire il canone delle «utopie sioniste» sulla base della presupposta convergenza tra visione e realtà, letteratura e politica. Dopo quarant'anni dalla fondazione dello stato di Israele non vi sono più reticenze nel parlare di sionismo come di un movimento utopico, come più volte ribadito da Elboim-Dror, soprattutto in relazione al primo sionismo, come del resto aveva già fatto Weizmann. Scrive la studiosa israeliana: «il sionismo era anche un movimento utopico che ha prodotto una società. Le utopie sioniste, diversamente da sir. Thomas More, non descrissero sogni circa un non-luogo. Esse trattano di un ben noto e concreto luogo che servì come simbolo di una visione mentre stava per trasformarsi nella realtà dello stato ebraico»¹¹². La linea di demarcazione tra un utopismo sionista primigenio e un realismo politico più maturo, introdotta da Weizmann – architetto della sacralizzazione di Sion – a partire dal 1912 trova dunque continuità e conferma in questi studi più recenti e specifici, che riflettono sul rapporto tra utopia e nazionalismo, toccando così un tema caro e decisivo alla storia e all'evoluzione del pensiero sionista.

6. LA QUESTIONE DELLE UTOPIE DI SION ALLA LUCE DELLA SECOLARIZZAZIONE EBRAICA

In occasione dell'uscita del dizionario critico *Les Juifs et le XX^e siècle* curato da Elie Barnavi e Saul Friedländer, la studiosa Miriam Feldon-Eliav tornò a occuparsi delle utopie di Sion, redigendo assieme a Barnavi la voce 'Utopies'. Notiamo subito che il testo recupera alcune importanti affermazioni già presenti nell'articolo del 1983 sul rapporto tra processo di secolarizzazione, formazione di una classe intellettuale laica e nascita dell'utopia come genere letterario. Tali considerazioni sono così riproposte e sviluppate ulteriormente, giungendo a definire l'utopia «un messianismo secolare»¹¹³. Il processo di secolarizzazione che aveva permesso la nascita del genere utopico ebraico è collocato dagli autori all'inizio della “modernità ebraica”, avviatasi più tardivamente rispetto a quella europea, in relazione all'emancipazione civile ebraica e all'«uscita dal ghetto» così come era stato studiato da

111 Ivi, p. 100.

112 Ivi, p. 99.

113 E. BARNAVI; M. ELIAV-FELDON, *Utopies*, in E. BARNAVI; S. FRIEDLANDER (sous la direction de), *Les Juifs et le XX^e siècle*, Calmann-Lévy, Paris, 2000, p. 260.

Jacob Katz¹¹⁴. Come emerge fin da subito, il discorso dei due autori presenta un'analisi sulla nascita e lo sviluppo dell'utopia nella recente storia ebraica a partire da una prospettiva storica di lungo periodo (uscita dal ghetto ed età dell'emancipazione), considerando così l'incidenza dei processi di secolarizzazione nel mondo ebraico e raffrontandoli con il fenomeno analogo avvenuto nel mondo europeo occidentale. «Stretti tra una modernizzazione senza ritorno e un antisemitismo inedito, secolarizzato anch'esso e ancor più virulento, in rivolta tanto contro una passiva attesa del Messia, quanto contro un'assimilazione in cui non credevano più, numerosi intellettuali ebrei iniziarono a cimentarsi con l'utopia»¹¹⁵.

Lo sforzo storico-scientifico degli autori permette qui di ricondurre la discussione sull'utopia e sull'emergere del genere nella moderna letteratura ebraica non più esclusivamente in rapporto alla nascita del sionismo, ma più ampiamente in relazione allo sviluppo storico del pensiero ebraico e delle sue classi intellettuali negli ultimi due secoli. A partire da tale prospettiva di analisi, gli autori individuano tre linee di ricerca che percorrono il rapporto tra ebraismo e utopia: la prima riguarda la notevole presenza ebraica nei movimenti di pensiero utopico-politici tra Ottocento e Novecento; la seconda considera il contributo degli ebrei al genere utopico e dunque il caso specifico delle utopie di Sion; mentre la terza linea è rappresentata dal sionismo, inteso come un'utopia politica¹¹⁶.

Concentrandosi sull'analisi dell'utopia come scrittura letteraria e genere a se stante in relazione al sionismo, Barnavi e Eliav-Feldon evidenziano la refrattarietà originaria da parte sionista verso l'utopia in generale e le utopie di Sion in particolare, come del resto evidenzia l'assenza di fonti di inizio Novecento che si siano interessate a questa letteratura, con la sola eccezione del raffronto di Kleinman tra l'utopia di Herzl e quella di Levinsky (1910). Come notano gli autori, soltanto dopo la dichiarazione di Balfour e con le prime realizzazioni tangibili del movimento sionista in Palestina si iniziò ad accordare «una credibilità» all'utopia, permettendo così un cambio di registro e la nascita di un nuovo interesse verso tale genere letterario¹¹⁷.

Il gruppo di utopie di Sion esaminate nella voce enciclopedica corrisponde alle stesse sette utopie presentate da Eliav-Feldon nel suo precedente articolo del 1983. Dal romanzo di

114 Gli autori si richiamano esplicitamente a Jacob Katz e al suo testo più noto *Out of Ghetto*. Vedi: J. KATZ, *Out of ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.

115 *Ibid.*

116 Ivi, p. 261.

117 Ivi, p. 263.

Eisler (1885) a quello di Herzl (1902), dunque. Anche qui si indicano i criteri che accomunano le varie opere, facendone un gruppo a parte all'interno del genere letterario utopico. Un primo elemento distintivo di questi testi è rappresentato dal loro essere «delle utopie nazionali»¹¹⁸. Senza spiegare chiaramente cosa si intenda con il sintagma qui adoperato, gli autori affermano che tali utopie prefigurano una società ideale come risposta possibile all'annosa questione ebraica. Il loro obiettivo principale è dunque la salvezza degli ebrei di fronte all'antisemitismo dilagante sul finire dell'Ottocento. Crea un certo problema interpretativo l'uso dell'aggettivo “nazionale” in relazione all'utopia: da un lato potrebbe essere scambiato per un sinonimo di “utopia sionista”, ma se così fosse, la definizione risulterebbe alquanto tautologica; dall'altro l'aggettivo potrebbe avere una valenza etnico-culturale, anziché politico-ideologica e dunque richiamarsi agli ebrei come comunità nazionale e non come popolo e nazione. Questa sembra essere un'ipotesi più probabile in base al discorso portato avanti dagli autori. Resta tuttavia critico l'uso del sintagma “utopie sioniste” da parte dei due studiosi che, così facendo, continuano a portare avanti l'idea che le utopie di Sion siano un'anticipazione del nazionalismo ebraico, riconducibili a tutti gli effetti a delle utopie nazionali, ovvero come emanazioni letterarie del mito politico sionista.

Altra caratteristica peculiare delle utopie di Sion, indicata dagli autori, è l'individuazione di uno stesso posto, geograficamente collocato – cioè la Palestina –, come luogo in cui costruire la futura società ebraica. Come già indicato da Kressel e ribadito dagli studi successivi, Sion, oltre a rappresentare un luogo ideale, ha anche una sua collocazione geografica precisa. A tale dato, Barnavi e Eliav-Feldon aggiungono un'ulteriore importante considerazione: l'individuazione di un luogo preciso per l'utopia, considerata in relazione al soggetto destinatario di questa società ideale, cioè gli ebrei in diaspora, poneva un problema assente nell'utopia tradizionale: quello dell'emigrazione di massa. Motivo per cui, scrivono gli autori, «l'utopista sionista deve dunque risolvere un enorme problema pratico [...] l'organizzazione di un movimento di immigrazione di massa in uno specifico territorio, governato da un sovrano e abitato da una popolazione che non ha nulla di immaginario»¹¹⁹. Come vedremo nell'analisi dei testi, il discorso non è affatto così omogeneo come qui potrebbe apparire. Quasi nessuna delle utopie di Sion si preoccupò infatti di risolvere questo problema pratico, ad eccezione di *Altneuland* di Herzl. Nelle utopie di Sion è senz'altro presente il tema dell'emigrazione, letto attraverso la metafora di un esodo biblico, ma la

118 Ivi, p. 267.

119 *Ibid.*

nuova Sion è descritta prevalentemente come uno stato già da tempo istituito e gli autori non si prodigano a fornire informazioni al lettore su come sia avvenuta l'organizzazione pratica dell'emigrazione. Del resto l'assenza di concretezza e di realismo politico in tale produzione letteraria, in parte già evidenziata da Kressel, viene poco dopo riconosciuta anche da Barnavi e Feldon: «non si ha che una vaga idea del modo in cui si svolse l'esodo degli ebrei dai loro paesi» o di come «i governi europei avevano ottenuto in un modo o nell'altro la concessione della Palestina»¹²⁰. Anche a detta dei due studiosi, dunque nelle utopie di Sion «la società ideale sorse dal nulla come da un colpo di bacchetta magica»¹²¹.

Analoghe considerazioni vennero infine svolte dallo storico George Bensoussan, il quale dedicò un paragrafo specifico al caso delle utopie di Sion nel suo lavoro *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, uscito in due volumi nel 2006. Recuperando il corpus testuale di sette utopie, individuato da Eliav-Feldon e Barnavi, lo studioso francese scriveva che «il proliferare di racconti utopici» in un assai breve arco temporale fu probabilmente dovuto «alla forte spinta dell'antisemitismo in Europa e al semifallimento dell'emancipazione»¹²². Ancora una volta l'uso del sintagma «utopie sioniste» rischia di creare una certa confusione che emerge nel discorso dello storico, specialmente in relazione alle origini del sionismo. Bensoussan, infatti, dimostra di considerare tali utopie come espressione di un sionismo delle origini, ponendo sullo stesso piano l'elaborazione di queste narrazioni e quella archetipica di *Altneueland*, scritta da Herzl in un momento di estremo sconforto, come ricorda Bensoussan. In ragione di tale sovrapposizione, leggiamo che «l'insuccesso parziale della prima ondata di immigrazione, arrivata tra il 1882 e la metà degli anni Novanta, getta nello sconforto parecchi sionisti che operano sul posto»¹²³. Siffatto evento, prosegue lo storico, incise probabilmente sulla fioritura delle utopie di Sion, esito dunque dello stesso sconforto che aveva condotto più tardi Herzl a scrivere *Altneueland*, a seguito della perdita di speranza nell'azione politica. Come vedremo, non è del tutto esatto considerare le prime utopie di Sion quale esito di una frustrazione politica. Non c'era stato ancora il tempo per coltivare speranze e delusioni. Esse furono semmai, come individuato da Eliav-Feldon e Barnavi, figlie del disincanto provato verso un fallimentare e impossibile processo di emancipazione sociale e politica, in cui diverse generazioni di ebrei e maskilim credettero nel corso di tutto l'Ottocento.

120 Ivi, p. 268.

121 *Ibid.*

122 G. BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, vol. I, Einaudi, Torino, 2007, p. 48.

123 *Ibid.*

Tuttavia, lo storico Bensoussan si dimostra ben consapevole dei rischi delle letture ideologiche insite dietro tali questioni, inserendo, al pari di Barnavi e Eliav-Feldon, la trattazione di queste utopie letterarie all'interno di un discorso più generale sulla secolarizzazione in atto nel mondo ebraico negli ultimi due secoli e mettendo altresì in guardia contro le tentazioni a vedere dei fenomeni riconducibili al sionismo prima della nascita del movimento. «Le iniziative individuali non sono mai venute meno nel corso dei secoli. È opportuno però parlare di sionismo? Sarebbe puro anacronismo [...] Presentare il sionismo come una “realtà eterna” del mondo ebraico è una concezione ideologica, per definizione indifferente alla realtà storica»¹²⁴. La ricerca di una certa legittimità da parte dell'intelligenza sionista è testimoniata tanto dalle prime storie sul sionismo, le quali individuano in qualsivoglia idea di ritorno delle espressioni anticipatrici del movimento sionista, quanto nella specifica e successiva trattazione di tali utopie di Sion. Come abbiamo visto, simili letture coincisero con il compiersi della sacralizzazione di Sion e l'istituirsi del movimento politico a religione secolare, due processi riconducibili all'evoluzione impressa da Weizmann e dalla classe intellettuale e politica sionista in Inghilterra durante la Prima guerra mondiale. Le prime storie del sionismo, menzionate da Bensoussan, furono il prodotto di tale politica culturale¹²⁵. A partire da tali ricostruzioni storiche, fortemente intrise di ideologia politica, si arriva sino al primo storico della nazione ebraica, Ben Zion Dinur, il quale, come ricorda Bensoussan, nell'opera *Israel be-Golah* [Israele in esilio, 1958] scrisse che il sionismo fu «un dato permanente della storia ebraica, un legame vivo e cosciente con la terra che costituisce e nutre un'attiva attesa messianica, il desiderio di Redenzione e il senso dell'alienazione in un ambiente estraneo»¹²⁶. Così come la storia dell'ebraismo e di ogni sua passata idea di ritorno a Sion venne ideologicamente riletta dall'intelligenza sionista come anticipazione del nazionalismo ebraico, anche lo studio delle utopie di Sion presenta analoghi rischi, per evitare i quali è necessaria un'attenta disamina storico-critica del rapporto tra sionismo e utopia. In virtù di tale prudenza interpretativa, abbiamo abbandonato nel nostro lavoro l'uso del termine “utopie sioniste” che rischiava di creare una certa confusione, oltre che assecondare potenziali letture ideologiche, preferendo piuttosto

124 Ivi, p. 39.

125 Ricordiamo Albert Hyamson e le sue ricognizioni storiche sul legame tra ebrei e inglesi, come pure le sue ricostruzioni sui progetti britannici in Palestina (1908); il professor Richard Gottheil, il quale pur da oltre oceano, ma in stretti legami con gli ambienti sionisti britannici, fornì una prima ricostruzione degli albori del movimento già nel 1914; Saul Landman e il suo pamphlet sulla storia del sionismo (1916); e infine Nahum Sokolov e i suoi due volumi di storia del sionismo (1919), attraverso cui si offrì una prima ampia sintesi di tutti i precedenti contributi elaborati da questa classe intellettuale.

126 Cfr. Ivi, p. 40.

indicare il genere utopico ebraico con il sintagma “utopie di Sion”.

7. TRIPARTIZIONE DELLE UTOPIE DI SION: UN'IPOTESI DI LAVORO

Dalla disamina degli studi effettuati su queste fonti letterarie vorremo avanzare ora un'ipotesi di lavoro, proponendo una tripartizione delle utopie di Sion che tenga in considerazione i seguenti aspetti: siffatta produzione utopica afferisce in primo luogo allo sviluppo della lingua e della letteratura ebraica moderna; in secondo luogo, essa interessa un arco temporale a cavallo tra due secoli (1885-1924); in terzo luogo il genere utopico finisce per intrecciarsi alla nascita del movimento sionista (1897) e ai suoi successivi sviluppi, motivo per cui le utopie di Sion subiscono un processo di nazionalizzazione, divenendo espressione dell'insediamento ebraico in Palestina sotto il mandato britannico a partire dal 1920. Tenendo conto di tutti questi aspetti, abbiamo dunque suddiviso le utopie di Sion in tre gruppi testuali: le utopie ebraico-tedesche (1885-1893), le utopie ebraico-orientali (1892-1919) e le utopie sioniste, a loro volta suddivise tra utopie sioniste in diaspora (1898-1902) e nazionali (1920-24).

Il primo gruppo è rappresentato da due romanzi provenienti l'uno dal contesto mitteleuropeo (Vienna), l'altro da quello tedesco (Stoccarda): *Un'immagine futura* (1885) di Edmund Eisler e *Il regno di Giudea nell'anno 6000* (1893) di Max Osterberg. Due sono gli elementi caratteristici di tale gruppo: entrambi i romanzi si inseriscono all'interno dello sviluppo della moderna letteratura ebraica in lingua tedesca e riflettono la cultura e il pensiero tipici del mondo tedesco dell'epoca, condividendone gli ideali della *Bildung*, della *Sittlichkeit* e di *völkisch*. In tal senso, sono ancora espressione del dialogo ebraico-tedesco, pur inserendovi al suo interno i primi elementi di un nazionalismo ebraico ancora in fieri.

Il secondo gruppo di utopie riguarda invece il contesto ebraico-orientale e si intreccia con la nascita della letteratura ebraica in lingua yiddish. Qui la produzione utopica, avviata un decennio più tardi, si sviluppa fin da subito in relazione ai movimenti proto-sionisti, specialmente sotto la forte influenza dei circoli degli Amanti di Sion. L'utopia che apre questo gruppo è *Viaggio nella terra di Israele nell'anno 5800 (2040 dell'era cristiana)* (1892) del russo Elhanan Leib Levinsky¹²⁷, la seconda utopia di Sion più nota al mondo sionista dopo quella di Theodor Herzl, in cui si narra della luna di miele di una giovane coppia trascorsa nella terra di Israele, divenuta il centro culturale e spirituale dell'intera

127 E.L. LEVINSKY, *Massa le-Erets Israel bi-Shenat tat la-Elef ha-hamishi*, [Viaggio nella terra di Israele nell'anno 5800], «Pardes» n. 1 (1892), pp. 128-72 [ebraico].

nazione ebraica. A distanza di pochi anni troviamo l'utopia galiziana di Isaac Fernhof, *Due visioni*, uscita su «Sifrei Shashuim» nel 1896, una rivista letteraria in ebraico diretta dallo stesso Fernhof e a cui collaborarono personalità di un certo rilievo, come Saul Cernichovskij, Micha Josef Berdichevsky, Reuben Brainin e Joseph Klausner. Il breve racconto di Fernhof sfrutta l'idea del viaggio immaginario nella terra di Israele, come già in Levinsky: si narra infatti della disavventura di un ebreo, il quale, di corsa per prendere un treno, subisce un episodio di violenza antisemita gratuita da parte di un polacco. Nonostante l'accaduto, il protagonista riesce ugualmente a salire sul treno e, solo una volta sedutosi in carrozza, inizia a riflettere sull'accaduto, dichiarando l'antisemitismo una forma di degenerazione della società. Da qui inizia il sogno di Sion dell'autore, che si immagina un futuro stato ebraico, dove gli ebrei non debbano più subire discriminazioni e ingiustizie, senza aver commesso nulla. A detta dello stesso Fernhof la composizione dell'utopia fu sollecitata dalla recente lettura di *Der Judenstaat* di Herzl, uscito proprio nello stesso anno.

Sia l'utopia di Levinsky, che quella di Fernhof furono scritte in ebraico, secondo la tendenza tipica dei maskilim orientali che recuperarono la lingua biblica, laicizzandola in quanto lingua letteraria e poetica. Successivamente, l'imporsi dello yiddish, come lingua letteraria, inflù anche sulla produzione utopica dei territori orientali, come si evince dalle due interessanti opere del noto scrittore Sholem Aleichem (1859-1916), influenzato tanto dal genere utopico, quanto dal sorgere del sionismo¹²⁸. Trattasi de *Il folli* (1901), uscito su «Di Velt», l'edizione in yiddish del giornale di Herzl, e inserito nella seconda antologia di utopie sioniste da Rachel Elboim Dror; e *La prima repubblica ebraica* (1907), scritta in yiddish e più tardi tradotta in tedesco¹²⁹. Trattasi dell'unico testo in cui si immagina la fondazione di una repubblica ebraica, in un'isola imprecisata, su cui casualmente naufragò un gruppo di tredici persone. La narrazione ripropone volutamente una situazione analoga a quella descritta nel romanzo *Robinson Crusoe*¹³⁰, lasciando altresì trapelare una sottile ironia verso l'utopico ritorno a Sion, a cui anche l'autore dette un certo credito.

Lungi dall'essere un caso isolato, la disgiunzione operata da Aleichem tra l'ideale Sion e il suo luogo ritorna una decina di anni più tardi anche in un'altra utopia yiddish, la cui

128 Del resto, ricordiamo che i tre maggiori autori in lingua yiddish, Abramovitsch, Aleichem e Peretz, esordirono tutti in ebraico per poi passare all'yiddish. Vedi: K. FRIEDEN, *Classic Yiddish Fiction: Abramovitsch, Sholem Aleichem and Peretz*, State of University of New York Press, New York, 1995.

129 S. ALEICHEM, *Di Narn* [I folli], «Di Velt», genn.-marzo (1901) [yiddish]; ID., *Die erste juedische Republik: Novellen*, Oesterheld & Co. Verlag, Berlin, 1919. I testi sono conservati presso la sede dell'Yivo Institute di New York.

130 Vedi: J. DAUBER, *The Worlds of Sholem Aleichem*, Schocken, New York, 2013.

produzione letteraria e le attività editoriali poterono riprendere solo nella primavera del 1917, dopo l'abdicazione dello zar Nicola II. Fu così che anche la produzione utopica rifiorì. Nel 1918 lo scrittore Kalmen Zingman (1889-1929) pubblicò *Nel futuro stato di Edenia*, un racconto utopico, uscito sotto lo pseudonimo di Ben Ya'akov e tradotto in ebraico piuttosto tardivamente nel 1996¹³¹. Qui l'autore si immaginò una nuova città futura di tolleranza e pace, sorta dalle ceneri della guerra, a seguito della decimazione della popolazione ebraica, e collocata nell'Ucraina orientale su modello di Karkhiv. Il protagonista, un certo Zalman Kindishman, contraltare dell'autore, giunge nella città di Edenia, per fare visita a un suo vecchio amico, il quale gli spiega com'è strutturata la città: non ci sono soldi, ogni cittadino ha soddisfatti i suoi bisogni materiali; le comunità nazionali – ebrei, ucraini e altre minoranze etnico-religiose – vivono in completa armonia e sono libere di stabilire le proprie leggi. Il clima di Edenia è regolato artificialmente, vi sono numerosi giardini per i bambini e sono in molti a celebrare liberamente le festività ebraiche. Edenia non è, però, una città per soli ebrei, ma è soprattutto una città in cui le questioni di antisemitismo sono state superate¹³².

Infine, abbiamo *Nello stato di Israele nell'anno 2000* (1919) dello scrittore Hillel Zeitlin, un testo rimasto incompiuto, pubblicato sulle pagine del giornale yiddish «Der Moment» e inserito da Kressel tra le utopie composte in seguito alla Dichiarazione di Balfour. Come Lilienblum e la generazione di maskilim orientali precedente alla sua, anche Zeitlin da giovane perdette la fede, spostandosi verso posizioni laiche e politiche. Abbracciò così l'idea di un nazionalismo di tipo territoriale, sposando l'ipotesi dell'Uganda, soprattutto in seguito ai violenti pogrom di Kishinev e Gomel (1903)¹³³. Tuttavia, dopo la prima guerra mondiale, momento in cui redasse la sua utopia di Sion, Zeitlin si allontanò da posizioni politiche, riavvicinandosi così alla religione ortodossa ebraica. Non tratteremo di questa produzione utopica orientale, in quanto la disamina dei testi e degli autori richiederebbe un discorso a se stante, in relazione al mondo ebraico orientale, al suo rapporto con il sionismo e alla nascita e sviluppo di una letteratura in lingua yiddish.

Infine, il terzo gruppo testuale raccoglie le utopie composte sotto l'influenza più o meno

131 K. ZINGMAN, *In der tzukunft.shtot Edenye* [Nella futura città di Edenia], Krakhov, 1918 [yiddish]; tr. ebr. *Ba-'ir Ha-a'tid E'dnia*, Tel Aviv, 1996. Vedi: G. ESTRAIKH, *Utopias and Cities of Kalman Zingman, an Uprooted Yiddishist Dreamer*, «East European Jewish Affairs» n. 1 (2006), pp. 31-42.

132 Come vedremo, l'utopia francese di Jacques Bahar presentò molti punti in comune con questo racconto di Zingman, con una sola ma decisiva differenza. Edenia non si trovava in Palestina, ma in Ucraina.

133 Vedi: A. SHAPIRA, *Land and power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Stanford University Press, Stanford, 1999, pp. 46-8.

diretta del sionismo. Individuiamo in questa terza categoria due sottogruppi distinti sia in base a criteri geografici, che linguistici e temporali: abbiamo così le utopie sioniste in diaspora (1898-1902) e le utopie sioniste nazionali (1920-1924). Gli scritti appartenenti al primo sottoinsieme evidenziano molto chiaramente l'impatto che la nascita del movimento sionista ebbe sul mondo intellettuale ebraico in diaspora, mentre il secondo e più recente gruppo di utopie sioniste è indicativo del compiersi del processo di nazionalizzazione di una parte della letteratura ebraica. A seguito dell'uscita di *Der Judenstaat* (1896) di Herzl e del congresso di Basilea (1897), assistiamo a una prima fase di sviluppo, in cui le utopie di Sion, scritte sotto l'influsso del nascente sionismo, non corrisposero più alla produzione letteraria ascrivibile a un preciso contesto culturale, linguistico e territoriale, come nei due gruppi testuali precedenti, ma finirono per essere geograficamente dislocate tra Europa e America, composte in lingue differenti, in base al contesto di provenienza dell'autore e tenute assieme solo da una condivisa visione ideologica sionista di fondo. La condizione degli ebrei in diaspora unita al contesto ancora embrionale del nazionalismo ebraico determinò dunque una forte eterogeneità in questa prima produzione utopico-sionista. Ad essa appartengono tre utopie, scritte in tre contesti differenti (Parigi, New York e Vienna) e nelle corrispettive lingue (francese, inglese e tedesco): abbiamo così *Antigoismo a Sion* (1898) del francese Jacques Bahar, *Guardando avanti* (1899) del rabbino inglese Henry Pereira Mendes e *Vecchia, nuova terra* (1902) di Theodor Herzl.

Con la pubblicazione di *Vecchia, nuova terra* di Herzl si esaurisce questa prima stagione utopica. Una seconda fioritura si registra ben vent'anni dopo, a seguito della dichiarazione di Balfour e dell'istituzione dell'insediamento ebraico (Yishuv) in Palestina sotto mandato britannico. In questa seconda stagione utopica individuiamo l'altro gruppo di utopie sioniste, definite utopie sioniste nazionali, in quanto presentano un comune sfondo culturale, linguistico e territoriale, fornito dalla costituzione dello Yishuv palestinese, che rappresenta un primo superamento della diaspora ebraica. A questo gruppo appartengono due testi, entrambi scritti in ebraico: *Risveglio* (1921) del russo Chaim Shalom Ben-Avram e *Gerusalemme ricostruita* (1924) di Boris Schatz¹³⁴. Per quel che concerne *Risveglio*, il testo fu pubblicato sul giornale «Ha-Tekufah», un periodico in cui si diede molto spazio alla letteratura ebraica moderna e i cui primi numeri uscirono a Mosca nel 1918. Nel testo si

134 Segnaliamo che nella *Encyclopedia Judaica* compare la voce relativa al giornale in questione, redatta da Kressel, il quale, lavorando sulla ricostruzione delle varie riviste letterarie del mondo ebraico, si occupò anche del giornale «Ha-Tekufah» e probabilmente individuò così l'utopia di Shalom Ben-Avram. Non ci occuperemo in tale sede dell'analisi di tutti questi testi, come spiegheremo più avanti, preferendo concentrare il discorso sulle utopie di Sion su un nucleo più circoscritto di opere.

racconta di un'imponente migrazione ebraica di massa verso la Palestina e della fondazione dello stato ebraico, saldamente edificato grazie all'energia e all'ingegno degli ebrei. L'autore riservò un certo spazio al processo di modernizzazione e all'ingresso della tecnologia nel paese, per cui troviamo la descrizione di uno stato ebraico in cui erano state costruite stazioni radio, grandi industrie dotate di nuovi macchinari per la produzione, turbine eoliche per il rifornimento energetico, linee ferroviarie che collegavano i grandi centri urbani ai villaggi. Gli ebrei avevano portato con sé la conoscenze e le tecniche apprese nei vari paesi europei, in cui erano vissuti e le avevano adoperate per la costruzione di una nuova società e di una nazione tra le più moderne e tecnologicamente avanzate¹³⁵. *Gerusalemme ricostruita* (1924) è invece un'utopia scritta da Boris Schatz, il famoso fondatore dell'accademia di belle arti Bezalel a Gerusalemme. In tale opera l'autore raccontò di aver ricevuto la visita di Bezalel ben Uri, il biblico architetto del Tabernacolo, il quale lo condusse in un viaggio attraverso il tempo fino al 2018, al fine di fagli vedere una Gerusalemme completamente ricostruita secondo i principi del sionismo e dell'ebraismo.

A detta di Kressel, furono diverse le utopie scritte durante il periodo del mandato britannico (1920-1948), eppure alla voce enciclopedica dedicata appositamente a tali testi egli si limitò a citare soltanto quelli fino al 1924. Menzioniamo qui l'esistenza di una successiva e specifica produzione letteraria in lingua francese (1926-1932), la quale, pur non rientrando all'interno del genere utopico, presenta una forte idealizzazione di Sion e della terra palestinese¹³⁶. Trattasi probabilmente di una produzione influenzata dalle vicende verificatesi nello Yishuv tra la fine degli anni Venti e primi anni Trenta, cioè in concomitanza con un momento piuttosto difficile per le sorti del movimento sionista, impegnato a fronteggiare numerose sollevazioni arabe. Inoltre, per quel che concerne il contesto francese, come informa Catherine Nicault, negli anni tra le due guerre il sionismo consolidò il sostegno degli ebrei francesi, soprattutto in relazione alle nuove ondate migratorie dall'est europeo e dall'ebraismo alsaziano e loreno, simpatizzante del sionismo¹³⁷. Appartengono a questa particolare produzione letteraria il racconto *Palestine* (1925) del poeta simbolista Gustave Kahn¹³⁸, il romanzo *Terre d'amour* (1927) dello scrittore Joseph

135 Vedi: ELBOIM-DROR, *Il domani di ieri*, vol. II, p. 287. Tale utopia è brevemente menzionata in: N.J. EFRON, *A chosen Calling: Jews in Science in the Twentieth Century*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2014, p. 70.

136 Segnaliamo la seguente edizione francese che ha il pregio di raccogliere i testi citati: M. ABITBOL, G. DUGAS, *Israël. Rêve d'une terre nouvelle*, Omnibus, Paris, 1998.

137 C. NICAULT, *L'émigration de France vers la Palestine (1880-1940)*, «Archives Juives» n. 2 (2008), p. 10-33.

138 G. KAHN, *Palestine*, in ID., *Contes juifs*, Bibliothèque Charpentier, Paris, 1926, pp. 205-20.

Kessel¹³⁹, *Le Juif errant est arrivé* (1930) di Albert Londres¹⁴⁰, *Enfants de Palestine* (1931) di Elissa Rhais¹⁴¹, *Ma Palestine* (1932) di Edmund Fleg¹⁴². Trattasi di opere che ruotano tutte attorno all'idealizzazione letteraria della terra palestinese, attraverso le quali gli autori dimostrarono di subire una certa influenza delle idee sioniste. Non sappiamo se Kessel si riferisse a questa specifica produzione o a una sua parte, tuttavia non riteniamo che tali testi possano rientrare all'interno della categoria delle utopie di Sion. Semmai essi andrebbero ascritti e studiati in rapporto a quel generale amore letterario per Sion, tipico del mondo ebraico in diaspora, che contraddistinse la fioritura della letteratura ebraica moderna a partire dalla seconda metà dell'Ottocento.

Nei capitoli successivi limiteremo le nostre analisi a due specifici gruppi testuali: le due utopie ebraico-tedesche di Sion (Eisler e Osterberg) e le tre utopie sioniste in diaspora, composte poco dopo la fondazione del movimento sionista (Bahar, Mendes, Herzl), in modo tale da far emergere le prossimità e le differenze tra questi primi due gruppi testuali, in ordine cronologico. Disgiungendo la fioritura della produzione letteraria utopica dalla nascita del movimento sionista, confidiamo dunque di ricondurre il discorso sulle utopie di Sion all'interno di un contesto storico più generale, legato ai processi di secolarizzazione in corso nel mondo ebraico tra fine Ottocento e inizio Novecento.

139 J. KESSEL, *Terre d'amour*, Flammarion, Paris, 1927.

140 A. LONDRES, *Le juif errant est arrivé*, Albin Michel, Paris, 1930.

141 E. RHAIS, *Enfants de Palestine*, «Revue Hebdomadaire» n. 8 (1931), pp. 285-314.

142 E. FLEG, *Ma Palestine*, Ridier, Paris, 1932.

II. LE UTOPIE EBRAICO-TEDESCHE DI SION (1885-1893)

Nell'introdurre il suo importante studio sull'utopia ai tempi dell'Illuminismo, lo storico Bronislaw Baczko scrive «luci autentiche o fuochi fatui, i lumi dell'utopia rivelano, come altrettanti riflettori, allo sguardo dello storico, gli uomini di una certa epoca nell'atto di produrre i loro sogni e alle prese con essi»¹. Sviluppando questo pensiero, in linea con gli studi del sociologo Karl Mannheim, possiamo affermare senza troppi problemi che la produzione di utopie rappresenta l'espressione di una determinata epoca e di una precisa classe intellettuale. Eppure, come sottolinea ancora Baczko, permane sempre una certa eterogeneità nella produzione utopica, legata alle peculiarità dei singoli autori, impegnati a mettere in evidenza alcuni aspetti del proprio tempo, anziché altri. Siffatta questione si pone anche nelle utopie di Sion, a cui si aggiunge un'ulteriore problema derivante dalla diaspora ebraica e dalla sua incidenza sulla formazione di una classe intellettuale ebraica a metà Ottocento. Se è vero che «gli utopisti costituiscono un gruppo particolarmente eterogeneo e sulle strade dell'utopia si incontrano i personaggi più diversi»², nel caso dei 'sognatori di Sion' l'eterogeneità diventa ancora più esponenziale, in quanto dobbiamo considerare anche i diversi contesti geografici e socio-culturali da cui provengono i vari scrittori³. Ciò che faremo, dunque, in questo capitolo dedicato alle utopie ebraico-tedesche, consisterà nel proseguire sulla strada aperta dallo storico Baczko, facendo particolare attenzione all'incidenza che l'ideologia del progresso ebbe sulla produzione utopica e sul rapporto con il proprio passato storico. Accanto a ciò, risultano piuttosto utili gli studi di George Mosse sul contesto ebraico-tedesco di fine Ottocento, per individuare come i pensieri, le credenze, l'immaginario di una data classe sociale e di un preciso contesto culturale si tradussero in una letteratura utopica. Come confermerà la disamina delle utopie ebraico-tedesche di Sion, sul finire del diciannovesimo secolo erano già in atto quei processi che videro l'incontro tra la difesa della rispettabilità e moralità borghese e un embrionale nazionalismo. Un incontro di cui le utopie ebraico-tedesche forniscono una valida testimonianza.

1 B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1979, p. XII.

2 *Ibid.*

3 Da qui, ad esempio, deriva l'esigenza della macro-divisione tra utopie ebraico-tedesche e utopie orientali, dal momento che le condizioni socio-economiche della popolazione ebraica e il legame con la tradizione religiosa variavano notevolmente tra ovest ed est europeo. La Galizia, pur sottostando alla giurisdizione dell'Impero austro-ungarico e beneficiando dunque delle agevolazioni concesse, presentava condizioni di vita alquanto miserevoli per la popolazione ebraica e l'ortodossia conservava un forte predominio che ostacolava la crescita di una forte classe intellettuale secolare. Per queste due ragioni, la classe intellettuale di tale regione era molto più vicina all'intelligenza ebraica russa che a quella occidentale.

1. IL XIX SECOLO TRA IDEOLOGIA DEL PROGRESSO E UTOPIA: ALCUNE PREMESSE

Prima di esaminare direttamente le due utopie di Eisler e Osterberg, sono necessarie alcune premesse sul contesto culturale europeo e sulla produzione utopica del diciannovesimo secolo, che ebbe una certa influenza sull'intero corpus letterario delle utopie di Sion, specialmente in relazione al diffondersi dell'ideologia del progresso di matrice europea occidentale nel pensiero ebraico collettivo. Secondo Kressel, come abbiamo visto, le utopie di Sion si distinguevano dalle utopie tradizionali, in quanto quest'ultime non avevano alcun legame con la realtà ed erano semplicemente un gioco e un'illusione consapevole della fantasia⁴. Per quanto tali sogni sociali avessero provocato nel mondo diverse agitazioni, a detta di Kressel, essi non avevano inciso sugli avvenimenti politici del tempo, come avvenne invece nel caso delle utopie di Sion. Un rapida ricostruzione del contesto culturale e una disamina della produzione utopica europea nel corso dell'Ottocento aiuta a smentire il discorso di Kressel. A tal fine, è necessario ricordare che in Europa tra il XVIII e il XIX secolo le immaginazioni sociali e le rappresentazioni utopiche non soltanto proliferarono e godettero di un discreto successo, ma altresì presentarono alcune caratteristiche che ricorrono anche nelle utopie di Sion.

L'elemento di maggiore affinità tra utopie europee occidentali e utopie di Sion consiste nel sodalizio tra ideologia del progresso, immaginario utopico e ricerca storica del passato, un processo che in Europa si avviò nel Settecento con l'età dei Lumi, per poi ulteriormente consolidarsi nel secolo successivo con l'emergere della filosofia della storia, frutto dell'idealismo tedesco. Durante tale lasso di tempo, le rappresentazioni utopiche furono pervase di spirito progressista e vennero influenzate dalla nascita di una nuova scienza sociale, di idee su inedite comunità orientate al benessere e all'armonia dei loro adepti e di pionieristici progetti di riforma sociale, che fiorirono specialmente sotto l'impulso del cosiddetto socialismo utopico. Lo spirito progressista e riformatore del tempo, attraverso il suo incontro con il discorso utopico, permise un sodalizio decisivo tra le questioni sociali e politiche e i problemi legati allo sviluppo tecnico-industriale, come si evince dalle idee di Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) e di Charles Fourier (1772-1837), o come testimonia Robert Owen (1771-1858) e il suo esperimento presso lo stabilimento tessile New Lanark sul finire del Settecento. Un primo riscontro letterario delle nuove idee circolanti

⁴ G. KRESSEL, *Postfazione*, in G. KRESSEL, P. SANDLER, *Hezionesi Medinat* [Lo stato visionario], Newman, Tel Aviv, 1954, p. 189 [ebraico].

negli ambienti intellettuali europei si ebbe con l'utopia *Voyage en Icarie* (1840) di Etienne Cabet (1788-1856) di chiara ispirazione oweniana e religiosa, in cui la Chiesa delle origini venne eretta a modello ideale di vita comunitaria. Inoltre, l'idea della *Republik der Arbeiter* e della colonia comunista "Kommunia" di Wilhelm Weitling (1808-1871) sancì un interessante connubio tra pensiero utopico, progresso tecnico-industriale e idee comunitarie di matrice cristiana. Del resto, Weitling, lungi dall'essere stato un pericoloso sovversivo o il «fondatore del comunismo tedesco» secondo la nota definizione di Engels, fu innanzitutto un diligente studioso della Bibbia, che vide nel cristianesimo la religione della libertà e in Cristo il suo profeta⁵.

Accanto a questo sodalizio tra utopie sociali e ideologia progressista, dobbiamo considerare l'imporsi del discorso storico come scienza nel corso dell'Ottocento e il successivo incontro tra scienza storica, progresso e filosofia della storia. L'influsso, infatti, dell'ideologia del progresso sul discorso storico fu un tratto piuttosto diffuso nel pensiero intellettuale europeo ottocentesco. Tale incontro affondava le sue radici nel Settecento, a partire dall'età dei Lumi, come Baczkó ha ben dimostrato nel suo studio. Secondo lo storico, in questo periodo si determinò l'incontro tra storia, utopia e progresso che produsse un duplice movimento: da un lato «il discorso utopistico» assimilò «i temi caratteristici dell'idea di progresso» e, così facendo, li trasformò; dall'altro «il discorso storico» adattò e modificò «a sua volta i temi utopistici»⁶. In tal senso, nel corso dell'Ottocento l'ideologia del progresso sotto la spinta della filosofia della storia promosse la convergenza tra storia e utopia, alterando entrambi i discorsi. Fu questa specifica convergenza a giocare poi un ruolo decisivo nella romantica riscoperta delle origini ancestrali dei popoli e nella conseguente formazione dei miti storico-nazionalistici. La dinamica in atto sembra solo apparentemente paradossale: la tensione verso il futuro, la promessa di un costante miglioramento delle condizioni di vita non erano affatto disgiunte dall'indagine sul passato e dall'interesse verso la storia. Tutt'altro. La visione di una società futura migliore non poteva infatti prescindere dalla conoscenza e dunque dalla riconquista del proprio mitico passato perduto, in quanto l'evoluzione della società iniziò ad essere interpretata teleologicamente attraverso la lente della filosofia della storia. Secondo questo pensiero, esistevano diverse fasi di sviluppo storico, tutte orientate progressivamente verso una tappa finale, quella in cui si sarebbe costituita la società futura ideale e in cui l'uomo avrebbe raggiunto la piena felicità. Da qui

5 Sulla figura di Weitling: C. WITTKÉ, *The utopian communist. A biography of Wilhelm Weitling nineteenth century reformer*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1950.

6 BACZKO, *L'utopia*, p. 158.

l'imprescindibilità dello studio storico, quale strumento conoscitivo ed ermeneutico necessario per individuare lo stadio evolutivo della società e orientarne lo sviluppo. Uno strumento che con l'imporsi dei primi movimenti politici nazionalistici di massa venne prontamente sfruttato. Come dunque scrive Bazcko, «il pensiero che la felicità dell'uomo può e deve trovarsi alla fine del suo divenire storico si rivelava sotteso all'interrogazione del passato»⁷. In tal modo, il discorso storico, divenuto scienza nel corso dell'Ottocento, venne progressivamente falsato dall'ideologia progressista e dalla filosofia della storia, divenendo così produttore dell'utopia⁸. Proprio così la convergenza tra discorso storico, ideologia del progresso e immaginazione utopica preparò il terreno alla formazione dei miti nazionalistici europei, fornendo elementi utili alle successive ideologie politiche novecentesche.

Questa dinamica, come si è visto nella prima parte di questo lavoro, si verificò anche nella formazione del sionismo, che sfruttò la secolarizzazione dell'idea messianica e della propria storia biblica, in seguito all'assimilazione dell'ideologia del progresso e della filosofia della storia. Dalla disamina delle fonti ebraiche ottocentesche emerge un importante sodalizio tra discorso storico e idea di progresso in funzione alla centralità assunta dal tema dell'emancipazione ebraica. La fiducia nelle promesse europee di emancipazione favorì l'introduzione dell'idea di progresso tra le giovani classi intellettuali, le quali promossero una prima sintesi tra progresso ed emancipazione ebraica. Per comprendere l'ulteriore evoluzione del pensiero ebraico ottocentesco che condusse all'incontro tra discorso storico, idea di progresso e pensiero utopico, bisogna considerare altri due fattori decisivi: la comparsa di una filosofia della storia ebraica – promossa dal filosofo galiziano Nachmal Krochman e ripresa tanto da Moses Hess a partire dagli anni Sessanta, quanto da Peretz Smolenskin negli anni Settanta – e la formazione di una moderna letteratura ebraica. Elaborate entrambe tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta dell'Ottocento, la filosofia della storia e la letteratura neo-ebraica proseguirono sulla strada aperta dalla *Wissenschaft des Judentums*, plasmando a loro volta nuovi concetti filosofici e nuove immagini letterarie in forma secolarizzata, in un ricercato accordo con la storia del pensiero ebraico. In tal senso, fu determinante la diffusione della Haskalah dal contesto ebraico-tedesco a quello ebraico-orientale, specialmente quello galiziano, e la conseguente rielaborazione delle idee illuministiche occidentali in un pensiero più in linea con la tradizione ebraica⁹. In *Rom und Jerusalem*, il socialista Moses Hess riconobbe il debito di questa ricezione orientale della Haskalah, la

7 Ivi, p. 179.

8 Ivi, p. 180.

9 Rinviamo alla ricostruzione storica e alle considerazioni svolte nella prima parte di questo lavoro.

quale, a differenza dell'ebraismo tedesco, si era impegnata a elaborare una sintesi tra razionalismo illuminista e tradizione religiosa ebraica. Hess scriveva infatti che molti ebrei ortodossi, specialmente quelli della giovane generazione, sapevano «apprezzare il passato e l'avvenire nazionale» del popolo ebraico, meglio «di quei cervelli illuminati a cui fan difetto lo spirito filosofico e il senso storico»¹⁰. Analogamente a quanto fece Nahum Slouschz nel suo studio sulla rinascita letteraria ebraica a inizio Novecento, Hess riconobbe con ben quarant'anni d'anticipo rispetto a Slouschz l'incidenza decisiva della ricezione della Haskalah tedesca nell'ebraismo orientale per la formazione di una coscienza nazionale ebraica: «giornali, riviste, dotte opere filosofiche vengono edite in gran copia, in lingua santa, dai nostri pii fratelli di razza [...] La letteratura ebraica, in questo nostro secolo di risorgimento nazionale, si è destata a nuova vita grazie alle opere eccellenti di Luzzatto, Rappoport, Frankel, Krochmal»¹¹. Lasciando da parte i discorsi poco convincenti sui precursori del sionismo, concordiamo con Stanislawski, secondo cui il nazionalismo ebraico «non ebbe alcun precursore, ma fu il risultato di uno sviluppo interno all'Illuminismo ebraico, noto come Haskalah»¹². In tal senso, la figura di Hess da caso isolato nel contesto ebraico-tedesco dell'epoca, dominato ancora a lungo dall'ideologia dell'assimilazione, diventa sintomatica della generale transizione di una parte del mondo ebraico in diaspora dall'illuminismo al nazionalismo, sotto l'influenza dell'ideologia del progresso e della filosofia della storia di provenienza europea. A partire dagli anni Sessanta, Hess riscoprì la storia ebraica, iniziò a rileggerla alla luce della filosofia della storia di matrice hegeliana per poi virare verso posizioni proto-nazionalistiche¹³. Tale deviazione di Hess fu probabilmente determinata dall'incrinarsi del primo incontro tra ideologia del progresso ed emancipazione ebraica. Negli ultimi decenni dell'Ottocento l'emergere dell'antisemitismo sconvolse infatti tale

10 Ivi, p. 66. La critica dell'autore alla generazione di maskilim e di riformatori tedeschi risultava tanto dura quanto lo fu quella che Smolenskin mosse un decennio più tardi sulle pagine di «Ha-Shahar» e di cui abbiamo già parlato.

11 Ivi, pp. 66-67. Riguardo all'evoluzione storica delle classi intellettuali ebraiche nella seconda metà dell'Ottocento scrive Yosef Salmon che il periodo precedente ai pogrom russi del 1881 è suddivisibile in due fasi: un primo periodo si ha tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, nel corso del quale l'intelligenza ebraica acquistò una nuova consapevolezza collettiva tramite il movimento della Haskalah. A questo seguì poi un secondo ventennio tra gli anni Sessanta e Ottanta, durante il quale l'emergere dei nazionalismi nell'Europa occidentale e delle conseguenti e omonime rivendicazioni nei paesi dell'Europa centro-orientale, unita alla questione dei Balcani e all'indebolimento dell'Impero ottomano, determinarono un'ulteriore svolta nel pensiero dell'intelligenza ebraica in diaspora. Vedi: Y. SALMON, *The Emergence of a Jewish Nationalist Consciousness in Europe during the 1860s and 1870s*, «AJS Review» n. 1\2 (1991), p. 108.

12 M. STANISLAWSKI, *Zionism. A very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2017, p. 13.

13 Vedi: M. HESS, *Jüdischen Schriften*, Louis Lamm, Berlin, 1905. Per gli scritti socialisti precedenti vedi: M. HESS, *Filosofia e socialismo: scritti 1841-1845*, Milella, Lecce, 1988.

sintesi. Eppure, non la si volle mettere in discussione. Auto-emancipazione e nazionalismo furono così gli esiti finali di questo ostinato connubio tra storia e progresso, riletto alla luce dell'emancipazione ebraica¹⁴.

La presenza nelle utopie di Sion di un sodalizio tra ideologia del progresso, immaginario utopico e indagine storica sul proprio passato biblico certifica l'influenza del contesto culturale europeo sulle classi intellettuali ebraiche, sempre più assimilate e dunque recettive verso le idee circolanti nel panorama intellettuale europeo. Del resto, senza una circolazione di idee, senza una contaminazione intellettuale tra ambienti geograficamente, socialmente e culturalmente differenti, possibile grazie alla condizione diasporica degli ebrei, non avremmo avuto l'incontro tra progresso e utopia, decisivo per la fioritura delle utopie di Sion.

2. UN'IMMAGINE FUTURA DI SION

Edmund Eisler è un autore pressoché sconosciuto, riscoperto in modo del tutto fortuito dallo studioso Peretz Sandler a metà degli anni Quaranta. Secondo quanto raccontato dallo stesso Sandler nell'articolo del 1946 *Un'utopia sionista sconosciuta*¹⁵, egli entrò in possesso del romanzo utopico *Ein Zukunftsbild* grazie a un certo signor Reichental di Nesher Yagor, il quale lo aveva ricevuto in eredità dal padre, un'attivista sionista in Ungheria, in contatto con Eisler. Il romanzo utopico era stato pubblicato anonimamente a Vienna nel 1885, ma, racconta Sandler, fortunatamente il volume del signor Reichental recava la dedica dell'autore, scritta in ungherese e firmata con nome e cognome¹⁶. In questo modo Sandler scoprì l'identità del misterioso utopista, Edmund Menahem Eisler di Trnava, e, interessatosi al caso, iniziò a svolgere le prime ricognizioni bibliografiche per ricostruirne la vita.

14 A ben leggere le fonti dell'epoca, si scopre che l'idea di un'auto-emancipazione era sostenuta già da Moses Hess nella prefazione a *Rom und Jerusalem*, con ben vent'anni di anticipo su Leon Pinsker: «ciò che il fratello non ha potuto ottenere dal fratello o l'uomo dall'uomo, il popolo l'otterrà dal popolo, la nazione dalla nazione» (M. HESS, *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale*, La Rassegna mensile d'Israel, Roma, 1951, p. 23).

15 P. SANDLER, *Un'utopia sionista sconosciuta: ai delegati dello "Stato ebraico" a Basilea*, «Davar», 27 dicembre 1946, p. 6 [ebraico]. Il racconto di tale ritrovamento è stato poi ripreso dall'autore nella sua prefazione a *Lo stato visionario*. Vedi: P. SANDLER., *Eisler e la sua visione*, in KRESSEL, SANDLER, *Lo stato visionario*, p. 9 [ebraico].

16 Purtroppo, non abbiamo potuto consultare la copia in questione. Non essendo presente in nessuna biblioteca, ipotizziamo che il volume sia rimasto parte di una collezione privata. Segnaliamo inoltre che al momento l'unica copia rimasta in circolazione e disponibile alla consultazione è reperibile presso la biblioteca dello Hebrew Union College di Cincinnati.

2. 1 ACCENNI BIBLIOGRAFICI SU EDMUND EISLER

«Chi era questo meraviglioso sognatore?», si chiedeva Sandler nell'antologia del 1954, al fine di introdurre le notizie biografiche da lui reperite. Dobbiamo molto al lavoro di ricerca sulla ricostruzione della vita di Eisler che tale studioso svolse tra il 1946 e il 1954. Ad oggi le informazioni da lui reperite, in assenza di un archivio e di altre fonti, rappresentano gli unici dati a nostra disposizione. Nell'articolo del 1946, Sandler ammetteva di avere a disposizione pochissime informazioni su questo personaggio e ipotizzava che forse uno studio sulla storia degli ebrei in Ungheria avrebbe permesso di scoprire qualche dato aggiuntivo. Inoltre, sempre in suddetto articolo, lo studioso aveva congetturato che Eisler potesse essere lo stesso autore di un breve epitaffio, intitolato *Un'iscrizione commemorativa*, dedicato al padre Michael Yosef Eisler, scritto in ebraico e apparso sulla rivista «Kokvei Itzaq» [La stella di Isacco] (1867)¹⁷. Nell'antologia del 1954, nella prefazione Sandler sembrava aver accettato tale ipotesi, citando l'epitaffio in questione, come «unica prova della connessione» tra l'ebraico ed Eisler¹⁸. Le informazioni biografiche reperite da Sandler nell'arco temporale tra il 1946 e il 1954 sono frutto di un decisivo e insperato incontro, quello con un figlio di Eisler, romanziere e drammaturgo, nonché l'ultimo e il più giovane dei sette figli dell'autore, emigrato in Israele durante la Seconda guerra mondiale¹⁹. Grazie a tale incontro, Sandler poté raccogliere una serie di informazioni sulla vita di Eisler, riportando così alla luce «un sognatore senza nome in Israele»²⁰.

17 E. EISLER, *Un'iscrizione commemorativa*, «Kokvei Itzaq» n. 34 (1867), p. 78 [ebraico]. Segnaliamo che abbiamo rinvenuto un errore, forse di battitura, nella prefazione di Sandler a proposito delle indicazioni bibliografiche da lui fornite sull'epitaffio in questione. Diversamente da quanto scritto, il testo compare nel numero 34 dell'anno 1867 e non 1877, come riportato da Sandler e ripreso poi anche da Kressel nella voce enciclopedica dedicata a Eisler. La rivista «Kokvei Itzaq» terminò infatti le sue pubblicazioni nel 1873.

18 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 23. A partire da tale supposizione nella voce della *Encyclopaedia Judaica* dedicata a Eisler Kressel giunge a parlare di una produzione letteraria in ebraico dell'autore, citando l'epitaffio in questione come prova documentale. Con maggior prudenza, riteniamo che in assenza di ulteriore materiale che comprovi l'associazione tra l'autore dell'epitaffio e quello dell'utopia, quest'ultima vada considerata solo come interessante congettura di Sandler e non come prova documentale. Inoltre, anche qualora l'associazione fosse confermata, in mancanza di altre pubblicazioni da parte di Eisler in ebraico, non possiamo parlare di una produzione letteraria in lingua ebraica precedente alla produzione romanzesca in tedesco, come invece propone Kressel. Un simile discorso non può basarsi solo sulla presenza di un epitaffio, scritto in ebraico, in quanto la scelta della lingua può essere più facilmente giustificata dall'occasionalità del triste evento, la morte del padre. In aggiunta, dobbiamo segnalare che risulta alquanto singolare il passaggio dall'ebraico al tedesco da parte di un autore dell'epoca, essendo il tedesco la lingua culturale e letteraria dominante per la gran parte degli scrittori ebrei dell'Impero austro-ungarico. La scelta dell'ebraico era una scelta di campo, di schieramento, come lo fu per Smolenskin, per cui un suo ipotetico abbandono da parte di Eisler risulta difficilmente comprensibile, specialmente in relazione al suo percorso intellettuale e letterario, che lo vide avvicinarsi progressivamente ai temi storico-mitici presenti nell'embrionale nazionalismo ebraico.

19 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 23.

20 *Ibid.*

Edmund Menahem Eisler nacque nel 1850 in una cittadina nei pressi di Trvana e ricevette un'educazione tradizionale, secondo l'uso dell'epoca, che poi rafforzò con lo studio della Torah. Come altri giovani studiosi di quei territori liminari tra cultura tradizionale ebraica e moderne idee occidentali, anche Eisler completò la sua educazione con lo studio delle lingue e della letteratura europea. Stando a Sandler, l'autore aveva un fratello, un certo Mordecai Leib Eisler, il quale pubblicò in tedesco una raccolta di commenti ad alcuni versi della Tanak, la Bibbia ebraica, dal titolo *Aphorismus*, da cui emergeva «lo spirito di un maskilim predicatore»²¹. Sembra inoltre che tra i membri della famiglia Eisler vi fosse anche Moritz Eisler (1823-1902), studioso di filosofia e di lingue orientali all'università di Praga, autore tra le varie opere di *Die Judenfrage in Deutschland* (1880), un volume sulla questione ebraica e sull'antisemitismo diffuso in Germania al suo tempo, in cui egli criticava diversi autori del mondo antisemita e in particolar modo Heinrich Gotthard von Treitschke (1834-1896)²².

Riguardo alla produzione letteraria e giornalistica di Eisler, Sandler ammetteva la difficoltà di fornire una ricostruzione completa, in quanto tutta la documentazione dell'autore è andata perduta in seguito all'invasione tedesca dell'Ungheria²³. Tale fatto spiega la quasi totale assenza di opere conosciute di Eisler, nonché la mancanza di materiale d'archivio. Per quel che concerne l'esigua produzione letteraria conservatasi, Eisler scrisse un romanzo in tedesco dal titolo *Sein eigener Anwalt: Roman* [Il suo avvocato: romanzo] (1875), citato anche da Sandler, il quale, però, scriveva di non aver avuto l'occasione di consultarlo²⁴. A dieci anni dall'uscita di questo romanzo seguì la sua utopia di Sion *Ein Zukunftsbild. Romantische Gemälde* [Un'immagine futura. Dipinto romantico], pubblicata a Vienna nel 1885, ma con una breve premessa datata al 1882²⁵.

Dopo questi due romanzi, Eisler lavorò a un progetto di grandi dimensioni, un'epopea della storia ebraica suddivisa in due parti, attraverso cui l'autore portò avanti il tema della lotta del popolo ebraico per la propria indipendenza, già affrontato nella sua utopia. La prima

21 Ivi, p. 11. Non avendo reperito alcuna informazione su autore e titolo, non possiamo confermare il discorso di Sandler, riportato dal figlio di Eisler.

22 *Ibid.* Vedi: M. EISLER, *Die Judenfrage in Deutschland*, Verlag der Verfasser, New York, 1880. Dal momento che il volume in questione, presenta una dedica dell'autore ai suoi due genitori, Michael Joseph e Zela Eisler, sarebbe dunque ipotizzabile un rapporto di parentela con Edmund Eisler, qualora fosse comprovata l'associazione congetturata da Sandler tra l'autore dell'epitaffio in ebraico, dedicato proprio a Michael Joseph Eisler, e l'omonimo autore del romanzo utopico.

23 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 23.

24 E. EISLER, *Sein eigener Anwalt: Roman*, Köttrich und Zimmermann, Pressburg, 1875. Il libro è reperibile presso la Library of the Hungarian Academy of Sciences Arany di Budapest.

25 E. EISLER, *Ein Zukunftsbild. Romantische Gemälde*, Druck und Verlag von Holzwarth, Wien, 1885.

parte dell'epopea venne pubblicata a Budapest nel 1904 col titolo *Juda. Episches Gedicht*²⁶ [Giuda. Epico racconto]. Eisler dedicò questa prima parte alla figlia Missi prematuramente scomparsa, come si evince dal volume fortunatamente ancora reperibile. La seconda parte dell'opera, invece, sembra essere andata perduta, come già Sandler segnalò a suo tempo²⁷. Questo dramma epico certifica una continuità nel lavoro letterario di Eisler, il quale attraverso una narrazione epica in versi volle approfondire i temi mitici relativi alla storia di Israele e ai suoi vari momenti di nascita, sviluppo e declino. La struttura narrativa sembra essere un chiaro esempio dell'influsso di una certa visione teleologica che l'autore aveva della storia ebraica. Pensiamo solo alla sezione intitolata *La caduta*, dove Eisler spiega succintamente la sua filosofia della storia, una visione di tipo organicistico che prevede diverse fasi di sviluppo, dalla nascita fino alla morte, valida sia per la vita del singolo che per la vita di un popolo. Scrive infatti Eisler: «la vita di un popolo segue lo stesso sviluppo», secondo cui «essa deve librarsi attraverso fasi di sviluppo/ iniziando dalla culla sino alla tomba»²⁸. Questi passaggi dell'opera di Eisler non erano così distanti dal discorso filosofico di Krochmal. Come già in Krochmal e come scrisse Slouschz negli stessi anni, all'interno di questo sviluppo organicistico della vita dei popoli e delle nazioni, l'ebraismo costituiva da sempre un'eccezione. Cosa rimaneva delle grandi e potenti nazioni che un tempo dominavano sulla terra, si domanda Eisler in chiusura della prima parte del suo poema. Nulla. Solo l'ebraismo è sopravvissuto attraverso mille sofferenze, perché, chiosa l'autore, esso «deve insegnare l'umanità ai popoli»²⁹. In ciò consisteva la famosa «missione di Israele», a detta di Eisler e di cui parlarono Krochmal, Hess, Smolenskin e molti altri dopo di loro.

Per concludere l'esigua rassegna della produzione letteraria di Eisler, ricordiamo che nel 1905 uscì la poesia *Sehnsucht* nel primo numero dell'annuario *Die Stimme der Wahrheit*. Il volume, curato da Lazar Schon, era dedicato al «wissenschaftlichen Zionismus», una dicitura abbastanza esplicita che rivelava subito l'intento sotteso di voler costruire un ponte tra il portato della precedente esperienza ebraico-tedesca della *Wissenschaft des Judentums* e il

26 E. EISLER, *Juda. Episches Gedicht*, Druck von Grosz u Grünhut, Budapest, 1904.

27 Pur non avendo potuto reperire alcuna copia del volume in questione, abbiamo rinvenuto la seguente informazione: nell'elenco dei vari volumi pubblicati presso la casa editrice Jüdischer Buch und Kunst-Verlag di Brünn figura anche *Juda* di Eisler. Tale informazione è presente in un altro libro stampato dalla stessa casa editrice nel 1908. Quindi quest'altra edizione potrebbe essere la seconda parte perduta di *Juda* che Eisler pubblicò presso la Jüdischer Buch und Kunst-Verlag di Brünn, pochi anni dopo l'uscita della prima parte dell'opera. Vedi: E. GÜNZIG, *Rabbi Israel Baal-Schem: der Stifter des Chassidismus, sein Leben und sein Lehre*, Jüdischer Buch und Kunst-Verlag, Brünn, 1908 (retro libro).

28 EISLER, *Juda. Episches Gedicht*, p. 101.

29 Ivi, p. 185.

nuovo pensiero sionista, in modo così da illuminare tutti gli aspetti del movimento politico, come scrive nell'introduzione il curatore del volume³⁰. In esso sono raccolti vari contributi da parte di noti pensatori del mondo intellettuale sionista, come Arthur Ruppin, Nathan Birnbaum, Israel Zangwill, Menahem Ussishkin, Martin Buber, Micha Josef Berdyczewsky e altri ancora. Questa operazione è sintomatica di un importante momento storico di fusione tra i due fronti della secolarizzazione ebraica, quello occidentale e quello orientale. Una fusione che si verificò innanzitutto nei territori dell'impero austro-ungarico, in quanto luogo strategico di passaggio delle masse ebraiche in fuga dalle regioni orientali e, dunque, contesto idoneo alla circolazione di idee. Se per buona parte dei maskilim orientali di fine secolo il problema era stato quello di trovare un equilibrio tra i valori della tradizione religiosa e le idee dell'illuminismo europeo confluite nella Haskalah, l'incontro tra tale elaborazione culturale di matrice ebraico-orientale e il contesto ebraico-tedesco, dominato dalle correnti del neoromanticismo, dell'irrazionalismo e dalle categorie di creatività ed educazione estetica determinò il nuovo contesto culturale e ideologico in cui crebbe il primo sionismo e in cui si formarono i suoi maggiori esponenti. Trattasi in sostanza di un periodo importante, in quanto momento di evoluzione di una parte del pensiero ebraico europeo, il quale successivamente si divise tra coloro che abbracciarono le sue nuove correnti politico-ideologiche e coloro che, pur inizialmente affascinati, se ne ritrassero o rimasero semplicemente fedeli alle vecchie posizioni. Partecipando al progetto dell'annuario *Die Stimme der Wahrheit*, Eisler dimostrò di dividerne le premesse ideologiche. Come molti suoi contemporanei, visse pienamente questo specifico momento storico, lo attraversò e ne fu attraversato, avvicinandosi nei primi anni del Novecento al sionismo, probabilmente più per interessi letterari che politici, in quanto il movimento aveva recuperato quegli stessi temi mitici su cui anch'egli stava lavorando in qualità di letterato e poeta: pensiamo alla laicizzazione e mitizzazione della storia biblica, al concetto romantico di popolo come totalità organica, all'idea della creatività artistica come espressione più nobile dell'anima nazionale ebraica³¹.

A detta di Sandler, il contributo di Eisler all'annuario in questione era la prova sia della sua vicinanza al sionismo, che del suo essere stato in contatto diretto con i principali esponenti politici. Secondo il figlio dello scrittore interpellato da Sandler, Eisler conobbe

30 L. SCHON, *Die Stimme der Wahrheit. Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus*, Verlag N. Philippi, Würzburg, 1905, p. 5.

31 Tali premesse portarono lentamente alla fine della tradizione illuministica e liberale dell'ebraismo tedesco, per aprire le porte alla cultura neo-romantica della gioventù ebraica mitteleuropea e a quella corrente che venne definita una *jüdische Renaissance*.

Herzl, in quanto ci fu uno scambio di lettere tra i due, ma, ai tempi dell'incontro tra lo studioso e il figlio di Eisler, tale affermazione non era comprovabile per la perdita della documentazione. Inoltre, stando sempre ai ricordi del figlio, sembra che Eisler intrattenne una corrispondenza anche con Max Nordau su questioni culturali generali, che non riguardavano però il sionismo³². Le informazioni raccolte da Sandler in merito a uno scambio epistolare tra Eisler e Herzl sono oggi in parte confermate dalla presenza di una lettera di Eisler ad Herzl, rinvenuta presso il fondo Herzl conservato negli archivi sionisti centrali di Gerusalemme, nota a Kressel quando egli redasse la voce enciclopedica *Zionist utopias*. La lettera è datata 11 ottobre 1903: non è molto lunga, un foglio appena in cui l'autore scrisse ad Herzl per segnalargli la prossimità tra i suoi scritti di natura utopica e *Der Judenstaat*³³.

Escluso tale ritrovamento, il rapporto di Eisler con il sionismo appare piuttosto sfumato e privo di un'adesione politico-ideologica effettiva. Nel lungo arco della sua vita egli sembrò tenersi a una certa distanza dal movimento politico. Dopo la Prima guerra mondiale, Eisler si dedicò al lavoro giornalistico, collaborando con il quotidiano «Grenzbote» di Bratislava con articoli sugli eventi mondiali, sull'egoismo dei popoli, sull'insufficienza di visione degli uomini di stato. Secondo la testimonianza del figlio, negli anni Venti, quando l'organizzazione sionista stava fiorendo, Eisler non se la sentì di parteciparvi, in quanto si ritenne troppo vecchio³⁴. Queste due informazioni raccolte da Sandler si rivelano alquanto significative circa il generale atteggiamento di Eisler verso il sionismo: lo scrittore dimostrò non soltanto di volersi mantenere a una certa distanza dal movimento nel periodo postbellico, preferendo la sua attività giornalistica, ma altresì tale decisione chiarisce che Eisler prima della guerra non era mai entrato attivamente a far parte del sionismo, nonostante il contatto con Herzl e nonostante il figlio lo considerasse «uno tra i primi sionisti in Slovacchia»³⁵. Stando alla sua testimonianza, Eisler aveva un'anima poetica, era un sognatore e non un combattente³⁶. Una considerazione che viene confermata dall'analisi dei suoi scritti. Egli d'altronde appartenne a quella generazione di mezzo che vide nascere il sionismo in seno all'ebraismo in un'età già avanzata e non se la sentì di farne parte, condividendo tuttavia la necessità di un riscatto per gli ebrei di fronte all'odio antisemita.

32 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, pp. 24-5.

33 *Lettera di Edmund Eisler a Theodor Herzl*, datata 11 ottobre 1903 – Fondo Herzl H 1\ 1184-2, The Central Zionist Archives CZA, Jerusalem.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 25.

Pur alla luce di una ricostruzione parziale, data l'assenza di materiale documentario, possiamo tuttavia concludere dalle sue vicende biografiche che l'evolversi del pensiero di Eisler si distinse dai percorsi intellettuali e politici di altri suoi contemporanei, più giovani e più politicizzati di lui, che invece aderirono al movimento politico. Sembra dunque che egli rimase fedele alla sua anima poetica e romantica e alla vena utopica che connotò la sua scrittura e le sue idee.

2. 2 UN'IMMAGINE FUTURA: LA PRIMA UTOPIA DI SION (1885)

Secondo Shlomo Avineri, una copia di *Ein Zukunftsbild* è stata ritrovata nella biblioteca personale di Theodor Herzl³⁷. Non abbiamo potuto ancora suffragare questa affermazione, non avendo finora rinvenuto la suddetta copia in questione. Tuttavia, è verosimile ritenere che Eisler avesse inviato una copia del romanzo assieme alla lettera del 11 ottobre 1903. Il romanzo di Eisler è pressoché introvabile. Al momento abbiamo rinvenuto un unico esemplare presso la biblioteca dello Hebrew Union College di Cincinnati. La copia in questione è giunta in possesso della biblioteca tramite la donazione di un certo Julius Rosenwald di Chicago. Probabilmente, trattasi dell'omonimo industriale e filantropo, figlio di una coppia di ebrei tedeschi immigrati negli Stati Uniti a metà dell'Ottocento.

Il frontespizio dell'opera riporta un motto, una breve citazione di Mirza Schaffy: «Amo coloro che mi amano/ e odio coloro che mi odiano./È così che ho sempre fatto/ e non voglio smettere di farlo». La citazione proviene dal volume *Die Lieder der Mirza Schaffy*, un'antologia di poesie, raccolte e tradotte in tedesco dal poeta Friedrich von Bodenstedt che le pubblicò per la prima volta a Berlino nel 1851³⁸. Il testo citato racchiude in modo emblematico il tema centrale dell'utopia di Eisler: amore e odio. L'amore verso il proprio popolo, verso la propria storia, l'odio verso gli antisemiti, “coloro che odiano”. Accanto a tale esergo, un altro elemento indiziario presente nel libro è costituito dalla dedica al diplomatico inglese Benjamin Disraeli, deceduto pochi anni prima l'uscita del volume nel 1880 e a cui Eisler attribuì la rara qualità di essere stato sia «un grande statista», che «un grande uomo». Non vi sono altre informazioni esplicative circa l'ammirazione espressa

37 S. AVINERI, *Edmund Eisler's Zionist utopia*, «Midstream» n. 2 (1985), p. 50.

38 Il volume in questione ebbe un notevole successo nel corso degli anni, come attestano le numerose ripubblicazioni dell'edizione tedesca (1868; 1877) e le traduzioni in altre lingue come l'inglese (1876) e il danese (1879). La conoscenza di Eisler di siffatto volume è significativa dell'attitudine intellettuale dell'autore, da un lato attento e curioso, influenzato dal contesto culturale tedesco del suo tempo, dall'altro impegnato a coniugare gli stimoli derivanti dal romanticismo tedesco con la propria tradizione religiosa e le idee dell'illuminismo ebraico, ancora forti e diffuse.

dall'autore verso tale personaggio politico, che diventò poi per i sionisti uno dei più prestigiosi precursori della loro ideologia. Tale dedica non deve tuttavia ingannare. Sebbene successivamente si sia imposta una lettura sionista che ha voluto vedere nel filo-semitismo del diplomatico britannico una forma embrionale di proto-sionismo, vorremmo ricordare che Disraeli era noto già negli ambienti ebraico-tedeschi e, ben prima dei sionisti, il suo lavoro aveva attirato l'attenzione degli esponenti dell'*Institute zur Förderung der israelitischen Literatur*, fondato da Ludwing Philippson per promuovere la letteratura ebraica. All'interno della collana *Schriften*, l'Istituto aveva infatti pubblicato nel 1862 l'edizione tedesca di *David Alroy*³⁹. Inoltre, verso la fine degli anni Settanta, l'interesse attorno alla figura del diplomatico inglese accrebbe senz'altro in relazione al ruolo che egli ricoprì nelle trattative di pace al congresso di Berlino del 1878, in cui le popolazioni balcaniche acquisirono una loro indipendenza politica dall'Impero ottomano. Come testimonia l'anonimo opuscolo viennese *Die Judischefrage in der orientalischefrage* del 1877, la questione orientale connessa con l'indebolimento dell'Impero ottomano aveva suscitato l'interesse e le speranze di una parte del mondo intellettuale ebraico mitteleuropeo, nei cui circoli probabilmente in quegli anni si discuteva sovente della suddetta questione e della figura di primo piano svolta da Disraeli. Pertanto, l'attenzione di Eisler alle vicende del suo tempo e la dedica al diplomatico britannico nella sua utopia di Sion sono l'indizio che anche il nostro autore gravitasse attorno a tali circoli e fosse informato sulle questioni in essi dibattute. Non possiamo nemmeno escludere che Eisler conoscesse l'opuscolo viennese in questione, dal momento che la sua utopia di Sion riprende gli stessi temi e prospetta una soluzione identica a quella proposta nell'anonimo testo. Al di là di un'influenza diretta tra l'opuscolo viennese e l'utopia di Eisler, congettura che non può essere comprovata, resta tuttavia evidente un fatto: entrambi i testi furono il prodotto di un medesimo ambiente intellettuale ebraico mitteleuropeo, in cui già sul finire degli anni Sessanta iniziavano a circolare idee e progetti di uno stato autonomo e indipendente per gli ebrei come possibile risposta all'antisemitismo diffuso in quei territori.

Per quanto costituiscano due elementi minimali, la citazione di Mirza Schaffy e la dedica a Benjamin Disraeli sembrano indicare un atteggiamento ambivalente da parte di Eisler, in bilico tra influenze esterne provenienti dal mondo culturale tedesco e stimoli interni legati alle questioni dibattute tra gli intellettuali ebrei mitteleuropei. Tale ambivalenza sarebbe rimasta niente più di un presentimento, se non avesse trovato conferma nell'incipit del testo. Come notato da Avineri, la data del prefazione, ottobre 1882, non era affatto casuale, dal

39 B. DISRAELI, *David Alroy*, Oskar Leiner, Leipzig, 1862.

momento che nel biennio 1881-82, a seguito della morte dello zar Alessandro II, si erano verificate delle violente ondate di pogrom di carattere antisemita, dapprima nei grandi centri urbani, per poi diffondersi nelle periferie e nei villaggi. Le devastazioni prodotte e la violenza manifestata contro la popolazione ebraica e le sue attività commerciali fu tale da far crescere sentimenti di disillusione verso la possibilità di un'assimilazione ebraica nelle società europee e di rivalsa contro le ingiustizie subite. Come l'appello di Leon Pinsker *Autoemanzipation* (1882), come l'ultimo racconto di Smolenskin *Neqam Berit* (1883), anche l'utopia di Eisler sembra essere stata una risposta letteraria a fronte dello sconforto provato e delle prevaricazioni subite. Inoltre, gli episodi di violenza antisemita non riguardarono soltanto i territori orientali dell'impero zarista. Anche in Ungheria si verificarono diversi disordini, soprattutto in relazione al diffondersi di sentimenti nazionalistici e indipendentisti. A partire dall'accordo del 1867, con cui l'Impero asburgico aveva riconosciuto l'esistenza di uno stato ungherese autonomo, il governo di Budapest aveva puntato a trasformare l'Ungheria in uno stato nazionale, marginalizzando tutte le altre minoranze etniche ivi residenti, come romeni, ruteni, serbi, slovacchi, tedeschi ed ebrei⁴⁰. Nel 1875 il deputato Victor von Istóczy, assieme a Geza von Onody e Ivan Simonyi, diede avvio al movimento antisemita ungherese che culminò in occasione del processo per omicidio rituale nel villaggio di Tisza-Eszlar (aprile 1882–agosto 1883), dopo la scomparsa di una giovane ragazza cristiana proprio in concomitanza con le festività pasquali⁴¹. Inoltre nello stesso anno, nel settembre del 1882 a Dresda Istóczy fu tra i principali relatori al Congresso internazionale antiebraico, durante il quale rivolse un appello ai governi cristiani d'Europa per unirsi contro la minaccia ebraica⁴². Durante il periodo in cui si svolse il processo Tisza-Eszlar si verificarono nel paese e nei territori limitrofi sfoghi di animosità popolare contro gli ebrei e manifestazioni antiebraiche, simili per livore antisemita popolare alle rivolte scoppiate in Russia nello stesso periodo. Analoghi disordini coinvolsero anche la città di Pressburg (Bratislava), come è testimoniato da alcune fonti giornalistiche dell'epoca⁴³.

Non sappiamo se Eisler in quel periodo visse ancora nella limitrofa cittadina natia di

40 S. SANTORO, *Dall'impero asburgico alla Grande Romania. Il nazionalismo romeno di Transilvania tra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano, 2014, p. 27.

41 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, pp. 18-9; AVINERI, *Edmund Eisler's Zionist utopia*, p. 50.

42 V. VON ISTOZCY, *Manifest an die Regierungen u. Völker der durch das Judenthum gefährdeten christlichen Staaten laut Beschlusses des ersten internationalen anti-jüdischen Kongresses zu Dresden am 11. u. 12. September 1882*, Verlag von E. Schmeitzner, Chemnitz, 1882.

43 J.D. KLIER, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881-1882*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 143.

Trnava, oppure se da tempo si fosse trasferito in una città più grande⁴⁴. Tuttavia, in base a quanto scriveva l'autore nella prefazione all'utopia, egli fu vittima assieme alla sua famiglia delle violenze e dei saccheggi antisemiti. Fu un episodio specifico verificatosi nel 1882 a spingerlo a comporre la sua utopia di Sion. Scrive infatti Eisler: «l'idea di questo scritto provenne da una notte spaventosa. Una notte spaventosa, nella quale un popolo accecato assalì anche la mia casa ed io ebbi paura per l'onore di mia moglie, per la vita dei miei figli. E tutto ciò, perché sono ebreo»⁴⁵. Secondo Sandler e Avineri, è probabile che Eisler sia stato vittima proprio dei disordini antisemiti causati in concomitanza con gli eventi verificatisi nella vicina Ungheria a seguito del processo Tisza-Eszlar. Se stessero così le cose, la decisione di pubblicare l'utopia in forma anonima e in un'altra città, Vienna, risulterebbe una scelta prudente da parte dell'autore, fatta per tutelarsi non soltanto contro le potenziali critiche dei maskilim interne al mondo ebraico, ma anche contro il clima antisemita che imperversava in quei territori. Del resto, l'antisemitismo cruento durante il processo e subito dopo imponeva molta prudenza. A conclusione del caso Tisza-Eszlar, il deputato ungherese Istóczy e il suo seguito fondarono infatti il primo Partito antisemita nazionale in Ungheria. Nell'agosto del 1883 il processo si concluse con l'assoluzione degli imputati ebrei per assenza di prove, fatto che anziché placare gli animi, destò una forte indignazione: «in tutto il paese scoppiarono violenti e sanguinosi tumulti organizzati dal neonato Partito Nazionale Antisemita Ungherese»⁴⁶.

Di fronte a questa ondata di antisemitismo, Eisler ammette nella sua prefazione di aver rivissuto l'odio e l'intolleranza tipici del Medioevo e di essersi dunque rifugiato nel futuro, immaginando un mondo e una società esenti da tali ingiustizie. «Sarà realizzata» questa immagine futura, «oppure, nonostante tutto, il sole dell'umanità splenderà un giorno nella luce mai sbiadita sull'orizzonte di vita di tutti i popoli? Chi può saperlo!»⁴⁷, chiosa caustico l'autore. Pur scrivendo un'utopia e prefigurando la fondazione di un futuro stato ebraico, permane un'incertezza di fondo da parte di Eisler, il quale non si schiera nettamente a favore dell'una o dell'altra soluzione. Come emerge dall'analisi del romanzo, è tuttavia piuttosto evidente la volontà di riscatto e di rivolta contro l'ingiustizia subita, sentimenti tipici del

44 Come testimoniano i luoghi in cui uscirono le pubblicazioni di Eisler, non sembra che egli abbia compiuto grandi spostamenti nella sua vita, muovendosi all'interno di un perimetro abbastanza circoscritto dalle città di Trnava, Bratislava, Vienna, Budapest e Brno.

45 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 5.

46 P. PAUMGARDHEN, *Introduzione*, in A. ZWEIG, *Omicidio rituale in Ungheria. Tragedia ebraica in cinque atti*, Guida, Napoli, 2008, p. 30.

47 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 5.

contesto ebraico orientale e delle regioni galiziane dell'impero asburgico, che avvicinano molto Eisler alla figura di Smolenskin. Nell'utopia questi sentimenti si sommano, come vedremo, con gli ideali e i valori tedeschi diffusi all'epoca, di onore e di rispettabilità, che gli ebrei tedeschi e mitteleuropei avevano assimilato, quale esito del processo di emancipazione. La compresenza di entrambi gli elementi ribadisce l'ambivalenza dell'autore, in bilico tra retaggi illuministi e nuovo spirito nazionalistico. Nel corso di tutto il romanzo, Eisler non rinuncerà mai a una strenua difesa dei valori illuministici di libertà, giustizia sociale, uguaglianza, pace tra i popoli. Anzi. Sarà proprio il regno di Giuda a farsene garante. L'utopia riflette così l'ambivalenza tra nuovi ideali politici e uno stanco, ma tenace illuminismo. Come tutti gli utopisti, ciò che contava per Eisler era solo una cosa: il raggiungimento della felicità. Poco importa come tale felicità sarebbe stata raggiunta nel futuro: prevalga, nonostante tutto, l'opzione illuministica, oppure «quella contenuta in questo scritto; in entrambi i casi essa significherà felicità per molte persone»⁴⁸. Il delinarsi di una seconda opzione accanto a quella illuminista è una prima traccia del sodalizio tra ideologia del progresso ed emancipazione ebraica, riletta all'interno di un nuovo immaginario utopico. La conquista di siffatto benessere, anzitutto sociale, è connessa al raggiungimento della felicità, presente in entrambe le opzioni indicate da Eisler: in entrambi i casi lo scopo finale è rappresentato dal miglioramento delle condizioni di vita degli ebrei e dal superamento dell'odio e dell'intolleranza antisemita.

2.2. 1 L'ANTISEMITISMO E UNA FUTURA GUERRA IN EUROPA: UNA DURA CRITICA

Il romanzo utopico di Eisler, composto da undici capitoli, presenta un'implicita macro divisione in due parti, segnalata anche da Sandler⁴⁹, secondo cui la prima parte dell'utopia si concentra sulla presa di consapevolezza nazionalistica da parte del giovane protagonista Abner, mentre la seconda è focalizzata sul costituirsi dello stato ebraico, chiamato regno di Giuda. Ciò che porta Abner ad acquisire una coscienza nazionale e a compiere delle scelte decisive, accompagnate da sofferte separazioni (quella dal nonno e quella dalla giovane amata Agnes) è l'antisemitismo, di cui è vittima il protagonista come tutti gli altri ebrei del suo tempo. Nell'utopia di Eisler la questione antisemita rappresenta così il punto di partenza, utile per spiegare la rottura tra mondo ebraico diasporico ed Europa e la conseguente ricerca di un nuovo ordine sociale con la fondazione di un regno ebraico in Palestina. In tal senso, la

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 11.

critica all'antisemitismo è direttamente connessa alla *Bildung* politica e interiore di Abner, ostile alla passività ebraica e promotore di un nuovo messianismo, non più religioso ma laico.

Nell'utopia di Eisler l'antisemitismo costituiva di per sé un ostacolo per gli ebrei alla loro piena emancipazione. Agli occhi dell'autore, un simile ostacolo era ormai inamovibile in un'Europa avvelenata dall'odio. Di certo se l'astio verso gli ebrei si fosse esaurito così com'era iniziato, allora l'opzione illuminista e cosmopolita avrebbe potuto conservare la sua validità. Tuttavia, Eisler non sembra essere affatto ottimista verso le sorti future dell'Europa, come chiaramente si evince dall'ottavo capitolo, intitolato *Das befreite Europa*, dove si descrive un'Europa futura liberata dalla presenza ebraica. In questo capitolo, come in altri passaggi del libro, emerge nitidamente la visione fortemente pessimista di Eisler, secondo cui sembra che non si possa più lottare contro l'antisemitismo con le armi della ragione. Come molti pensatori provenienti dalla Mitteleuropa e dalle regioni orientali (Galizia e Russia), anche Eisler sembra dunque condividere il pensiero che l'antisemitismo testimoni del fallimento degli ideali illuministici. Eppure, non volendo arrendersi del tutto, egli si immagina un altrove, in cui tali ideali potranno trovare terreno fertile per crescere ed essere coltivati. Dal punto di vista narrativo, dunque, Eisler insiste parecchio sulla descrizione dei danni fisici e dei disagi psicologici prodotti dall'antisemitismo, dal livore irrazionale della folla, dalle ingiustizie subite, allo scopo di fornire gli elementi che giustificheranno il senso di rivalsa e di ribellione del protagonista Abner e della sua battaglia politica per fondare uno stato autonomo ebraico con l'appoggio delle potenze europee.

Il contrasto tra visione negativa del proprio presente e rappresentazione utopica di una futura società felice è un tratto caratteristico di qualsivoglia utopia ed è presente anche nelle utopie di Sion, dove tale contrapposizione tra presente e futuro è giocata sull'antisemitismo europeo contrapposto a una futura società ebraica felice. Qui, interviene inoltre il recupero del proprio mitico passato biblico, che permette di individuare nelle utopie di Sion quel sodalizio tra progresso, utopia e storia di derivazione europea. L'antisemitismo a fine Ottocento preclude agli ebrei la strada del progresso, simboleggiata innanzitutto dal raggiungimento di una piena e completa emancipazione sociale e politica. Con l'insorgere prepotente dell'antisemitismo, il miglioramento delle condizioni di vita materiale e il conseguimento dei diritti civili e politici promessi dagli stati europei si allontanano sempre di più. Le utopie di Sion fioriscono in tale frangente storico di forte disillusione verso le promesse di emancipazione e offrono altresì una risposta alla questione ebraica attraverso

una visione fantastica ed edificante di una nuova società, in cui sarà possibile soddisfare da sé quel benessere a lungo sperato e promesso.

Il primo capitolo dell'utopia di Eisler ne è un chiaro esempio, ma non certo il solo. Si intitola *Antisemitismo* e narra i fatti svoltisi a seguito di una violenta notte di pogrom. «Al mattino, quando il sole apparve all'orizzonte con il suo pallido splendore, illuminò dall'alto un quadro desolato della devastazione della cittadina», dove si potevano vedere finestre con i vetri in frantumi, quadri fatti a pezzi penzolare dei loro cardini, frammenti ovunque, mobili rotti e stoviglie disperse per le strade⁵⁰. La descrizione del dolore delle vittime e dei sopravvissuti alle violenze notturne del pogrom, che in alcuni passaggi raggiunge dei toni piuttosto patetici e volutamente commoventi, è contrapposta all'atteggiamento disinteressato, denigratorio e ostile della gente in strada, gente comune, incurante di quanto successo la notte precedente, ma subdolamente connivente. «Risate di scherno, laddove i vicini vedono i propri beni acquistati con sudore abbandonati e distrutti. Scherno e derisione, laddove molti membri di una famiglia hanno lottato contro la morte. Gioia maligna, laddove così tanta miseria è giunta in un breve lasso di tempo»⁵¹. Eisler insiste in molti passaggi del romanzo sulla stigmatizzazione negativa degli atteggiamenti antisemiti, diffusi ovunque, tra la gente più comune. Dagli adulti ai ragazzi di strada. Nel primo capitolo l'autore si dilunga, ad esempio, nella descrizione di una processione per un funerale, bruscamente interrotta da una carrozza che senza alcun rispetto urta in velocità la bara e i presenti⁵². Mentre all'inizio del secondo capitolo egli racconta un altro episodio di antisemitismo quotidiano con protagonisti alcuni ragazzi intenti a giocare con le pietre: «le mani di alcuni ragazzi di strada si abbassarono, alla ricerca di pietre per un altro bersaglio. Là, dietro l'angolo, vi era una figura ricurva con la barba arruffata e gli occhi vuoti, premuta timorosa contro il muro»⁵³. Ecco un bersaglio ideale: un ebreo. Il malcapitato viene così preso di mira, finché una pietra non lo colpisce e lo fa rovesciare a terra. Simili descrizioni accrescono il tono patetico della narrazione e mirano a trasmettere l'insofferenza provata dagli ebrei verso simili angherie. «Erano giorni orribili, quelli che si abbattono sulle case degli uomini, chiamati ebrei»⁵⁴. Da tutte le parti del paese giungevano segnalazioni di orribili scene di furti, saccheggi e devastazione, «a testa alta e superba l'antisemitismo marciava tra città, villaggi e cascine»⁵⁵.

50 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 7.

51 *Ibid.*

52 *Ivi*, pp. 9-10.

53 *Ivi*, p. 14.

54 *Ivi*, p. 28.

55 *Ibid.*

Per accrescere ulteriormente il tono tragico del suo racconto, Eisler accenna brevemente a un altro fatto di cronaca antisemita: «una notte una banda aveva circondato la casa di un ebreo e quando la donna cercò la salvezza nella fuga, si trovò uccisa da un colpo ben mirato. Era una creatura giovane, sposatasi da appena un anno»⁵⁶. Non morì solo la donna, ma anche il figlio che portava in grembo, lasciando solo il marito. Eisler ripetutamente ritorna per tutta la prima parte del romanzo sull'efferatezza antisemita, che sarà la causa di decadenza e declino dell'Europa. Parla ancora di antisemitismo all'inizio del sesto capitolo, in cui riprende il parallelismo tra l'antigiudaismo medievale e l'antisemitismo moderno, non distinguendo tra i due fenomeni, ma considerandoli attraverso un'ottica tipicamente illuminista come due momenti oscuri della storia europea. Gli antisemiti, scrive qui l'autore, «hanno organizzato congressi antisemiti, raccolto fondi, pubblicato opuscoli, discorsi infuocati, brochure, riviste, tutti nella nobile competizione di far fuori l'ebreo. Un'intera generazione è stata contaminata da questo mortifero veleno dell'odio»⁵⁷.

Questo odio è ciò che rende l'Europa un paese malato, sostiene Eisler. Ne parla diffusamente nel già citato ottavo capitolo, *L'Europa liberata*, dove con toni alquanto sarcastici si descrive brevemente il sogno antisemita di un'Europa futura, finalmente libera dagli ebrei, in cui l'economia prospera, il commercio è fiorente e nessuno conosce più l'usura. Finalmente, scrive Eisler riferendosi all'Europa, «la causa della tua decadenza è uscita di scena, quindi ora ti godi una ripresa senza precedenti. Hai anche pace e tranquillità in ogni campo, poiché tutto il tuo popolo appartiene a un'unica fede, e il vincolo di armonia fraterna abbraccia tutte le tue nazioni»⁵⁸. Siffatto panorama era quello prospettato dagli antisemiti, definiti qui «falsi profeti», dal momento che in realtà, una volta partiti gli ebrei, la situazione in Europa non era affatto migliorata. Anzi. «L'Europa era malata», scrive l'autore, «ribolliva e sibilava nelle sue viscere»⁵⁹. I vizi presenti da sempre in qualsiasi società umana erano aumentati⁶⁰. Non c'era più rispetto per le leggi e l'odio verso gli ebrei, in loro assenza, si era spostato verso altri soggetti. Inoltre, gli antisemiti avevano ormai insegnato da tempo a credere al popolo che la sua voce fosse pari alla voce divina e «di conseguenza, nell'esercizio dei loro abusi, erano gli esecutori di quella voce»⁶¹. Le case e i possedimenti lasciati dagli ebrei erano divenuti motivo di disputa tra la gente, in quanto ognuno rivendicava per sé il

56 Ivi, p. 30.

57 Ivi, pp. 43-4.

58 Ivi, p. 66.

59 *Ibid.*

60 Ivi, p. 67.

61 *Ibid.*

diritto di proprietà. In sostanza, scrive Eisler, si era creduto che la partenza degli ebrei dall'Europa avesse aperto maggior possibilità per tutti gli altri, ma ci si era sbagliati⁶².

Come ricorda Sandler⁶³, la visione pessimista di Eisler che ritrae un'Europa liberata dalla presenza ebraica anticipò di diversi anni l'analoga descrizione romanzesca di Hugo Bettauer, *Die Stadt ohne Jude* [La città senza ebrei] (1922), libro che a differenza dell'utopia di Eisler conobbe un notevole successo con oltre 250.000 copie vendute⁶⁴. L'antisemitismo nella capitale viennese si era diffuso soprattutto grazie al successo politico del partito cristiano-sociale, dominato dalla figura carismatica di Karl Lueger (1844-1910), amato sindaco antisemita della città dal 1895 fino all'anno della sua morte. Altra figura emblematica del partito cristiano-sociale austriaco e tra i fautori della diffusione dell'antisemitismo in Austria fu il teologo e politico Joseph Scheicher (1842-1924), il quale nel 1900 redasse *Aus dem Jahre 1920. Ein Traum*, un'utopia antisemita, in cui si descriveva il sogno di uno stato senza ebrei, in seguito alla loro espulsione forzata, reclamata dalla popolazione ariana. In risposta dunque al crescente clima antisemita, sempre più diffuso in Austria e alimentato da un'acuta crisi economica, lo scrittore Bettauer, di origini ebraiche, poi convertitosi all'evangelismo, diede alle stampe *La città senza ebrei*, un'utopia che, come già in Eisler, voleva rovesciare il sogno antisemita descritto da Scheicher e coltivato da molti suoi contemporanei. Il romanzo voleva essere una graffiante satira dell'antisemitismo viennese e aveva l'intento di fornire un salutare antidoto contro i pregiudizi antiebraici. In un clima di accentuata intolleranza, Bettauer racconta che il Parlamento austriaco aveva promulgato un editto per bandire gli ebrei dall'Austria. Una volta espulsi, come nell'utopia di Eisler, anziché inverarsi le felici profezie degli antisemiti, il paese era entrato fortemente in crisi. Banche, industrie, negozi, teatri e caffè, erano tutti falliti e avevano dovuto chiudere. Toccato il fondo della grettezza, gli austriaci si erano pentiti della loro decisione, si erano accorti che gli ebrei erano un fattore indispensabile per il benessere della loro società e li avevano richiamati in patria. Il romanzo termina con una festosa cornice di riconciliazione. Purtroppo, l'ottimismo dell'autore venne smentito dai fatti. Fortemente inviso dai reazionari e dagli antisemiti del tempo, anche per le sue idee piuttosto liberali in materia sessuale⁶⁵, Bettauer fu ucciso pochi

62 Ivi, p. 68.

63 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 16.

64 Vedi: H. BETTAUER, *La città senza ebrei. Un romanzo di dopodomani*, Shakespeare and Company, Firenze, 1993. Oltre al romanzo di Bettauer, tre anni dopo uscì un altro libro sulle medesime tematiche dello scrittore tedesco Arthur Landsberger. Trattasi di *Berlin ohne Juden* (1925), romanzo distopico in cui si racconta dell'espulsione degli ebrei dalla Germania. L'idea di fondo è la stessa presente nel libro di Bettauer, per cui l'assenza degli ebrei in Germania avrebbe determinato una forte crisi nell'intero paese.

65 Nel 1924 Bettauer pubblicò una rivista piuttosto fortunata, intitolata «Er und Sie. Wochenschrift für

anni più tardi nel 1925 nei locali della redazione della sua rivista da un giovane antisemita, che successivamente diventò membro del partito nazionalsocialista.

Diversamente dall'utopia di Bettauer, non c'è alcun ottimismo nel romanzo di Eisler che possa far sperare in un futuro superamento dell'antisemitismo. L'utopia di Sion nasce proprio da questo disincanto di fondo nei confronti della questione ebraica. Innanzitutto, per Eisler la degenerazione sociale e politica non riguardava soltanto un unico paese, ma ogni singolo paese europeo. Nel descrivere un'Europa liberata dalla presenza ebraica, l'autore parla genericamente di «paesi poliglotti», in cui vi erano continui e forti conflitti tra le differenti nazionalità, e di un «paese agricolo», forse riferendosi all'Impero zarista, in cui erano sorti numerosi problemi, dal momento che era venuta a mancare la manodopera contadina. Inoltre, anche l'industria era in crisi, così come le attività commerciali, in quanto le “abilità cavalleresche” non erano consoni a questi mestieri, sostiene Eisler. L'economia era dunque in crisi e il popolo sospirava per l'aumento dei prezzi. Sul fronte occidentale la situazione non era certo migliore, dal momento che «l'impero germanico» aveva intrapreso una nuova guerra contro «il suo storico nemico, la Francia»⁶⁶. Un simile ritratto di un'Europa futura, liberata dalla presenza ebraica e lacerata al suo interno, trasmette tutto il pessimismo dell'autore, il quale individua la causa originaria e principale della decadenza europea proprio nell'antisemitismo, primo sintomo del suo declino⁶⁷. Se nella descrizione di un'Europa liberata dagli ebrei Eisler e Bettauer concordano, i loro due romanzi divergono notevolmente nelle conclusioni. Infatti, diversamente da Bettauer, Eisler non prospetta alcuna possibile riconciliazione finale tra ebrei ed Europa. La rottura è definitiva e insanabile. L'utopia di Sion e il regno di Giuda nascono proprio in seno a questa rottura, figlia di una visione disincantata e senza speranza sul futuro degli ebrei in Europa.

2.2. 2 ROTTURA GENERAZIONALE E NUOVO MESSIANISMO

Segnali e tracce evidenti dell'odio contro gli ebrei erano presenti ovunque nella società, nei discorsi, nei dibattiti, sui giornali, persino nelle istituzioni, scrive Eisler. Tutti se ne erano accorti, tranne i diretti interessati: «tutti avevano previsto questo, tranne coloro che sono stati

Lebenskultur und Erotik». Dopo alcune settimane la censura ne vietò la pubblicazione, costringendo Bettauer ad aggirare il divieto cambiando il nome della rivista, che divenne semplicemente «Bettauers Zeitschrift». In tal modo l'autore si attirò le critiche e l'odio di molti reazionari e futuri nazisti. Vedi: M. FRESCHI, *Una favola viennese*, in BETTAUER, *La città senza ebrei*, p. 11.

⁶⁶ EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 68.

⁶⁷ Ivi, p. 72.

colpiti dalla disgrazia»⁶⁸. Qui segnaliamo la presenza di un tema tipico negli ambienti proto-sionisti in rivolta contro la precedente generazione di maskilim: la critica alla passività ebraica, all'accettazione delle ingiustizie subite, all'essere disposti soltanto alla «attività dei lamenti senza fine»⁶⁹. Questa critica, divenuta successivamente una tipica accusa dei sionisti contro il mondo ebraico diasporico, emerge capillarmente in siffatta letteratura di fine secolo come la prima sintomatica rottura generazionale tra giovani ebrei politicizzati da un lato, in prevalenza studenti, sempre più distanti dalla tradizione religiosa, e vecchi maskilim dall'altro, ancorati tanto alla loro fede, quanto al loro razionalismo illuminista. Una rottura che è sintomatica del sotteso processo di secolarizzazione in atto nel mondo ebraico, ad iniziare dal mondo ebraico-orientale, per trasferirsi poi in quello occidentale, come vedremo in *Altneuland* di Herzl. La giovane intelligenza ebraico-orientale, infatti, già sul finire dell'Ottocento aveva iniziato a elaborare le prime embrionali idee nazionaliste ebraiche, seppur declinandole in termini più spirituali che politici. Il poeta Bialik scriveva non a caso «siamo eroi, / l'ultima generazione della schiavitù. / La prima generazione della liberazione»⁷⁰. Dietro quest'idea di liberazione vi era una volontà di rottura contro un ordine sociale ingiusto, che si sommava a una rivolta dei figli contro i padri, come notiamo in Eisler nel contrasto tra il giovane Abner e suo nonno. Inoltre, l'idea di una fine della schiavitù e di un inizio della liberazione, presente in Bialik, rinviava a una diffusa laicizzazione dell'immagine biblica dell'uscita dall'Egitto, dove «la generazione dei figli, dietro a Mosè, guida i padri alla liberazione», come ricorda Bensoussan⁷¹. Non è dunque un caso che siffatta metafora ricorra in quasi tutte le utopie di Sion, in cui l'immigrazione ebraica in Palestina e la fondazione di un nuovo regno o stato ebraico è descritta dagli autori come un nuovo Esodo biblico.

Il tema della rottura generazionale, assente tuttavia in Osterberg, è al centro dell'ultimo racconto di Peretz Smolenskin, composto negli stessi anni. Trattasi di *Neqam B'rit* [La vendetta del patto](1883), un racconto, come recita il sottotitolo riferendosi all'antisemitismo, su ciò che è accaduto, accade e accadrà in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo⁷². La prossimità tra questo racconto di Smolenskin e il romanzo di Eisler è indicativa

68 Ivi, pp. 8-9.

69 Ivi, p. 9.

70 Vedi: G. BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Einaudi, Torino, 2006, vol. II, p. 1010.

71 Ivi, p. 1011.

72 P. SMOLENSKIN, *Neqam Berit*, «Ha-Sharar» n. 11 (1883). Vedi: ID., *Revenge of the Covenant*, in S. ADAMS, *Perez Smolenskin's Nekam Berit as a response to the Russian pogroms of 1881: a translation and a literary-critical analysis of the novel*. Thesis Hebrew Union College and Jewish Institute of Religion –

delle influenze ebraico-orientali presenti nell'utopia in questione e del tutto assenti invece in Osterberg. *Neqam B'rit* di Smolenskin narra il travaglio interiore del protagonista Ephraim Ben-Hagri, il quale da strenuo difensore delle posizioni assimilazioniste passa tra le fila dei giovani studenti che invocano la ribellione e la lotta contro le ingiustizie e le discriminazioni antisemite subite. Il racconto inizia con la descrizione di un dibattito tra giovani studenti, definiti «i figli di Giacobbe, figli di quel popolo incapace di ritornare e di fondare la speranza dopo tante cadute»⁷³. Nel cuore di questi giovani, scrive Smolenskin, «sono sorte molte idee e desideri», pur in assenza di una direzione e un obiettivo precisi⁷⁴. Questi giovani vogliono cercare una nuova strada, darsi una nuova vita e un nuovo spirito, come esclama uno studente in un accalorato intervento. «Tutti i nostri sforzi per cercare l'amore sono inutili; vana è la nostra speranza di vedere alle nostre spalle il muro tra noi e i gentili. L'odio è per sempre»⁷⁵. Dunque, era giunto il tempo di agire: «un diverso sentimento e un nuovo spirito ci sono stati dati, perché vogliamo fare qualcosa per il nostro popolo e per i nostri fratelli. Ciò ci ha riuniti tutti assieme»⁷⁶. Le posizioni di questi giovani studenti sono molto vicine a quelle che Smolenskin aveva espresso nei suoi articoli su «Ha-Shahar» e a quelle che circolavano nei ristretti circoli ebraici mitteleuropei tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta. Esse sono altresì le stesse idee che porteranno Abner, il protagonista dell'utopia di Eisler, ad allontanarsi dal nonno per andare a fondare il regno di Giuda. Il confronto e la prossimità tra il racconto di Smolenskin e l'utopia di Eisler permette di cogliere il comune sfondo intellettuale, fatto di idee e discussioni che circolavano negli ambienti ebraici mitteleuropei, fornendo così uno spaccato della vita culturale dell'epoca, all'interno della quale si svilupparono e attecchirono le prime idee nazionalistiche ebraiche. Il protagonista del racconto di Smolenskin, Ben-Hagri, presente all'assemblea studentesca, si oppone al nuovo spirito che domina gli appassionati «figli di Giacobbe». Egli si fa infatti portavoce delle tradizionali tesi assimilazioniste, sostenendo che non si può fare nulla contro l'odio antisemita, se non «insegnare ai nostri fratelli a comprendere il valore dei Gentili, ad amarli e rispettarli, imparando la loro lingua e le loro usanze», in modo così da dimenticare che un tempo esisteva un muro divisorio tra ebrei e cristiani⁷⁷. L'unica strada percorribile era l'assimilazione, che nell'arco di una generazione avrebbe permesso di dimenticare «tutte le

Referee: Dr. W. Weinberg, 1982, pp. 9-85. Seguiremo qui l'edizione inglese di Adams.

73 SMOLENSKIN, *Revenge of the Covenant*, p. 12.

74 Ivi, p. 14.

75 Ivi, p. 16.

76 Ivi, p. 18.

77 Ivi, p. 20.

parole di odio e di accusa»⁷⁸. Queste erano le posizioni iniziali di Ben-Hagri, all'interno del cui dibattito Smolenskin aveva ricreato in piccolo la discussione che stava iniziando a lacerare lentamente il mondo ebraico secolarizzato. L'evento traumatico di un pogrom, descritto nella seconda parte del racconto, destabilizza però le convinzioni di Ben-Hagri, il quale, dopo una sofferta notte insonne, tormentato da un lacerante conflitto interiore, giungerà nella conclusione della storia a schierarsi con le rivendicazioni dei giovani studenti contro cui all'inizio aveva polemizzato.

Il conflitto, tutto interno al personaggio di Smolenskin, ritorna anche nell'utopia di Eisler, ma con una differenza sostanziale. Il giovane Abner non è gravato dal travaglio interiore di Ben-Hagri, in quanto in Eisler tale travaglio si traduce in un aperto conflitto generazionale tra Abner e suo nonno. La differenza è sostanziale, in quanto senza una trasposizione all'esterno del conflitto tra una paziente sopportazione e un bisogno di rivalsa Abner non si sarebbe mai opposto alla volontà del nonno, abbandonandolo per fondare il regno di Giuda. Non avremmo avuto dunque un'utopia di Sion. L'utopia fornisce infatti una prima risposta, letteraria, ancora pre-politica, al grido di rivalsa su cui si chiude il racconto di Smolenskin. Basti considerare che *Neqam B'rit* termina con il superamento del dilemma interiore di Ben-Hagri e con una conversione del personaggio, il quale, dopo aver dedicato tutta la sua vita, i suoi sforzi, i suoi desideri alla causa dell'assimilazione, prende la decisione di lottare contro l'antisemitismo: «da questo giorno, finché vivo, sacrificherò la mia anima e la mia forza per ristabilire la distruzione di Sion, per dare una corona al popolo perduto, per renderlo forte e stabile»⁷⁹. L'idea di sacrificare la propria vita in funzione della ricostruzione di Sion, solo rapidamente accennata qui, sarà presente anche in Eisler, secondo cui bisogna lottare ed essere disposti a morire per la propria causa politico-nazionale. Solo a partire da questa presa di consapevolezza può avviarsi la lotta contro l'antisemitismo e per la propria indipendenza politica. Così l'utopia di Eisler inizia, laddove finisce il racconto di Smolenskin.

Non sorprende dunque che i primi capitoli dell'utopia siano incentrati sul conflitto generazionale tra Abner e il nonno. Trattasi infatti di uno scontro tra due differenti atteggiamenti verso l'antisemitismo subito: da un lato la volontà di rivalsa del giovane Abner, dall'altro la paziente sopportazione del nonno, il quale impedisce, ad esempio, al

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Ivi, p. 84. Non abbiamo purtroppo documentazione sufficiente per suffragare una possibile influenza diretta tra Smolenskin e Eisler, il quale, tuttavia, poteva essere stato un lettore della rivista «Ha-Shahar» su cui uscì il racconto. Pur in assenza di ulteriori fonti, resta tuttavia alquanto significativa la continuità tra le due narrazioni, come abbiamo dimostrato.

nipote di reagire contro un'insolenza tipicamente antisemita. Tale fatto genera un diverbio tra i due, uno scontro che anticipa l'imminente rottura e la partenza del nipote.

Nonno! [...] perché hai trattenuto la mia mano, che voleva punire quel brutto? Sentire di soffrire senza colpa e non poter difendersi, che strazio! Mi hai fermato, ma noi giovani non possiamo più tollerare l'umiliazione che voi sopportate senza lamentarvi. Voi vecchi potete essere angeli di pazienza e mitezza, non voglio sminuire le vostre virtù. Ma noi giovani siamo uomini. E se veniamo feriti, ogni fibra in noi si accende e vogliamo vendicarci. Siate angeli, ma lasciateci essere uomini⁸⁰.

Il dialogo tra i due è emblematico non solo della cesura generazione, ma anche del definitivo tramonto degli ideali illuministici che avevano animato i cuori di diverse generazioni di ebrei emancipati. Trattasi di due lati della stessa medaglia. Il nonno riconosce al nipote che un tempo egli aveva nutrito «pensieri sublimi sull'uomo». Ma di fronte al presente stato di cose, tutto era ormai finito, sepolto per sempre: «dovunque guardi, non ci sono che le macerie di speranze perdute, di sentimenti sepolti e di obiettivi abbandonati»⁸¹. Pur mettendo in scena un conflitto tra contrapposte idee e tra due diverse generazioni, Eisler non rinuncia a caratterizzare la figura del nonno in profondità, facendo emergere dietro la patina di tolleranza il rancore sotteso. «Ti odiano – dice il nonno al nipote – perché ti odiava il loro padre, e il loro nonno e il loro bisnonno e i loro antenati. Ti odiano i loro figli, i loro nipoti, i pronipoti e i nipoti che verranno. Purtroppo ti odieranno in eterno, perché sei ebreo»⁸². Eisler introduce qui un elemento di totale disillusione verso un felice superamento dell'antisemitismo in Europa e ammette il fallimento di qualsivoglia idea di assimilazione. E lo fa per bocca del nonno di Abner, cioè di un difensore della tradizione illuminista. Del resto, questo amaro disincanto è lo stesso su cui Smolenskin chiudeva il suo racconto, dove la madre di Ben-Hagri, accortasi della “conversione” del figlio, erompe in un pianto senza fine. Cosa farà adesso che il figlio è divenuto un'apostata per lei e per il diciannovesimo secolo? Risponde l'autore, chiudendo così il racconto: «si lascia cadere, il diciannovesimo

80 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 11. Ricordiamo solo che toni analoghi furono usati anche da Micha Josef Berdichevski, nel 1899 in *La questione del passato*, dove scriveva: «quando camminiamo da soli senza volgerci indietro, vediamo nell'eredità dei nostri padri e in tutto quello che ci viene dal passato un ostacolo sulla nostra strada. Lasciateci stare! [...] Lasciateci intonare il canto della nostra vita secondo il nostro spirito e realizzarci secondo il nostro essere [...] Ci sia dato anche il diritto di sbagliare» (M.J. BERDICHEVSKI, *La question du passé* (1899), in D. CHARBIT, *Sionismes. Textes fondamentaux*, Albin Michel, Paris, 1998, p. 223).

81 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 11.

82 Ivi, p. 12.

secolo cade e non si rialzerà più»⁸³. Come Smolenskin, anche Eisler si dimostra consapevole che un'epoca si è ormai chiusa. Il tramonto del diciannovesimo secolo rappresenta in tal senso la fine delle speranze illuministiche. Una fine che tali autori riconoscono, senza celare l'estrema sofferenza dietro tale consapevolezza. Tuttavia, a differenza di Smolenskin, Eisler con la sua utopia dimostra di voler preservare parte di quelle speranze, immaginando un altrove diverso, nel tempo e nello spazio, in cui sarebbe stato possibile istituire una società più giusta e più equa, in cui gli ebrei avrebbero finalmente raggiunto la piena emancipazione e dunque la felicità.

Il regno di Giuda assume così questo potente valore simbolico di rilancio, possibile solo a una condizione: la rottura dell'attesa messianica. L'utopia di Sion sorge laddove la speranza messianica tramonta. Questo si evince chiaramente dal testo di Eisler, nel secondo capitolo, intitolato per l'appunto *Il nuovo Messia*. Come per il tema della rottura generazionale, anche la questione di un messianismo laicizzato deriva dall'influenza del contesto culturale ebraico-orientale. Sfruttato poi dal movimento sionista quale ideale necessario all'azione politica, il messianismo secolarizzato di Eisler affonda le sue radici nel rifiuto della tradizione passata, della speranza religiosa e dell'infinita attesa nella redenzione. Un nuovo messianismo può essere costruito e un nuovo regno fondato, solo a partire dal superamento della speranza religiosa in direzione di un nuovo slancio utopico. Il secondo e ultimo contrasto tra Abner e il nonno è costruito a partire da tale dirimente questione. Abner non crede più al secolo dei Lumi, l'odio verso gli ebrei è rimasto lo stesso di un tempo: «come combattere contro ciò non mi è ancora chiaro, ma nella mia anima un pensiero ancora nebuloso inizia a farsi strada. Ho in mente una visione, l'inerte speranza deve finire. È tempo di agire»⁸⁴. La visione di Eisler, la sua utopia per l'appunto, può sorgere soltanto laddove la speranza, *das untatige Hoffen*, finisce. Una speranza tutta religiosa, fondata sull'attesa di una liberazione dall'alto, per opera divina e non dal basso, per opera dell'uomo, come invece vuole Abner e come vorranno i sionisti. L'interruzione dell'infinita speranza, definita inerte, è il presupposto essenziale per poter agire, sostiene Eisler per bocca del suo personaggio. Il conflitto tra Abner e il nonno si trasforma così da conflitto generazionale a rottura con la passata tradizione religiosa. La politicizzazione delle giovani classi intellettuali di ebrei, quale conseguenza dell'emancipazione e della laicizzazione, comporta una ridefinizione del

83 SMOLENSKIN, *Revenge of the Covenant*, p. 85.

84 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 17. Ricordiamo che l'espressione «è tempo di agire» era il titolo del noto articolo in ebraico *Et la'asot* di Smolenskin, uscito sulle pagine di «Ha-Shahar». Vedi: P. SMOLENSKIN, *Et la'asot*, «Ha-Shahar» n. 4 (1872-73).

messianismo ebraico, che si secolarizza, generando così una contrapposizione tra tradizione religiosa e nuova passione politica. Ciò risulta evidente dal diverbio tra Abner e suo nonno. Quest'ultimo, infatti, si richiama al messianismo tradizionale, quello religioso, quello che impone l'attesa nell'arrivo del Messia e nell'inverarsi della profezia.

Tu dici che è arrivato il tempo di agire. Ciò non accadrà finché non si sarà avverata la parola della profezia, la quale ci indica l'unico salvatore, il Messia promesso a noi ebrei. Tutto il resto è un'auto-illusione o un'imperdonabile leggerezza che gioca con ciò che vi è di più sacro. Dobbiamo attendere, finché egli non si manifesterà nel suo splendore. Purtroppo dobbiamo a lungo sopportare. Allora tanto più grande sarà la gioia, tanto più grande la ricompensa, quando egli, in qualità di nostro redentore giungerà davanti a noi. Pertanto dobbiamo noi pazientare e sperare!⁸⁵.

A fronte di tali posizioni, tipiche dell'ortodossia ebraica, il nipote controbatte proponendo un nuovo messianismo, tutto secolare, l'unico in grado di garantire il benessere agli ebrei e la liberazione degli oppressi.

Via dai piedi il vecchio ciarpame! Via dai piedi la credenza arrugginita, la quale ci ha resi solo degli eterni agnelli sacrificali all'arbitrio e all'assenza di riguardo di una vile plebe. Passano i secoli, passa l'eternità e voi aspettate sempre ancora che arrivi il Messia. Non sarà certo una cieca fede che ci renderà accessibile la Terra promessa. Noi dobbiamo lottare per ciò e così garantirci il benessere e la vita. [...] Sia sepolto il Messia della Bibbia, lo stendardo del nuovo Messia, la bandiera della liberazione del mio fratello oppresso sventoli libera nella libera gioia del Signore. Vogliamo essere liberi. Liberi nella vittoria, liberi nella morte!⁸⁶.

La ricerca della felicità, del benessere e della liberazione dall'oppressione antisemita è possibile solo sotto «lo stendardo del nuovo Messia», che rompe gli indugi e indica la strada verso la riconquista della Terra promessa, afferma perentoriamente Abner. È doveroso evidenziare che questo nuovo messianismo di Eisler è un concetto piuttosto vago e sfumato. Non sottende una reale riflessione teorico-politica, come invece emerge pochi anni dopo in Max Nordau. Rispetto ad Eisler e all'intelligenza ebraico-orientale, Nordau dimostrò infatti di compiere un passaggio in più, recuperando il messianismo secolarizzato dalle idee

85 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 17.

86 Ivi, pp. 17-8.

provenienti dai circoli mitteleuropei e orientali, per adattarlo alle esigenze politiche del nascente sionismo. Il suo emblematico articolo, *Das unentbehrliche Ideal* (1898), testimonia tale scarto rispetto alla vulgata messianica ebraico-orientale e altresì indica l'incontro tra i due volti della secolarizzazione ebraica (occidentale e orientale). Nel corso dei decenni sarà poi il sionismo, in quanto ideologia politica a consolidare tale sodalizio. Il capitolo di Eisler, dunque, appartiene ancora a una fase precedente, in cui il nuovo messianismo indica la strada percorribile attraverso cui immaginare la costruzione di una nuova Sion e di una società ebraica indipendente a fini letterari, non politico-ideologici. Solo con la formazione e l'istituzionalizzazione di un movimento politico l'evasione diventa conquista, traducendosi in colonizzazione della cosiddetta Terra promessa.

Eppure gli elementi narrativi che rappresentano la convergenza tra patriottismo e religione e che saranno poi alla base del sionismo sono già evidenti in questi passaggi dell'utopia. Pensiamo ad esempio, all'idea di liberazione dei propri fratelli oppressi, alla lotta contro un nemico, alla nazione come comunità di discendenza e al concetto di vivere o morire per Sion. Quest'ultimo elemento, qui richiamato dall'espressione «liberi nella vittoria, liberi nella morte» rievoca i discorsi tipici dei nazionalismi di primo Novecento del *pro patria mori* ed è presente anche in altri passaggi del romanzo. Ricordiamo solo l'inizio del decimo capitolo, in cui nell'incitare l'esercito per prepararlo alla guerra difensiva contro il nemico invasore, il re Abner ribadisce l'idea di «vincere o morire» per la difesa di Sion⁸⁷. Bisogna vincere o morire come uomini valorosi, come cittadini ebrei, scrive Eisler. È significativo trovare in tale romanzo la tipica retorica del morire per la patria, propria del patriottismo ottocentesco e successivamente sfruttata dai nazionalismi europei nel corso della Prima guerra mondiale. Nel suo importante saggio *Pro patria mori in medieval thought* Ernst H. Kantorowicz ripercorse la storia di questa espressione nazionalista, ricostruendone le radici a partire dalla tradizione medievale religiosa del corpo mistico, la cui idea in epoca moderna si secolarizzò nell'immagine del corpo mistico dello stato con a capo il sovrano⁸⁸. Kantorowicz ricorda all'inizio del saggio una lettera pastorale del cardinale Mercier, scritta nel Natale del 1914 e intitolata *Patriotism and endurance* [Patriottismo e resistenza], in cui si affermava la sacralità della difesa della nazione, il cui attacco aveva il valore simbolico di una profanazione religiosa. I toni sono abbastanza simili a quelli presenti anche nel romanzo

87 Ivi, p. 79.

88 E.H. KANTOROWICZ, *Pro patria mori in medieval thought*, «The American Historical Review» n. 3 (1951), pp. 472-92.

di Eisler⁸⁹. Nel 1917 il poeta inglese Wilfred Owen (1893-1918) compose la nota poesia *Dulce et decorum est*, una dura critica contro tale retorica nazionalistica della bellezza del morire per la patria. Non raccontate ai bambini desiderosi di una qualche disperata gloria l'antica bugia: *dulce et decorum est pro patria mori*, chiudeva così Owen la poesia⁹⁰. Lungi dall'essere presente soltanto nella retorica dei nazionalismi europei, il *pro patria mori* contraddistinse anche l'utopia di Eisler, sintomo dell'assimilazione delle idee circolanti negli ambienti intellettuali europei, influenzati dal patriottismo ottocentesco, a sua volta erede di una lunga tradizione, stando alle analisi di Kantorowicz, che affondava le sue radici nel medioevo cristiano.

Se, dunque, sotto questo aspetto l'utopia di Eisler dimostra di aver assorbito alcuni elementi tipici della secolarizzazione religiosa cristiana e del pensiero politico europeo moderno, dall'altro lato vi è una chiara laicizzazione della storia ebraica, attraverso cui la fondazione del regno di Giuda è descritta come un nuovo esodo biblico e si presenta come un piano ben strutturato: dopo aver raccolto consensi, Abner e i suoi seguaci rivolgono un appello ai vari parlamenti europei, in cui si avanza la formale richiesta di intercessione presso il sultano dell'Impero ottomano, affinché conceda agli ebrei il diritto di riacquistare la Palestina: «a partire dalla convinzione che solo ciò che nasce nel diritto può essere costituito, non vogliamo insistere sul fatto che un tempo quella terra fosse nostra», sostiene Abner nel quinto capitolo, «non vogliamo usare la forza, né lo faremo, ma vogliamo entrare nel legittimo possesso attraverso l'acquisto della terra»⁹¹. Per questo motivo, l'influente parola degli stati europei in favore del progetto di costituzione di uno stato ebraico in Palestina, avrebbe avuto presso il Sultano il suo peso, il quale alla fine avrebbe ceduto e in tal modo gli ebrei avrebbero raggiunto la loro meta. Lungi dall'apparire una stravagante idea dell'autore, tale descrizione narrativa testimonia della ricezione da parte di Eisler delle idee circolanti negli ambienti ebraici mitteleuropei del suo tempo. Il lento processo di indebolimento dell'Impero Ottomano, in seguito alla guerra russo-turca (1877-78) e all'indipendenza concessa alle popolazioni balcaniche, aveva fatto sperare diversi intellettuali ebrei, che videro in ciò un momento propizio per poter risolvere anche la questione ebraica. Come abbiamo visto, l'anonimo opuscolo viennese, *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage* (1877) costituisce una preziosa fonte, rappresentativa di tali speranze condivise dalle utopie

89 Ivi, p. 472.

90 Il verso latino deriva dal terzo libro delle Odi di Orazio. Orazio, *Odi*, III, 2, 13. Il poeta, distintosi per coraggio in battaglia, morì nel 1918 nel corso di un'azione e la sua poesia venne pubblicata postuma nel 1920.

91 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 39.

ebraico-tedesche.

Il rimaneggiamento di concetti religiosi e del materiale biblico non si limita all'idea messianica. Il sesto capitolo *Shemà Israel*, “Ascolta Israele” – la nota e più importante preghiera nella religione ebraica – è alquanto esemplificativo. Trattasi del capitolo in cui Eisler si congeda definitivamente dall'Europa, narrando i fatti che permisero il successo della petizione di Abner presso i parlamenti europei e la migrazione di massa degli ebrei verso la Palestina. L'intero capitolo è strutturato a partire da temi mitici di derivazione biblica: gli antisemiti e i vari oppositori politici alla petizione sono, ad esempio, definiti dall'autore dei «moderni faraoni», in quanto paradossalmente contrari all'emigrazione ebraica; mentre la dipartita degli ebrei è descritta nei termini di un nuovo esodo biblico, non più dall'antico Egitto, ma dalla moderna Europa, la quale, per l'appunto, «offrì una nuova edizione dello strano spettacolo di un moderno esodo dalla terra d'Egitto»⁹², scrive Eisler. Pur gravato da sentimenti negativi quali coercizione e odio, siffatto esodo aveva alla fine generato nell'animo ebraico passioni tenere e nobili. L'idea di avere finalmente una propria patria infondeva tra gli ebrei sensazioni inebrianti e forniva altresì un'arma di difesa contro gli insulti e le discriminazioni subite in passato, tale da far svanire tribolazioni e amarezze⁹³. Infine, se da un lato gli antisemiti vengono definiti dall'autore dei «moderni faraoni», i giovani pionieri ebrei sono descritti invece come degli eroi, dei «moderni argonauti», uniti nella loro missione su una questione imprescindibile: sentirsi felici nel possesso di una patria ed essere decisi a rimanervi per sempre. Ritorna il tema della felicità, legata al possesso della terra ancestrale, tema che permette di fondare il sodalizio tipico nelle utopie di Sion tra l'edificazione di Sion e il raggiungimento del benessere sociale. Come scriveva Kressel e come chiaramente si evince dal romanzo di Eisler, nelle utopie di Sion, ad eccezione di quelle ebraico-orientali, il luogo felice esiste e si chiama Palestina.

Oltre alla laicizzazione di materiale biblico a scopo narrativo, nella seconda parte dell'utopia, incentrata sulla descrizione del Regno di Giuda, emerge un altro importante dato, tipico della secolarizzazione letteraria dei concetti religiosi ebraici: Eisler laicizza il mito dell'elezione nella descrizione di uno stato ebraico che si configura a tutti gli effetti come «più morale» degli altri. Dietro l'immagine di uno “Stato morale”, come vedremo adesso, interagiscono due fattori: da un lato la laicizzazione del mito dell'elezione di matrice ebraica, dall'altra la centralità delle idee di moralità e rispettabilità, tipiche del contesto culturale

92 Ivi, p. 45.

93 Ivi, p. 47.

tedesco e assimilate dall'intelligenza ebraica dell'epoca.

2.2. 3 L'EDIFICAZIONE DI GIUDA TRA POLITICA MODERNA E TRADIZIONE RELIGIOSA

Il processo di formazione del nuovo stato ebraico, chiamato regno di Giuda, è descritto nella seconda parte del romanzo a partire dal settimo capitolo. Per giungere all'istituzione di un nuovo regno nei precedenti capitoli Eisler ha dovuto far passare il suo giovane protagonista Abner per una doppia rottura: una rottura con l'esterno, cioè con l'Europa antisemita del suo tempo e una interna al mondo ebraico, cioè in opposizione all'assimilazione. Tramite siffatta struttura narrativa Eisler sembra volerci dire che soltanto attraverso questa duplice separazione il giovane Abner e con lui il popolo ebraico possono incamminarsi verso la conquista di Sion e verso una piena emancipazione. In tal senso, l'utopia di Eisler sembra costruirsi sfruttando il modello classico del *Bildungsroman*, secondo cui il percorso di formazione del protagonista risulta parallelo alla critica dell'antisemitismo, al distacco dal mondo tradizionale ebraico e al processo di costituzione dello stato. L'utilizzo di questo modello narrativo da parte di Eisler è significativo della forte influenza tanto della cultura tedesca, quanto della Haskalah, la quale, come scrive Mosse, non soltanto promosse l'emancipazione ebraica, ma nei territori di lingua tedesca «favorì altresì un ideale di educazione personale che fu decisivo per la storia dell'ebraismo»⁹⁴. La parola *Bildung*, ricorda ancora Mosse, rinvia infatti al «concetto di formazione del carattere e di educazione morale»⁹⁵. In tal senso, Abner è descritto da Eisler secondo i canoni del *Bildungsroman*, impegnato in un processo interiore di sviluppo individuale, attraverso il quale egli può alla fine realizzare se stesso al massimo grado. Nel romanzo di Eisler possiamo così individuare un cortocircuito prodotto dall'incontro tra due generi, l'utopia e il romanzo di formazione, che forniscono il contraltare all'edificazione morale tanto del protagonista, quanto del regno di Giuda che assurge così a stato etico.

Per quel che concerne la scelta di identificare il nuovo stato ebraico con l'appellativo “regno di Giuda”, essa fu probabilmente dovuta a un'ulteriore laicizzazione della storia biblica. Ricordiamo infatti che, una volta diviso il regno di Salomone in due, (il regno di Israele a nord, il regno di Giuda a sud), il regno di Israele fu il primo a capitolare, mentre quello di Giuda, con capitale Gerusalemme, seppe mantenere buoni rapporti con i regni confinanti, almeno fino alla conquista di Nabucodonosor II, alla prima distruzione del

94 G.L. MOSSE, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze, 1995, p. 13.

95 *Ibid.*

Tempio e all'inizio della cosiddetta cattività babilonese. Il parallelismo tra il biblico regno di Giuda e l'utopico stato ebraico di Eisler si può desumere, al di là dell'omonimia, anche da un altro elemento narrativo presente nel testo: la guerra descritta dall'autore nel decimo capitolo. Dopo vent'anni di pace e umile prosperità, Giuda si dovette preparare ad affrontare una guerra difensiva contro un nemico confinante, non ben identificato dall'autore. Eisler rivela infatti pochi particolari su tale minaccia esterna: si trattava di un regno attiguo a Giuda, più forte e più ricco, con pianure erbose e nobili destrieri⁹⁶. Inoltre, per quel che concerne il re nemico, una volta catturato, esso è descritto come un figlio del deserto e di sangue semitico⁹⁷. Tali informazioni sono piuttosto scarse per poter ipotizzare da parte dell'autore una visione profetica sui futuri conflitti tra stato ebraico e mondo arabo. Sembra invece molto più probabile che dietro l'evento bellico narrato vi sia sotteso il riferimento biblico alla conquista babilonese e al crollo dell'antico regno di Giuda. Un episodio biblico che, se così fosse, Eisler volutamente rovescia, volgendo stavolta le sorti in favore degli ebrei, che sconfiggono il nemico e conservano così la propria libertà e indipendenza politica. In tal senso, concordiamo con Sandler, secondo il quale Eisler descrisse «il ritorno nella moderna Sion come continuazione del periodo biblico»⁹⁸. Il filo storico che anticamente era stato reciso, secondo Sandler, non va ricercato nella distruzione del secondo Tempio (70 d.C.), ma del Primo (586 a.C.). Da qui probabilmente deriva la scelta narrativa sottesa al nome Giuda, oltre che alla sua forma di governo monarchica.

Come notato già da Sandler, Eisler si sforzò di amalgamare tra loro aspetti di politica moderna con elementi di derivazione biblica, avendo tuttavia ben presente il lasso di tempo trascorso. All'inizio del settimo capitolo leggiamo infatti: «così la stirpe ebraica entrò nella terra dei loro padri. Non era più la terra della Bibbia dove scorrevano latte e miele. Le sue foreste erano state abbattute, i campi fertili si erano trasformati in una terra desolata, i suoi corsi d'acqua prosciugati e le cime delle montagne erano [ora] nude e rocciose»⁹⁹. La situazione in terra palestinese non era certo idilliaca. C'era molto da lavorare, ammette Eisler. Eppure, l'acqua poteva tornare a scorrere nei fiumi dissecati, una nuova erba crescere, nuovi arbusti ripopolare le nude montagne e tutto in virtù del «sincero zelo» dei suoi nuovi abitanti, volenterosi di fondare un «mondo nuovo»¹⁰⁰.

Il regno di Giuda, descritto da Eisler, è una monarchia costituzionale. I nuovi abitanti

96 Ivi, p. 82.

97 Ivi, p. 85.

98 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 13.

99 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 48.

100 *Ibid.*

desiderosi di onorare colui che aveva reso possibile la fondazione del nuovo stato, eleggono all'unanimità Abner quale loro sovrano. La scena si svolge sulle rovine dell'antica città-tempio di Gerusalemme e qui Abner tiene il suo discorso di insediamento, attraverso cui l'autore ribadisce ulteriormente il voluto nesso tra il moderno Regno di Giuda e il suo passato biblico, richiamandosi alle figure più note dei suoi re e profeti come David, Salomone, Isaia, Giacobbe, Aronne, definendoli poi «una riunione di spiriti illuminati»¹⁰¹. In questo passaggio del romanzo la narrazione di Eisler si avvicina molto al discorso di Nahum Sokolow in *Zionism in the Bible* (1918) per quel che concerne il richiamo ai profeti e alla continuità tra passato biblico e moderna politica. Tuttavia, esiste una differenza sostanziale che non va trascurata: qui siamo all'interno di un romanzo utopico, dichiaratamente tale, mentre l'opuscolo di Sokolow è a tutti gli effetti un'opera di propaganda sionista, funzionale in quegli anni al processo di sacralizzazione di Sion. In tal senso, possiamo dire che nelle utopie ebraico-tedesche sono presenti alcuni elementi che l'ideologia sionista recuperò successivamente, al fine di consolidare il proprio discorso politico e ottenere consenso. Poche righe dopo, l'autore fornisce un altro esempio. Leggiamo: «sono passati duemila anni di notte. È buio il destino di Israele»¹⁰². Anche qui, Eisler dimostra di rileggere l'intera storia ebraica dell'esilio da una prospettiva che sarà poi quella abbracciata dalla nuova storiografia sionista, dove l'esilio viene letto come “duemila anni di notte”, cioè un periodo di tenebre e di oscurità. Un periodo da superare, dunque. Figlia di questa lettura è una certa visione illuminista della storia che si era imposta nel corso dell'Ottocento e attraverso la quale si era iniziato a leggere la storia ebraica passata tramite una “visione lacrimosa”, secondo la nota espressione dello storico Baron¹⁰³. Qui Eisler si trova ancora preso nel mezzo di due rappresentazioni della storia ebraica, l'una “lacrimosa”, che raffigurava il passato come una lunga storia delle sofferenze patite dagli ebrei, l'altra “di rivalsa”, che voleva superare la condizione di sofferenza e infelicità, ponendo fine all'esilio tramite l'edificazione di una nuova Sion.

La presenza di numerosi rinvii alla tradizione biblica e il processo di laicizzazione di tale materiale religioso all'interno dell'utopia di Eisler crea in alcuni passaggi degli evidenti contrasti con la volontà di presentare agli occhi del lettore il ritratto di uno stato ebraico moderno. La contraddizione è tale per cui lo stesso Sandler definisce l'utopia di Eisler «uno

101 Ivi, p. 49.

102 Ivi, p. 50.

103 Vedi: S.W. BARON, *Ghetto and Emancipation. Shall we revise the traditional view?*, «The Menorah Journal» n. 14, 1928, pp. 515-26.

stato biblico»¹⁰⁴. Questa contraddizione emerge, ad esempio, nella ripartizione del territorio di Giuda, suddiviso «come una volta in dodici parti, secondo le dodici antiche tribù di Israele»¹⁰⁵. Una ripartizione che, notava Sandler, era un fatto piuttosto strano e inusuale, visto il carattere laico dello stato che Eisler in altri passaggi descrive ed esalta¹⁰⁶. Eppure, l'autore sembra risolvere tale contraddizione attribuendo la divisione del territorio in dodici tribù sulla base di criteri meramente linguistici, volendo così superare il primo importante ostacolo alla convivenza nel nuovo stato, ovvero quello dell'assenza di una lingua comune nazionale. Ognuna di queste tribù si gestiva autonomamente, «le questioni interne non erano di pertinenza dello stato»¹⁰⁷, mentre quelle statali generali «erano dibattute attraverso i rappresentanti popolari nel parlamento della capitale e a tal fine ogni tribù disponeva di venti delegati»¹⁰⁸.

A questo punto, per testimoniare i lavori del parlamento attorno alla nascita del nuovo regno, Eisler cita diversi articoli costituzionali quale prova documentale degli sforzi fatti per raggiungere il benessere della nazione e forse, come nota Sandler, per dare al lettore l'impressione di un maggior realismo¹⁰⁹. La selezione degli articoli presentati da Eisler mira a descrivere l'impianto secolare e moderno del regno di Giuda, in cui la morale ha prevalso sulla religione. Una tendenza presente nei processi di secolarizzazione dell'ebraismo tra fine Ottocento e inizio Novecento e strenuamente combattuta all'interno del mondo ebraico, come ricorda Bensoussan: «l'idea di sostituire all'ebraismo una vaga ideologia morale è combattuta da molti maskilim, i quali capiscono che una laicizzazione radicale del mondo ebraico ne preannuncia anche la scomparsa»¹¹⁰. Con l'utopia di Eisler non siamo ancora di fronte a una laicizzazione radicale, tuttavia emerge chiaramente il tentativo di traslare i precetti religiosi, ormai desueti, in principi statali incentrati sulla rispettabilità, l'onore, la moralità, l'educazione del carattere e il rispetto delle leggi, dando così l'immagine di uno stato etico, in cui tutte le particolarità, individuali e sociali, trovano fondamento e realizzazione solo nello Stato. Il rispetto di siffatte norme costituiva una sorta di fede

104 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 15.

105 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 51.

106 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 15.

107 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 52.

108 *Ibid.*

109 Lo studioso Sandler ipotizza inoltre che, come fonti, Eisler dovette aver adoperato i libri costituzionali circolanti al suo tempo e a questi egli vi aggiunse poi articoli e leggi derivanti dalla tradizione religiosa ebraica (SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 14). Non è facile individuare nel testo il sostrato biblico cui Sandler allude, in quanto l'autore deve aver rimaneggiato molto le prescrizioni bibliche, prendendo probabilmente spunto dai passi del Levitico e del Deuteronomio.

110 BENSOUSSAN, *Il sionismo*, vol. I, p. 324.

condivisa in un preciso ordine morale, garantito dal regno. Inoltre, se da un lato agisce in Eisler una trasformazione dell'ebraismo in ideologia morale, dall'altro riscontriamo nei suoi articoli costituzionali l'influsso degli ideali tedeschi dell'epoca, incentrati sulla *Bildung* e sulla *Sittlichkeit*, ideali ben accolti e assimilati dall'ebraismo tedesco, come spiega lo storico Mosse, in quanto funzionali al completamento del processo di emancipazione¹¹¹. Questa convergenza tra laicizzazione della propria tradizione religiosa e assimilazione degli ideali della società tedesca coeva rappresenta un embrionale momento di incontro tra quei due volti della secolarizzazione ebraica, secondo cui i valori di moralità e rispettabilità di matrice tedesca, assimilati dall'intelligenza ebraica occidentale, si sovrapposero alla riscoperta di un vago sentimento nazionale ebraico, promosso invece dagli intellettuali ebrei mitteleuropei.

Scorrendo gli articoli citati dall'autore, apprendiamo che il re è il primo cittadino dello Stato (art. 33) e la sua carica è ereditaria, ma solo per discendenza maschile (art. 35). L'accumulazione di proprietà terriera viene impedita, per cui nessun cittadino può possedere più di trecento acri di terra (art. 300). Qualora si superi tale soglia, specialmente nei casi di eredità, i possedimenti in eccesso devono essere venduti (art. 301). Nel regno di Giuda domina la tolleranza e tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge, scrive Eisler. I reati sono puniti a seconda della loro gravità con sanzioni pecuniarie o con la detenzione. Inoltre, la sanzione può prevedere anche l'esenzione dalle cariche pubbliche (art. 536). Per quel che concerne gli stranieri, essi sono ben accetti e per tutto il periodo della loro permanenza nel paese sono soggetti agli stessi diritti e doveri degli altri cittadini (art. 801-802). Sono presenti diversi articoli citati dall'autore in caso di guerra e sugli obblighi di ciascuno ad ottemperare il servizio militare, sino all'età di cinquant'anni (art. 901). Lo stato si fa carico del mantenimento di malati fisici e mentali, dei poveri, delle vedove e degli orfani dei caduti in battaglia (art. 1130-31). Inoltre lo stato provvede a onorare e ricompensare gli uomini più meritevoli (art.1156-59).

Sempre in relazione all'adesione ai principi di rispettabilità e moralità, Eisler dedica diversi articoli alla questione dei duelli d'onore, pratica diffusa all'epoca. Questi sono proibiti dalla legge (art. 1217). Tuttavia, per risolvere tali questioni, lo stato ha istituito un tribunale d'onore (art. 1218), per cui coloro che infrangono la legge, sfidandosi comunque in duello, vengono puniti con una pena detentiva. Accanto alle questioni di onore, vigono altre norme

111 G.L. MOSSE, *L'emancipazione ebraica fra Bildung e rispettabilità*, in *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze, 1991, p. 47.

contro il gioco d'azzardo (art. 1359), il lenocinio (art. 1370), l'ubriachezza (art. 1427-31) e l'adulterio (art. 1452-56). Queste disposizioni contribuiscono ulteriormente a caratterizzare lo stato di Eisler nei termini di uno stato etico-morale, che salvaguardia la rispettabilità dei propri cittadini. In *Sessualità e nazionalismo* lo storico Mosse nota che «la rispettabilità che aveva accompagnato il trionfo della borghesia servì [...] a legittimare e distinguere le classi medie da quelle inferiori e dall'aristocrazia»¹¹². In tal senso, il cittadino-suddito del regno di Giuda rientra a pieno titolo nell'immagine della classe media tedesca, cui gli ebrei volevano assimilarsi. Nella sua visione utopica Eisler sembra così trasporre gli ideali tipici degli ebrei-tedeschi nel suo regno di Giuda.

Per quel che concerne la religione e la laicità del regno, secondo l'articolo 34 il re riunisce in sé il più alto grado di laicità e religiosità. La norma è alquanto enigmatica, dal momento che nella sezione relativa alle questioni di fede e ai rapporti tra stato e religione, è scritto che «la religione appartiene al Tempio e alla casa», secondo i classici precetti illuministici (art. 451). Inoltre, come notato anche da Sandler, vige una chiara separazione tra sfera religiosa e sfera politica e non vi è alcuna autorità religiosa che interferisca nella società¹¹³. Stando così le cose, non sorprende che le cerimonie religiose non siano permesse in pubblico (art. 450), né che soltanto una volta all'anno sia consentita una festa pubblica in occasione dell'anniversario della fondazione del regno. Tale concessione, tiene a sottolineare l'autore nell'articolo 452, è stabilita, in quanto la festa è di carattere popolare e non religioso. Inoltre, ciascuno è libero di professare il proprio credo religioso, persino il paganesimo, e qualora qualcuno non aderisca a nessuna religione, il giuramento di fedeltà, cui tutti devono sottoporsi, va rivolto ai propri cari (art. 525-526). Anche in materia matrimoniale, la costituzione di Eisler appare molto liberale: il matrimonio è un'istituzione civile (art. 652) e non religiosa, per cui sono previsti matrimoni misti, nonostante i coniugi appartengano a due religioni distinte. Lo stato, scrive l'autore, ha il dovere di riconoscere tale unione (art. 691). Inoltre, è permesso lo scioglimento di un matrimonio (art. 1451). Il carattere liberale di tali norme evidenziano lo sforzo dell'autore che mirava a fare del regno di Giuda uno stato moderno, simile agli stati europei. Per questi aspetti il romanzo di Eisler è piuttosto vicino al laico liberalismo di Theodor Herzl. Tuttavia, la norma secondo cui il re rappresenti in sé tanto l'aspetto laico, quanto quello religioso, lascia intravedere il carattere politico e religioso del regno.

112 G.L. MOSSE, *Sessualità e nazionalismo*, Laterza, Roma, 2011, p. 9.

113 SANDLER, *Eisler e la sua visione*, p. 14.

Un'ultima e decisiva questione riguarda la lingua dello stato. Sebbene il territorio del regno fosse suddiviso in dodici tribù sulla base di criteri di differenziazione linguistica, Eisler prevede nella sua costituzione la fondazione di una lingua comune nazionale: l'ebraico (art. 201). Tutte le questioni pubbliche e ufficiali, nonché i processi e le cause giudiziarie si svolgono nella lingua nazionale, la cui conoscenza è obbligatoria per chiunque voglia ricoprire una carica pubblica (art. 204). La scuola statale ha così il compito di istruire all'apprendimento dell'ebraico i giovani, a partire dal quinto anno di scuola elementare (art. 275), contestualmente allo studio e alla spiegazione delle leggi statali.

Grazie a questo infaticabile lavoro legislativo, il regno di Giuda poté prosperare a lungo, chiosa l'autore, e godere della «benedizione di Dio»¹¹⁴, sotto il comando di Abner. Pur essendo una monarchia, nel regno vigeva una notevole autonomia. Scrive Eisler: «Giuda si costituì come un regno libero, in cui il popolo poteva esercitare il diritto per il proprio benessere; si dava al re ciò che gli spettava e si preservava la sovranità popolare senza limitarla»¹¹⁵. Il modello politico di Eisler non sembra essere ben definito: per quanto si tratti di una monarchia costituzionale, sembra che la figura del re e l'idea di Regno abbiano una valenza più simbolica che politica. «Un popolo libero sotto un re libero», questa è la descrizione di Eisler del giovane stato ebraico. Eppure, questo regno libero mostrava il volto del paterno stato sociale che, in assenza di un capofamiglia, si prendeva cura degli orfani e delle vedove¹¹⁶. Sebbene in maniera meno esplicita rispetto all'utopia di Osterberg, anche Eisler non vuole assolutamente che il suo stato sia confuso con l'idea di stato socialista, diffuso ai suoi tempi. L'autore affronta brevemente la questione nel corso del nono capitolo. Il regno di Giuda si fondava su principi conservatori e proteggeva tanto l'istituto della famiglia, quanto l'idea di stato, diversamente dai socialisti che miravano al superamento di entrambi. Scrive infatti Eisler: «Giuda non avrebbe potuto fare il colosso devastatore dello stato e della famiglia, come il socialismo, se ne andava liberamente per la sua strada»¹¹⁷.

Nell'ultima parte del romanzo Eisler ribadisce ancora una volta il definitivo distacco dall'Europa e dagli ideali dell'assimilazione. Ciò avviene attraverso la descrizione della questione inerente la successione al trono. Abner non si era mai sposato da quando era divenuto re di Giuda, pertanto al regno mancava un erede al trono. Egli era rimasto a lungo solo e in molti si erano chiesti il motivo. La cosa migliore sarebbe stata di pensare a un

114 EISLER, *Ein Zukunftsbild*, p. 65.

115 Ivi, p. 73.

116 Ivi, p. 74.

117 *Ibid.*

erede, per evitare così complicazioni di potenziali guerre intestine per la successione. Un giorno, dunque, una delegazione composta dai rappresentanti delle dodici tribù si riunì a Gerusalemme davanti al palazzo del re per sottoporgli il problema della successione, chiedendogli espressamente di trovarsi una compagna in grado di dare al popolo un erede al trono. L'episodio in questione è istruttivo, poiché se prima Eisler si era lamentato di un ritorno a un'epoca oscura e medievale, qui non sembra affatto preoccuparsi di fornire un affresco decisamente anti-moderno¹¹⁸.

Abner comprende la richiesta rivoltagli per il bene del paese. Ma i suoi sentimenti lo legano ancora al suo primo giovanile amore, Agnes, la ragazza cristiana, nipote di un noto antisemita della sua città natia. L'amore mai dimenticato per Agnes era il motivo sotteso per cui Abner non si era ancora sposato. Dietro a siffatta questione sentimentale, l'autore descrive l'ultimo tentativo di ricongiungimento tra regno ebraico ed Europa, il cui fallimento ribadisce ulteriormente l'impossibilità di un'assimilazione. Abner invia in Europa una delegazione per cercare la donna e chiederle se vuole diventare la sposa del re di Giuda. Una volta trovata, la delegazione ritorna dal re con una lettera, in cui Agnes si dimostra commossa per la richiesta e felice nel ricordare i suoi diciott'anni e il loro giovane amore. Ma proprio in virtù di quell'amore genuino tra loro rifiuta la proposta di matrimonio di Abner, in quanto lui non ha bisogno di una sposa, ma di una regina e di un erede. Amandolo ancora, lei non può dunque ricoprire quel ruolo istituzionale che cozza contro tale amore¹¹⁹. Abner si è assunto questo «sacro dovere» e dunque è giusto che scelga una donna tra le figlie di Sion, gli scrive Agnes. Abner è un uomo distrutto, ma ormai sa cosa deve fare. Sposerà una giovane donna della città. Attraverso questo episodio, Eisler lascia intendere l'impossibilità a tornare sui propri passi, una volta intrapresa una simile strada. La rottura con l'Europa e con la tradizione illuminista è ormai definitiva.

Vi è poi ancora una questione cara all'autore, relativa all'inconciliabilità tra il desiderio soggettivo di Abner in quanto uomo e i suoi doveri politici in quanto re. Da quando Abner ha sposato la causa politica e ha assunto la guida del regno, ha dovuto progressivamente rinunciare a sé. La presente scissione tra sfera privata e sfera politica è un elemento costante che attraversa tutto il romanzo in sottotraccia, facendo emergere, come nel caso specifico dell'amore del re per Agnes, l'impossibile sintesi tra le due dimensioni e la necessità di

118 Ivi, p. 75.

119 Ivi, pp. 76-7.

operare una scelta, e dunque un sacrificio, tra una delle due sfere¹²⁰. Inoltre, l'esclusione della sfera sentimentale e amorosa, per ottemperare i propri doveri rinvia ancora una volta ai sentimenti di rispettabilità, rigore morale, dedizione totale verso una nobile causa e senso di responsabilità che dominavano negli ambienti tedeschi dell'epoca e che influenzarono l'utopia di Sion. Come scrive ancora Mosse: «il nazionalismo servì a controllare la sessualità e fornì gli strumenti per assorbire e addomesticare gli atteggiamenti sessuali nell'ambito della rispettabilità»¹²¹. Per quel che concerne l'utopia di Eisler, non possiamo parlare ancora di nazionalismo, tuttavia gli elementi individuati da Mosse e il sodalizio tra dedizione a una causa politica e mantenimento della morale borghese e della rispettabilità si ritrovano già tutti in questo romanzo, dove Abner sacrifica il suo desiderio per Agnes, in virtù di una causa etico-politica più elevata: la fondazione e il mantenimento del regno di Giuda. Questi elementi, come vedremo ora, sono presenti ancor più spiccatamente nell'utopia di Osterberg. In tal senso, le utopie ebraico-tedesche di Sion, incentrate su una visione dello stato conservatrice, patriarcale e moralista forniscono un primo indizio sintomatico del futuro sodalizio tra rispettabilità, nazionalismo e tradizione religiosa ebraica che si consolidò nei decenni successivi del nuovo secolo, specialmente tra i giovani ebrei-tedeschi.

3. IL REGNO DI GIUDA, OVVERO L'UTOPIA AMMIRATA DA THEODOR HERZL

Nel panorama sionista il primo personaggio a essersi interessato a Max Osterberg e alla sua utopia fu niente meno che Theodor Herzl, il quale scrisse di sua iniziativa una lettera a Osterberg, datata il 20 ottobre 1899 e conservata presso gli archivi sionisti centrali (CZA) di Gerusalemme, dove è stata ritrovata dallo studioso Nahum M. Gelber¹²². In questa lettera Herzl informava Osterberg di aver appena terminato la lettura del suo romanzo *Das Reich Judäa im Jahre 6000* e di essere rimasto molto colpito dalla narrazione, dal momento che egli stesso si era da poco tempo cimentato nella scrittura di un romanzo analogo. Si trattava di *Altneuland*, la cui stesura fu iniziata da Herzl proprio nel settembre del 1899, come sappiamo dai suoi diari. Nella sua lettera si complimentava così con Osterberg, promettendogli di menzionare questo romanzo nel suo lavoro, paragonandolo alle opere affini come *David Alroy* di Benjamin Disraeli e *Daniel Deronda* di George Eliot. Inoltre,

120 Questa scissione interiore è segnalata anche da Kressel che parla di una vera e propria lotta interna al personaggio. KRESSEL, *Postfazione*, p. 194.

121 MOSSE, *Sessualità e nazionalismo*, p. 10.

122 Vedi: *Draft of letter from Herzl to Max Osterberg-Verakoff*, in H1\198, Fondo Theodor Herzl, CZA, Jerusalem.

Herzl chiedeva all'autore se conoscesse il sionismo e le sue aspirazioni, piuttosto vicine a quanto descritto nella sua utopia e come mai non si fosse ancora unito al movimento. Queste domande di Herzl illuminano sul fatto che Osterberg non frequentasse gli ambienti sionisti dell'epoca.

Fatta eccezione per questa lettera di Herzl, il nome di Max Osterberg e la sua utopia di Sion caddero nell'oblio per diversi decenni. Basandosi sulle ricognizioni bibliografiche di Kressel, sembra che appena verso la fine degli anni Venti Osterberg e il suo romanzo uscirono da questo oblio, grazie a un articolo di Abraham Shalom Kamenetzky (1874-1943), uno studioso di lingue orientali in Svizzera e in Germania, che a partire dal 1914 divenne collaboratore dell'Istituto di studi ebraici di S. Pietroburgo. Secondo le indagini svolte da Kressel, Kamenetzky scrisse un articolo sull'utopia di Osterberg apparso sul quotidiano yiddish «Hai't», articolo che poi venne ripreso e pubblicato in «Ha-Olam» nel 1928. Tuttavia, Kressel non poteva confermare tali informazioni, non essendo riuscito a reperire il testo in questione¹²³. Sappiamo invece che nel 1934 Nahum M. Gelber pubblicò l'articolo *Tre romanzi sullo stato ebraico* per il quotidiano ungherese «Új Kelet», in cui parlò del romanzo utopico di Osterberg, comparandolo all'utopia di Levinsky e a quella di Herzl¹²⁴. Dovettero tuttavia passare ancora altri decenni affinché Osterberg e il suo romanzo utopico destassero nuovamente l'interesse degli studiosi israeliani. Gelber ritornò a trattare dell'autore all'inizio degli anni Sessanta, come testimonia il suo articolo *Lo stato di Giuda e gli ebrei* uscito su «Ha-Poel Ha-Tzair» nel 1960¹²⁵. Pochi anni più tardi, anche Kressel si dedicò all'autore, trattandolo all'interno del suo saggio sulle nuove utopie sioniste da lui rinvenute, uscito in ebraico sulla rivista «Me'assef» nel 1968. Inoltre, nel redigere il paragrafo sulle utopie sioniste per l'*Encyclopedia Judaica* del 1971, Kressel vi inserì anche il romanzo di Osterberg.

Diversamente dal caso di Eisler, esiste fortunatamente un archivio di Max Osterberg, conservato presso il Leo Baeck Institute di New York e molto utile per fornire una valida ricostruzione delle vicende biografiche dell'autore. Osterberg aveva una doppia cittadinanza, tedesca e americana, in quanto gli era stata trasmessa dal padre Schulein Osterberg, il quale l'aveva a sua volta acquisita nel luglio 1860. Alla morte dell'autore nel 1938, la moglie Lina Loewi insieme alla famiglia emigrò negli Stati Uniti, a New York, per sfuggire al

123 G. KRESSEL, *Le utopie sioniste*, «Me'assef» n. 8-9 (1968), p. 462, n. 6 [ebraico].

124 N.M. GELBER, *Három zsidó állam-regény*, «Új Kelet», 18 marzo 1934 [ungherese].

125 Inoltre, Kressel informa di un altro articolo di Gelber, sempre dedicato all'utopia di Osterberg, uscito qualche mese prima sulle pagine di «Davar» (2 ottobre 1959). Vedi: KRESSEL, *Le utopie sioniste*, p. 462, n. 6.

nazional-socialismo, portandosi con sé buona parte della documentazione del marito che successivamente venne donata al Leo Baeck Institute e inclusa nella Sternheim and Isenberg Family Collection, dove così si è potuta conservare.

3. 1 VITA E PRODUZIONE LETTERARIA DI OSTERBERG

Max Osterberg nacque nel 1865 a Fürth, città tedesca della Baviera, dove trascorse la sua infanzia, frequentando il ginnasio della non molto distante Monaco. Successivamente, nel 1890 si trasferì assieme alla famiglia a Stoccarda, dove rimase per il resto della sua vita. Il 9 maggio 1899 Osterberg si sposò con Lina Loewi, da cui ebbe due figlie Alice ed Else. Sulle orme del padre anch'egli compì gli studi per diventare banchiere, ma una volta trovata un'occupazione, iniziò a dedicarsi alla letteratura e all'editoria, suoi principali interessi, pubblicando i suoi testi spesso con gli pseudonimi Verakoff-Osterberg e Ernst Osterberg¹²⁶. Scrisse alcune opere teatrali, come *Kunst und Leben: Schauspiel in 3 Aufzügen* [Arte e vita: dramma in tre atti] e *Eine Verschwörung: Lustspiel in 1 Aufzüge* [Una cospirazione: commedia in un atto unico]¹²⁷, uscite nel 1886, a cui negli anni successivi seguirono molti altri lavori. Nel marzo del 1888 Osterberg era divenuto socio della *Münchener Journalisten und Schriftsteller Verein*, un'associazione fondata a Monaco nel 1881 allo scopo di tutelare e promuovere gli interessi professionali di giornalisti e scrittori¹²⁸. L'anno successivo uscì il primo di alcuni testi dedicati alle questioni politiche ed economiche del suo tempo, *Die Sintflut: eine Beleuchtung der finanziellen Missverhältnisse unserer Zeit* [Il diluvio universale: un'illuminazione sullo squilibrio finanziario del nostro tempo] (1889), a cui seguirono poi *Erläuterungen über notwendige Beziehungen zum Bankier und zur Börse* [Spiegazione sulle indispensabili relazioni tra il banchiere e la borsa] (1890) e uno scritto pungente contro la propaganda socialdemocratica *Die Sozialdemokratie, die Ursache ihrer Verbreitung* [La socialdemocrazia, la causa della sua diffusione] (1891)¹²⁹, le cui posizioni critiche verso lo spirito socialista ritornarono poi anche nell'utopia. L'anno successivo uscì una commedia dal titolo *Betrogene Betrüger: (Wall-Street) Lustspiel in fünf Aufzügen*

126 *Biographical Information on Max Osterberg*, 2002, , Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, Box 1, Folder 16, LBI, New York.

127 E. VERAKOFF-OSTERBERG, *Kunst und Leben: Schauspiel in 3 Aufzügen*, Wilhelm Behrens, München, 1886; ID., *Eine Verschwörung: Lustspiel in 1 Aufzüge* Wilhelm Behrens, München, 1886.

128 *Certificate – Membership in Münchener Journalisten und Schriftsteller – Verein*, 21 March 1888, Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, Box 1, Folder 16, LBI, New York.

129 M. VERAKOFF-OSTERBERG, *Die Sintflut: eine Beleuchtung der finanziellen Missverhältnisse unserer Zeit*, Stuttgart, 1889; ID., *Erläuterungen über notwendige Beziehungen zum Bankier und zur Börse*, Stuttgart, 1890; ID., *Die Sozialdemokratie, die Ursache ihrer Verbreitung*, Osterberg, Stuttgart, 1891

[Truffatori truffati: (Wall-Street) commedia in cinque atti] (1892), a cui Osterberg lavorò assieme al console americano Louis Gottschalk¹³⁰. Trattasi di una commedia buffa che mirava a suscitare l'interesse del pubblico attraverso il suo contenuto attuale e attraverso cui i due autori cercarono di dare un fascino particolare tramite un'accentuata caratterizzazione della vita tedesca e americana¹³¹. Nel 1893 uscì la sua utopia di Sion, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*¹³², attraverso cui l'autore continuava a mostrare interesse per le vicende politiche del suo tempo, dal momento che il romanzo prendeva spunto dal memorandum del prete cristiano William Blackstone del marzo 1891, scritto in relazione alle espulsioni in massa degli ebrei residenti a Mosca.

Parallela alla sua attività letteraria fu l'attività editoriale. Osterberg aprì a Stoccarda una sua casa editrice, la *Verlag Max Osterberg*, la cui attività, a partire dagli anni Novanta, iniziò a occupare gran parte del suo tempo, specialmente in relazione al progetto delle *Osterberg'schen Fremdenführe*, una collana interamente dedicata alle informazioni turistiche sulle varie città tedesche della Baviera e non solo. Dalla sua produzione letteraria, teatrale ed editoriale si evincono chiaramente le posizioni conservatrici dell'autore, contrario alla politica socialdemocratica e in difesa dei valori tradizionali legati alla famiglia. Queste posizioni furono pubblicamente espresse dalla rivista «Vor der Ehe! In der Ehe!: Organ für Verlobte und Neuvermählte» [Prima del matrimonio! Nel matrimonio! Organo per fidanzati e novelli sposi], curata da Osterberg tra il 1907 e il 1910, le cui pubblicazioni ripresero successivamente nel 1912 nella rivista dal nome «Ehe-Kultur» [Cultura matrimoniale]. Sempre nello stesso anno, Osterberg fondò il «Süddeutsche Literaturschau: Organ für literarische Verein und deren Mitglieder», che gli diede una certa notorietà nella Stoccarda dell'epoca, anche in relazione alla longevità del giornale (1912-1933).

Oltre all'attività giornalistica, Osterberg fu noto in città anche per il ruolo di presidenza presso la *Freie Bühne*. Inoltre, fece parte del consiglio di amministrazione della *Hevra Kadisha* [Società santa] di Stoccarda, un'organizzazione ebraica che si occupava della preparazione delle salme e della sepoltura secondo la ritualità propria della tradizione religiosa, e della *Jüdisches Schwesternheim*¹³³. A tal riguardo, dobbiamo brevemente fornire

130 M. VERAKOFF-OSTERBERG, *Betrogene Betrüger: (Wall-Street) Lustspiel in fünf Aufzügen*, Stecker & Moser, Stuttgart, 1892.

131 Vedi: «Sternheim and Isenberg Family Collection», AR 25379, Box 1, Folder 13, Leo Baeck Institute, New York.

132 M. VERAKOFF-OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000 (2241 christlicher Zeitrechnung)*, Foester, Stuttgart, 1893.

133 *Biographical Information on Max Osterberg*, 2002, Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, Box 1, Folder 16, LBI, New York.

alcune utili informazioni, specialmente in relazione al presidente della società e ai suoi probabili rapporti con Osterberg. La *Jüdisches Schwesternheim* venne fondata a Stoccarda nel 1905 grazie all'interesse del medico Gustav Feldmann (1872-1947), allo scopo di fornire assistenza infermieristica e ambulatoriale sia a pazienti ebrei che non¹³⁴. Feldmann fu un personaggio piuttosto importante della comunità ebraica della città, ricoprendo diversi ruoli di spicco nelle organizzazioni ebraico-tedesche dell'epoca. Egli fu membro attivo della loggia *B'nai B'rith* di Stoccarda e inviato per conto di questa alle principali conferenze della Gran Loggia tedesca. Feldmann detenne inoltre la presidenza sia del comitato della loggia di Stoccarda per la formazione delle infermiere di fede ebraica, che quella della Casa di cura giudaica di Württemberg. Inoltre, fece parte del ristretto comitato della *Jüdischen Lehrhauses* di Stoccarda e fu presidente del comitato di Württemberg della *Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens*¹³⁵. Riguardo alla *Jüdisches Schwesternheim*, il progetto iniziale di Feldman prevedeva anche l'istituzione di un'ospedale ebraico con la propria scuola per infermiere, tuttavia tale progetto non si concretizzò. L'associazione, che inizialmente operava in un appartamento, crebbe in pochi anni e nel 1910 dovette spostarsi in locali di maggiori dimensioni. Inoltre, nel corso della Prima guerra mondiale l'associazione rese disponibili i suoi locali, adibendoli a ospedale militare e soltanto a guerra conclusa, nel 1919 poté ripristinare i suoi servizi come casa di cura.

La presenza di Osterberg nel consiglio di amministrazione della *Jüdisches Schwesternheim* lascia supporre che vi fossero dei rapporti di conoscenza diretta tra lo scrittore e Gustav Feldmann, e forse di contatto indiretto con gli ambienti massonici ebraico-tedeschi dell'epoca, frequentati dal medico. Tale dato è rilevante soprattutto nell'ottica delle relazioni ancora poco studiate tra una prima politicizzazione dei ceti medi liberali ebraico-tedeschi, gli ambienti massonici e l'emergere del nazionalismo ebraico. Secondo Jacob Katz, le logge ebraico-massoniche furono fondate in Germania, in seguito al crescente antisemitismo, che portò a partire dalla fine degli anni Settanta a mutare l'atteggiamento aperto e inclusivo delle logge tedesche verso gli ebrei. Indignati per essere stati rifiutati dalle logge tedesche, alcuni ebrei massoni decisero di opporsi, fondando a loro volta la prima loggia della *B'nai B'rit* a Berlino (1882), a cui seguirono poi quella di Amburgo (1887) e

134 Sulla figura di Feldmann: H. KOLLING, *Dr. Gustav Feldmann (1872-1947) - ein Förderer der jüdischen Krankenpflege in Deutschland*, «Pflege. Die wissenschaftliche Zeitschrift für Pflegeberufe» n. 5 (2000), pp. 339-45.

135 Vedi: *Sammlung Gustav Feldmann – P32*, presso The Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem (CAHJP).

Francoforte (1888)¹³⁶. La loggia di Stoccarda fu fondata l'anno successivo nel 1899. Lo storico Katz, tuttavia, non si sofferma nel suo studio a trattare del rapporto tra le logge della *B'nai B'rit* e l'emergere di un proto-sionismo nel contesto ebraico-tedesco.

Per quanto riguarda il caso di Osterberg, in assenza di ulteriore documentazione archivistica, possiamo per il momento soltanto ipotizzare che vi fossero stati dei rapporti tra lo scrittore e gli ambienti ebraico-massonici di Stoccarda, attraverso i quali la sua utopia sia circolata fino a giungere a Theodor Herzl nel 1899, il quale fu in contatto con gli ambienti massocini amburghesi come attestano i suoi scambi epistolari con personaggi emblematici Gustav Cohen, Gustav Tuch e Otto Warburg. In tal senso, il medico Feldmann potrebbe esser stato un buon mediatore e diffusore dell'opera di Osterberg negli ambienti massonici e poi in quelli sionisti¹³⁷. Infine, dobbiamo segnalare che la copia di *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, conservata presso il Leo Baeck Institute di New York, sembra provenire dalla "Henry Jones Loge", come si desume dalla scritta in matita presente sul frontespizio del volume¹³⁸. Questo indizio, sommato al rapporto di conoscenza tra Osterberg e Feldmann, contribuisce ad accrescere i sospetti che l'utopia di Osterberg sia circolata negli ambienti massonici ebraici tra Germania e Stati Uniti. Fatto che non stupisce molto alla luce dei rapporti dell'autore con gli ambienti statunitensi. Purtroppo, però, le informazioni in nostro possesso sono ancora piuttosto esigue e dunque non è possibile accertare con maggiori prove documentarie tali supposizioni.

Tornando alle attività culturali di Osterberg, accanto al «Süddeutsche Literaturschau» nel 1924 egli diede vita a un'altra rivista, la «Gemeindezeitung für die Israelitischen Gemeinden Württembergs» e cambiò nome alla casa editrice che da *Verlag Max Osterberg* divenne la *Israelitische Verlagsanstalt*. Inoltre, pochi anni più tardi, nel 1927, in seguito al matrimonio tra la figlia Elsa e Hans Sternheim, quest'ultimo divenne socio della casa editrice che prese così il nome di *Osterberg & Sternheim Israelitische Verlagsanstalt*¹³⁹. Sternheim divenne editore associato e caporedattore della rivista «Gemeindezeitung für die Israelitischen Gemeinden Württembergs», la quale però nel 1937, a causa del decreto

136 J. KATZ, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Harvard University Press, Cambridge, 1970, pp. 164-5.

137 Non abbiamo ancora potuto consultare la *Sammlung Gustav Feldmann – P32*, conservata presso The Central Archives for the History of the Jewish People Jerusalem (CAHJP), dalla cui documentazione sulle attività della loggia di Stoccarda potrebbero emergere maggiori informazioni.

138 Ricordiamo che la Loggia di Henry Jones, nota anche come *B'nai B'rith* venne fondata a New York nel 1843. Vedi: C. WIHELM, *The independent Orders of B'nai B'rith and Trues Sisters*, Wayne State University Press, Detroit, 2011, p. 170.

139 *Tax Documents – Stuttgart (Part II, Sector IV)*, 1938-1938; Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, Box 1, Folder 34, Leo Baeck Institute, New York.

restrittivo contro le riviste ebraiche in Germania, dovette cambiare nome in «Jüdisches Gemeindeblatt für die israelitischen Gemeinden in Württemberg». Ma anche questo non fu sufficiente: l'8 novembre del 1938, in ottemperanza dell'editto ministeriale di Goebbels, il giornale dovette chiudere, come tutti gli altri giornali ebraici. Nella notte tra il 9 e 10 novembre gli uffici della «Jüdisches Gemeindeblatt» vennero chiusi dalla Gestapo e Sternheim fu condotto in prigione, per poi finire nel campo di concentramento di Dachau. Fortunatamente, grazie alla mediazione dell'amico Karl Adler, riuscì ad ottenere il visto per gli Stati Uniti e venne così rilasciato dal campo il 26 novembre, potendosi salvare e ricongiungendosi con la famiglia già emigrata a New York¹⁴⁰.

3. 2 IL REGNO DI GIUDA NELL'ANNO 6000: UN'UTOPIA CONSERVATRICE (1893)

A differenza della prima utopia di Sion, si sono conservate varie copie del libro di Osterberg, sparse tra le biblioteche di Stati Uniti, Germania e Israele. In base alla documentazione presente nell'archivio personale dell'autore presso il Leo Baeck Institute di New York, una copia di *Das Reich Judaa im Jahre 6000* giunse in Israele nel 1935, dove venne accettata dall'università ebraica di Gerusalemme, notizia che, come sappiamo, Osterberg accolse con grande piacere¹⁴¹. Non sono presenti altre informazioni nell'archivio in merito alle modalità attraverso cui la copia giunse in Israele, tuttavia segnaliamo che il medico Gustav Feldmann nel 1935 decise di emigrare in Palestina assieme alla moglie e ai suoi due figli, dove, pur non proseguendo l'attività medica, continuò ad interessarsi di medicina, dedicandosi altresì alla storia ebraica e alla ricerca biblica. La concomitanza tra la partenza del medico e l'arrivo dell'utopia in Palestina potrebbe non essere una casualità. Tuttavia, è doveroso ricordare che nello stesso periodo lo studioso Gelber si era dedicato allo studio del romanzo utopico di Osterberg. Pertanto, dietro tale acquisto libraio da parte dell'università ebraica di Gerusalemme potrebbe celarsi anche l'intermediazione di Gelber.

L'utopia di Osterberg si compone di quattordici capitoli, l'ultimo dei quali rappresenta una breve conclusione di una pagina appena. Un epilogo da cui emerge parte della visione pessimista sottesa a tutta l'utopia. Il regno di Giuda, si legge, prosperò per molti e molti anni, sviluppando la scienza, la tecnica e godendo di un fiorente commercio. Eppure l'umanità rimase invariata. Accanto all'amore continuò a crescere l'odio. Nuovi ideali sorsero e poi

140 *Emigration (Part III, Sector V, No. 126-145)*, 1938-1965; Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, Box 1, Folder 35, LBI, New York.

141 *Biographical Information on Max Osterberg*, 2002, Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, Box 1, Folder 14, LBI, New York.

scomparvero, così come nuovi imperi succedettero a quelli vecchi. In tale panorama il regno ebraico si era affermato e continuava ad esistere. Ciononostante, all'orizzonte incombeva una nuova minaccia, scrive Osterberg. Giunse infatti il momento, in cui un nuovo cieco fanatismo riacquisì forza e presa sul mondo. Fu così che ci si ritrovò alla vigilia di una nuova crociata¹⁴². Su questa immagine non rassicurante si chiude il romanzo. Risulta piuttosto significativo che l'utopia di Osterberg, nata con l'intento di prefigurare una futura società ebraica felice e prospera in terra palestinese, si chiuda pronosticando l'avvento di una nuova crociata di probabile matrice antisemita. Come vedremo, lungi dall'emergere solo alla fine, i toni pessimistici caratterizzano tutto il romanzo, molto vicino in tal senso all'utopia di Eisler. Osterberg rimase più allusivo, non parlando mai di guerre e lotte tra stati. Pace, serenità e armonia sociale dominano ovunque nel romanzo, in modo fin troppo marcato. Eppure, anche nell'utopia di Osterberg la questione antisemita costituisce un problema su cui l'autore ripetutamente torna. Seppur attraverso soluzioni narrative diverse, tanto Eisler, quanto Osterberg dimostrano di condividere una medesima idea di fondo: l'antisemitismo è un male incurabile. In tal senso, per l'autore la fondazione di un regno ebraico ha permesso agli ebrei di salvarsi, ma non ha potuto tutelare l'uomo da se stesso.

3.2. 1 ANTISEMITISMO E ASSIMILAZIONE: UNA DUPLICE CRITICA

Se il disincanto di fondo unisce i due scrittori, il loro atteggiamento nei confronti della questione ebraica differisce. Diversamente da Eisler, infatti, l'utopia di Osterberg non nasce come reazione di rivalsa in seguito a un episodio di violenza antisemita subita dall'autore. Siamo infatti in un contesto geografico e sociale differente. Nella tedesca Stoccarda la comunità ebraica aveva raggiunto un certo livello di benessere socio-economico, non paragonabile alla situazione degli ebrei residenti nelle regioni periferiche dell'impero austro-ungarico. Tale differente condizione determina dunque un diverso approccio da parte dei due autori alla questione ebraica. Se in Eisler notiamo un forte bisogno di rivalsa, una rottura generazionale e un'insistita laicizzazione del materiale biblico, in Osterberg la narrazione presenta dei toni molto più contenuti e una prospettiva al contempo più serena e più disillusa, figlia del marcato pessimismo antropologico dell'autore.

Il pretesto narrativo per descrivere il futuro regno di Giuda è costituito da un viaggio di piacere di un certo Ludwig von Fürsprech, un giovane tedesco di religione cristiana in visita

142 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 245.

a Gerusalemme, capitale del regno, e ospite presso un illustre cittadino e amico del padre, Wolf Frankfurter. Nel corso di tutto il suo soggiorno in Giuda, pari alla durata del romanzo, Ludwig si dimostrerà uno straniero curioso di apprendere tutte le istituzioni ebraiche e la vita del regno. L'autore può così descrivere la futura società ebraica, attraverso le visite e gli incontri del suo protagonista, e specialmente tramite i numerosi dialoghi tra Ludwig e Wolf, il quale asseconda la curiosità del suo ospite, risponde a tutte le sue domande, lo incita a studiare accuratamente la storia dell'ebraismo e del suo popolo, mettendo a disposizione la sua personale biblioteca e coinvolgendolo nei vari eventi pubblici che si tengono durante la sua permanenza in Giuda.

L'arrivo del giovane Ludwig coincide con una cerimonia religiosa e dei festeggiamenti pubblici, cui partecipa anch'egli assieme all'amico Wolf e alla sua famiglia. La festa è stata organizzata in occasione dell'inaugurazione di un nuovo monumento commemorativo, dedicato al reverendo Blackstone, al presidente degli Stati Uniti Harrison e al suo ministro degli esteri James Blain. Non è un caso che Osterberg inizi la sua utopia di Sion a partire da tale descrizione, il cui richiamo alla figura del reverendo William Blackstone (1841-1935) e al suo memorandum, scritto nel 1891, gli permette di tracciare le origini della fondazione del regno di Giuda. In questo documento, Blackstone aveva rivolto un appello accorato al governo degli Stati Uniti in difesa degli ebrei russi, vessati da costanti persecuzioni antisemite e recentemente espulsi in migliaia dalla città di Mosca. Tanto la vicinanza con gli ambienti statunitensi, quanto la partecipata preoccupazione per i drammatici eventi verificatisi nel mondo ebraico orientale indussero probabilmente Osterberg a simpatizzare per un personaggio come Blackstone, fino al punto da prendere sul serio la proposta da lui avanzata, immaginandosi cosa sarebbe successo, qualora il governo degli Stati Uniti avesse avvallato il progetto, favorendo così la fondazione di uno stato ebraico in Palestina.

In qualità di pastore evangelico e come molti inglesi nel corso dell'Ottocento, il reverendo Blackstone vedeva nel ritorno degli ebrei in terra palestinese il preludio della loro futura conversione al cristianesimo. Tuttavia, l'accrescere del clima antisemita in Russia lo portò a considerare l'idea non soltanto da un punto di vista religioso, ma anche pratico. Un ritorno degli ebrei in Palestina avrebbe consentito di risolvere la spiacevole questione ebraica in Europa. Assieme alla figlia, Blackstone intraprese un viaggio in Palestina nel 1888, al ritorno dal quale fu ancora più convinto della bontà di tale soluzione. Si decise così ad organizzare una conferenza sul passato, il presente e il futuro di Israele, che si tenne a Chicago il 24-25 novembre 1890. A questa iniziativa l'anno successivo seguì il suo appello,

noto come *Blackstone Memorandum*¹⁴³, attraverso cui egli sottopose alla pubblica attenzione del governo statunitense la questione degli ebrei russi, al fine di agevolare il ritorno degli ebrei in Palestina. Anche nel caso di Blackstone, come già lo era stato anni prima per la classe intellettuale ebraica mitteleuropea, furono determinanti gli eventi verificatisi in seguito al trattato di Berlino del 1878, grazie a cui si era riconosciuta l'indipendenza dall'Impero ottomano e l'autonomia politica a diverse popolazioni balcaniche. Perché, si chiedeva Blackstone, dopo aver concesso la Bulgaria ai bulgari, la Serbia ai serbi, non si concedeva la Palestina agli ebrei?¹⁴⁴

La vicinanza di Osterberg alle tesi di Blackstone rivelano fin da subito il suo atteggiamento nei confronti della questione ebraica. Diversamente da Eisler, Osterberg non subì le violenze antisemite contro di sé e contro la propria famiglia. Ciò avvenne in Germania molto più tardi, dopo il 1933 con l'affermarsi del nazionalsocialismo. Ma, a fine Ottocento, la situazione per gli ebrei tedeschi era molto diversa da quella presente nei territori orientali, dove il clima antisemita aveva un carattere ben più virulento e manifesto. Tale diversità si riflette nelle posizioni dell'autore verso la questione ebraica che viene trattata con partecipazione, ma al tempo stesso con una certa distanza. Il rapporto di Osterberg con la questione ebraica fu segnato da questa partecipata distanza, propria della classe media ebraico-tedesca la quale, pur non subendo direttamente delle violenze e dei danni materiali, osservava e si informava con sentita preoccupazione dei fatti che stavano avvenendo nell'Europa orientale, specialmente in Russia, dove l'eco dei pogrom e dell'esacerbato clima antisemita aveva potuto diffondersi in Europa tramite la stampa ebraica e internazionale. In tal senso, il richiamo a Blackstone e al suo memorandum rappresenta un tratto emblematico della posizione di Osterberg nei confronti della questione ebraica.

Nel romanzo il racconto delle origini del regno di Giuda, in seguito alla proposta di Blackstone, è affidato al sommo rabbino del regno, Aaron Kohn, il quale tiene un lungo discorso commemorativo che occupa tutto il secondo capitolo del libro. L'intreccio inscindibile tra sfera secolare e sfera religiosa è esplicitato fin da subito dall'autore attraverso il discorso del rabbino, il quale si rivolge ai cittadini riuniti, definendoli a più riprese una «devota comunità». Pur riconoscendo alla celebrazione il carattere laico e secolare, egli ribadisce però che come l'anima e il corpo dell'uomo, parimenti «il nostro pensiero terreno è

143 Il testo originale del memorandum fu consegnato agli archivi del dipartimento di stato per motivi di sicurezza. Da allora è andato perduto. Tuttavia, una copia dattiloscritta del documento è conservata presso la collezione Blackstone al Billy Graham Center Archives del Wheaton College.

144 W. BLACKSTONE, *Copy of Memorial presented to president Harrison. March 6, 1891*, BGC Archives, Wheaton p. 1.

inestricabilmente legato ai sentimenti religiosi», così da formare un tutto inseparabile¹⁴⁵. Questo tutto inseparabile, come vedremo, è il tratto distintivo del regno di Giuda che Osterberg vuole descriverci. Un regno, dunque, in cui sfera secolare e sfera religiosa sono al contempo distinte e unite.

Nel suo discorso commemorativo il rabbino Kohn ripercorre brevemente la storia degli ebrei, vessati dall'antisemitismo di fine Ottocento, fino a giungere alla proposta di cambiamento avanzata da Blackstone. Costui aveva sollecitato il governo degli Stati Uniti ad usare tutta la sua influenza, per indire una conferenza internazionale e risolvere così la questione ebraica, favorendo il ritorno degli ebrei in Palestina. Blackstone, scrive Osterberg «aveva descritto la situazione generale degli ebrei con parole eloquenti, parlando in particolare della persecuzione a cui gli ebrei erano stati sottoposti nel grande Impero russo. Il signor Harrison aveva ascoltato attentamente il discorso dell'oratore e aveva promesso di prendere in considerazione la proposta»¹⁴⁶. Pur riscuotendo un certo successo, ci volle molto tempo prima che tale progetto si realizzasse: «all'inizio si sorrise di fronte all'utopica proposta, poi la si schernì, la si criticò; i punti di vista erano contrastanti, uno elogiava il pensiero, l'altro lo biasimava. Per quanto facilmente una certa idea possa essere espressa, per quanto facilmente essa possa essere compresa, altrettante erano le difficoltà per la sua realizzazione»¹⁴⁷. Se da parte dell'Europa c'era il timore del venir meno dei benefici economici che gli ebrei avevano fino ad allora apportato ai paesi nei quali risiedevano, dall'altra i diretti interessati «non volevano lasciare i paesi dove avevano sperimentato molta amicizia accanto a molte sofferenze come degli ingrati»¹⁴⁸. Soltanto dunque parecchi anni dopo la morte di Blackstone, prosegue l'autore, la sua proposta trovò una concretizzazione, quando rispettabili uomini ebrei di tutto il mondo si riunirono in un congresso, per avviare i lavori necessari al fine di fondare un proprio regno. Si tennero innumerevoli incontri, in differenti luoghi, finché non vennero accettate due opzioni: acquistare con mezzi pacifici il possesso della terra palestinese, tramite l'aiuto dei governi stranieri e la raccolta di denaro sotto forma di donazioni volontarie; e, in secondo luogo, assicurare agli ebrei il diritto di andarsene o di restare, in base alla loro volontà. Questa seconda opzione fu pensata soprattutto al fine di evitare «di dare l'impressione che l'emigrazione ebraica fosse in realtà

145 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 16.

146 *Ibid.*

147 *Ivi*, p. 23.

148 *Ibid.*

una fuga»¹⁴⁹. Ciò che maggiormente sorprende di tali passaggi del romanzo è la stretta prossimità tra la narrazione utopica e l'effettivo verificarsi degli eventi storici che portarono alla costituzione del movimento sionista.

A differenza di Eisler, così come di altri autori successivi, nel romanzo di Osterberg la partenza degli ebrei dall'Europa non creò grossi problemi, ma venne gestita collegialmente in maniera proficua per entrambe le parti in causa. L'autore riconosce certo che «l'emigrazione di molte famiglie benestanti non poteva essere fatta senza danni materiali»¹⁵⁰. Pertanto, scriveva, si istituì una fase di transizione della durata di un decennio, nell'arco del quale gestire i potenziali sconvolgimenti delle attività economiche, prodotte dal venir meno della presenza ebraica in Europa. Nell'ottica dell'autore, dunque, la fondazione del regno di Giuda avvenne pacificamente e non provocò alcun danno materiale, né spirituale ai paesi europei, in cui, anzi, si videro attenuate le tensioni tra Germania e Francia, come pure quelle tra Impero russo e Impero ottomano. In tal senso, a differenza dell'utopia di Eisler, Osterberg rifugge da qualsivoglia visione catastrofista, pur conservando un forte pessimismo di fondo.

Il pessimismo dell'autore emerge innanzitutto dalla trattazione della questione antisemita, che viene filtrata attraverso la descrizione delle relazioni tra il regno di Giuda e l'impero russo, sia per quel che concerne le passate relazioni tra ebrei e russi, che occupano i primi capitoli del romanzo, sia per quel che riguarda i possibili rapporti diplomatici futuri tra i due paesi, come emerge nel capitolo settimo e nell'undicesimo. Qui Osterberg descrive la dibattuta vertenza sull'opportunità o meno di istituire dei rapporti diplomatici con la Russia: trattasi di un evidente espediente narrativo che permette all'autore di parlare nuovamente della questione ebraica. L'instaurarsi di relazioni diplomatiche tra i due paesi, come notato già da Kressel, sollevava, infatti, il problema su come il regno ebraico avrebbe dovuto rapportarsi nei confronti di un paese dal passato antisemita come la Russia. Kressel vide in ciò un parallelismo, quasi profetico, tra la situazione immaginata da Osterberg e quanto avvenne dopo la fondazione dello stato di Israele sui rapporti da intrattenere con la Germania post-nazista¹⁵¹. Il dilemma presente nell'utopia era il seguente: bisognava mettere da parte l'animosità, dimenticare le sofferenze subite e guardare avanti, come vorrebbe il primo ministro, oppure mantenere la giusta distanza e una certa diffidenza, necessarie a conservare il ricordo dell'ingiustizie patite, come sostenuto invece dai rappresentati del popolo?

Il dibattito, descritto nell'undicesimo capitolo del romanzo, verrà risolto dalla proposta

149 Ivi, p. 24.

150 *Ibid.*

151 KRESSEL, *Le utopie sioniste*, p. 464.

del principe Salomone, figlio ed erede al trono di Giuda. Il suo discorso è significativo, in quanto attraverso di esso si possono cogliere le posizioni dell'autore verso la questione ebraica. Rivelando una prospettiva minoritaria per un ebreo tedesco dell'epoca, in cui dominava il dialogo ebraico-tedesco, Osterberg non si esime dall'avanzare velate critiche sia all'ebraismo riformato, che in generale agli ebrei che risiedevano fuori dalla Russia. Ciò emerge tanto nel discorso già citato del rabbino Kohn, quanto qui dalle parole del principe Salomone. Secondo il discorso tenuto da quest'ultimo, gli ebrei occidentali, specialmente quelli più abbienti, avevano fatto troppo poco per i propri confratelli russi: «la maggior parte degli ebrei si comportò passivamente», ci si lamentò per le sofferenze causate dall'antisemitismo, ma si contribuì solo con misere donazioni e in concreto si fece ben poco¹⁵². Tale discorso sottende l'idea dell'autore, da cui del resto deriva la sua utopia: l'unica, possibile soluzione alla questione ebraica era quella di escogitare un modo per far fuggire gli ebrei dalla Russia¹⁵³. Inoltre, Osterberg non lesina critiche ai suoi contemporanei, i quali, al di là delle apparenze, dimostrarono una certa riluttanza ad accogliere i poveri ebrei fuggiaschi dell'Europa orientale. Essi erano numerosi, con un basso livello di istruzione ed estremamente poveri, motivi per cui furono visti con spregio dagli altri ebrei occidentali, più acculturati e benestanti. Si temeva, scrive Osterberg, di perdere quell'uguaglianza così faticosamente conquistata, qualora ci si fosse dimostrati solidali con i propri confratelli orientali, così lontani dai livelli di istruzione raggiunti in occidente¹⁵⁴.

La consapevolezza della diversità socio-economica tra ebrei dell'Europa orientale ed ebrei tedeschi fa da contraltare all'individuazione di due tipologie di antisemitismo. Osterberg distingue infatti tra un antisemitismo tipico del contesto orientale e caratterizzato da azioni violente, saccheggi e ingiurie, e un antisemitismo più subdolo e indiretto, che cresce in silenzio, alimentato da mendaci accuse e vili sospetti. Questa duplicità dell'antisemitismo era dovuta alle differenti condizioni di emancipazione ebraica tra ovest ed est Europa, motivo per cui, nota Osterberg, in alcune regioni «l'ingiustizia non poteva essere espressa in modo così violento, perché gli ebrei erano sotto la protezione delle istituzioni statali»¹⁵⁵. Tuttavia, non si poté impedire che l'odio anti-ebraico crescesse in silenzio, soprattutto tra gli insoddisfatti, i quali «cercavano un oggetto contro cui sfogare il loro malcontento. Invece di cercare la causa delle loro sofferenze in se stesse, volevano attribuirle

152 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 198.

153 Ivi, p.199.

154 Ivi, p. 200.

155 Ivi, p. 18.

agli altri, [...] così rivolsero tutto l'odio contro il più innocente, contro gli ebrei»¹⁵⁶. Pochi anni più tardi, una più chiara distinzione tra un antisemitismo violento e manifesto e uno più subdolo e indiretto fu espressa dalla definizione di *Judennot*, miseria ebraica, da Max Nordau in occasione del primo congresso sionista, in cui egli distinse tra una miseria materiale, patita dagli ebrei orientali, e una morale, subita dagli ebrei in occidente¹⁵⁷.

Pur in modo diverso rispetto a Eisler e alla classe intellettuale mitteleuropea, più vicina alle sorti degli ebrei russi e dunque più apertamente politicizzata, anche Osterberg dimostra di appartenere a quella minoranza di intellettuali ebrei fortemente critica rispetto al pensiero dominante nel mondo ebraico-tedesco, influenzato dalla riforma religiosa. Le sue motivazioni, tuttavia, non sembrano lasciar trapelare una volontà di rivalsa e di lotta attiva contro gli antisemiti, come invece emerge chiaramente dal romanzo di Eisler. Il discorso di Osterberg non presenta affatto una visione dichiaratamente politicizzata. Come si evince dal testo, egli parla semmai da posizioni filantropiche e caritatevoli. La lotta contro l'antisemitismo va fatta, a suo dire, non in nome di un'auto-affermazione del popolo ebraico, ma in virtù della solidarietà tra compagni di fede. La priorità è la difesa della religione e dell'unità del popolo ebraico, non la lotta per la sua indipendenza politica. Motivo per cui fin dalle prime righe dell'utopia Osterberg definisce il regno di Giuda come il luogo ideale in cui prosperano la generosità, la carità e l'armonia familiare. Proprio in tale ottica politica l'opposizione al socialismo del suo tempo è dichiarata fin da subito:

quando la legge del nuovo governo dovette essere varata, non si dette ascolto alle proposte della gioventù israelita, che si appellava alle idee socialiste, provenienti dall'estero – attorno alle quali l'intero mondo con l'eccezione di Giuda era d'accordo –, ma piuttosto si dette credito alle argomentazioni di un uomo eccellente, il rabbino Aaron Kohn, che dichiarò quanto fosse poco appropriato scegliere come modello le nazioni straniere, quando la propria storia indicava la strada migliore per un felice equilibrio tra ricchi e poveri¹⁵⁸.

Simili posizioni sono ribadite anche più avanti nel romanzo, laddove il personaggio di Wolf spiega al suo ospite che «gli ebrei sono sempre stati un pilastro nel preservare la formazione dello stato» e «non sono mai stati aperti a idee rivoluzionarie»¹⁵⁹. Questa visione

156 *Ibid.*

157 M. NORDAU, *Kongressrede*, in ID., *Zionistische Schriften*, Judischer Verlag, Koln und Leipzig, 1909, p. 51.

158 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, pp.1-2.

159 Ivi, p. 220.

conservatrice di Osterberg, sia in ambito politico, che in quello religioso, permette di comprendere il motivo dell'assenza nel testo a qualsivoglia riferimento messianico. Se nell'utopia di Eisler, pur avverso anch'egli alle idee socialiste, si parla esplicitamente di un nuovo messianismo di carattere laico e secolare, in quanto discorso sovversivo e di rottura con l'ordine vigente, qui l'esplicita avversione dell'autore alle idee rivoluzionarie e le posizioni conservatrici comportano di fatto l'assenza della questione messianica.

Tuttavia, l'identificazione del primo re di Giuda con un certo David Montefiore, in quanto probabile discendente diretto del biblico re David¹⁶⁰, rinvia chiaramente alla figura del Messia ebraico. Ricordiamo infatti che, secondo la tradizione, quando il Messia sarebbe giunto, egli sarebbe appartenuto alla discendenza della stirpe del re David e avrebbe governato e unito il popolo di Israele, ricostruendo il Tempio e conducendo verso l'era messianica di pace universale. In tal senso, nell'utopia conservativa di Osterberg trova spazio una concezione messianica tradizionale, come sarà in Mendes, e non ancora secolarizzata in un ideale di lotta politica come in Eisler.

Sempre in funzione della visione conservatrice dell'autore, non sorprendono le critiche contro quei movimenti, politici e religiosi, che vorrebbero «apportare cambiamenti nella speranza di migliorare il mondo»¹⁶¹. Questo non è il compito dell'uomo, scrive l'autore, dimostrando di condividere un pensiero tipico dell'ortodossia ebraica. Osterberg afferma infatti che l'unica aspirazione umana dovrebbe consistere nel migliorare se stessi e la propria progenie: «per l'umanità facciamo il miglior servizio quando trasferiamo ai nostri figli quello che cerchiamo di fare»¹⁶². In tal senso la prospettiva conservatrice e tradizionalista tiene lontano lo scrittore dalle correnti socialiste, dall'ebraismo riformato, ma altresì dai primi fermenti proto-sionisti.

La visione conservatrice e ortodossa di Osterberg si riflette sulla struttura del regno di Giuda e della società ebraica futura da lui descritta. Diversamente dall'utopia di Eisler, la sua critica all'assimilazione e all'ebraismo riformato è dunque figlia di tale prospettiva tradizionalista religiosa. Eppure, assistiamo anche qui a una rottura con il pensiero dominante degli ambienti ebraico-tedeschi dell'epoca, messi fortemente in crisi dall'antisemitismo dilagante ed esposti così a critiche interne al mondo ebraico, le quali sul finire del secolo iniziavano progressivamente a farsi sentire da più parti. Tuttavia, se in Eisler, così come in Smolenskin, la critica all'assimilazione fu fatta in nome di principi

160 Ivi, p. 3.

161 Ivi, p. 147.

162 Ivi, pp. 147-8.

progressisti e sovversivi, che portarono dall'emancipazione all'idea di un'auto-emancipazione del popolo ebraico, in Osterberg critiche analoghe furono invece il frutto di una visione reazionaria.

L'avversione dell'autore nei confronti della riforma religiosa e dell'assimilazione trapela qua e là in alcuni discorsi dei suoi personaggi, come nel caso del già citato discorso del rabbino Kohn. Nel ricordare la sofferta storia ebraica prima della fondazione di Giuda il rabbino fa un velato riferimento all'ebraismo riformato e alle tesi assimilazioniste, colpevoli, a suo dire, di aver allontanato il popolo ebraico dalle tradizioni religiose e dalla fede, in vista di una piena emancipazione sociale: «certo, nulla poteva allontanare [la comunità ebraica] dalla sua fede; si contano [però] delle eccezioni, per ambizione e desiderio di ottenere il riconoscimento sociale»¹⁶³. In modo piuttosto velato Osterberg sembra riferirsi all'ebraismo riformato tedesco, il quale intraprese una strada di riforme dell'edificio religioso ebraico in relazione al processo di emancipazione¹⁶⁴, dimostrandosi tuttavia miope di fronte a due questioni decisive per il mondo ebraico del tempo. Due questioni che Osterberg solleva e affronta nel romanzo: antisemitismo e secolarizzazione. Trattasi di due temi tra loro interconnessi, dal momento che la questione ebraica si lega con la critica all'assimilazione, un'opzione resa impossibile proprio dall'odio anti-ebraico presente nelle società europee. In modo analogo il dissenso verso l'ebraismo riformato tedesco rinvia alla questione del cambiamento dei tempi (*shinui ha-ittim*) e alla necessità di rivedere alcuni articoli di fede, per adeguarli alle mutate condizioni sociali dell'epoca. A tal riguardo, nel dodicesimo capitolo troviamo una significativa riflessione sul rapporto tra mondo tradizionale ebraico e secolarizzazione delle norme religiose in un dialogo tra Wolf e il suo ospite Ludwig in relazione alla rigidità delle leggi ebraiche, specialmente quelle alimentari. Quest'ultimo si domanda infatti come mai non vi fosse stato un processo di riforma di alcune leggi ebraiche, appropriate ai tempi antichi, ma divenute ormai desuete con il progredire dell'umanità. La domanda, pur ben posta e camuffata, permette all'autore di esprimere meglio il suo punto di vista sull'ebraismo riformato tedesco del suo tempo e sui processi di secolarizzazione delle

163 Ivi, p. 17.

164 Non è un caso, dunque, che Osterberg colga così l'occasione per ripercorre la storia dell'emancipazione ebraica in Europa, ricordando come i sovrani illuminati concessero agli ebrei un più equo trattamento ed eguali diritti. Tuttavia, continua l'autore, tali sovrani «non poterono sradicare l'odio ebraico e il pregiudizio, ovvero l'antisemitismo» «L'ingiustizia di questo odio, a causa del quale i nostri antenati vennero così fortemente tormentati, fu espressa molto chiaramente dal fatto che l'avversione si estendeva meno ai singoli ebrei che a tutti gli ebrei; la razza era ciò a cui essi davano la caccia. I crudeli non si stancano mai di escogitare nuove atrocità, di danneggiare i devoti sostenitori della fede ebraica, di forgiare accuse contro di essi che nessuno avrebbe mai potuto dimostrare, prive di qualsivoglia fondamento reale» (*ibid.*).

norme religiose: «molti dei miei compagni di fede hanno, nel corso dei secoli, rinunciato alle leggi che non si conformano più allo spirito del tempo»¹⁶⁵. Tuttavia, per quanto l'inosservanza di alcune norme religiose, ormai desuete, da parte del singolo poteva anche essere tollerata, la loro abolizione non era un'impresa consigliata. Anzi. «Questa sarebbe stata un'impresa piuttosto pericolosa in un periodo in cui gli ebrei erano dispersi tra tutti i popoli della terra. Da dove sarebbe venuta l'unità, come avrebbe potuto essere raggiunta?»¹⁶⁶. Osterberg solleva qui un problema decisivo legato ai processi di secolarizzazione nel mondo ebraico, muovendo altresì una sottesa critica alle intenzioni dell'ebraismo riformato. Come scrisse lo storico Mosse, «la secolarizzazione della teologia ebraica si verificò quando la percezione della modernità da parte di quella generazione degli ebrei fu assorbita entro l'edificio della devozione ebraica»¹⁶⁷, adattando la liturgia e il pensiero religiosi alle nuove tendenze culturali e politiche del tempo. Con il suo discorso Osterberg criticò senza troppi giri di parole tale fenomeno da lungo tempo in atto, chiedendosi cosa sarebbe successo dell'intero edificio ebraico, qualora si fosse incondizionatamente assecondato il processo di secolarizzazione. La risposta data è alquanto significativa.

La solida struttura che garantiva il legame [tra gli ebrei in diaspora] sarebbe stata privata del supporto necessario, e quindi, probabilmente, ciò avrebbe provocato la caduta della nazione ebraica. Per evitare che i figli di Israele dimenticassero le loro peculiarità [...] era necessario mantenere la forma e il contenuto di tutte le tradizioni nella loro interezza. Ciò non precludeva la clemenza dell'individuo, che da parte sua si asteneva dalla severità delle regole. Ma il distacco dalla tradizione sarebbe stato un'ingiustizia imperdonabile e con conseguenze imprevedibili¹⁶⁸.

L'ingiustizia imperdonabile, a cui si riferisce l'autore, riguarda il pericolo di continuità dell'ebraismo, minacciato dal processo di secolarizzazione. Un pericolo, tuttavia, che la fondazione del regno di Giuda aveva definitivamente scongiurato, rendendo così possibile la parziale abolizione di leggi desuete e la loro sostituzione con nuove¹⁶⁹. Simili posizioni furono espresse anche da un personaggio come Josef Klausner, secondo cui la fondazione di

165 Ivi, p. 222.

166 Ivi, p. 223.

167 G.L. MOSSE, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, in ID., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, p. 27.

168 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 223.

169 Ivi, p. 225.

uno stato ebraico avrebbe permesso la continuità dell'ebraismo nell'epoca della secolarizzazione. Nell'ottica sia di Osterberg, che di Klausner da ciò derivò la miopia degli assimilazionisti e dell'ebraismo riformato: aver cercato di preservare l'ebraismo nell'alveo della religione, senza accorgersi che nel frattempo l'edificio religioso si stava progressivamente sgretolando. In tal senso, uno stato ebraico avrebbe permesso di contenere siffatta erosione. Come scriveva Klausner, le future generazioni di ebrei, animate da forte sentimento nazionale, non avrebbero così cessato di essere ebrei, sebbene non più religiosamente ortodossi¹⁷⁰.

Da qui deriva la centralità dell'educazione in conformità con le norme vigenti nel regno di Giuda, e specialmente l'importanza dello studio dell'ebraico, assunto a lingua nazionale in quasi tutte le utopie di Sion. Attraverso l'educazione si sarebbe infatti potuto preservare lo spirito dell'ebraismo e le sue tradizioni, in un contesto laico e secolare. In Osterberg, la scelta dell'ebraico, quale lingua ufficiale del regno non sembra determinata da motivi meramente religiosi, ma principalmente pratici. A fronte della diaspora ebraica, sarebbe stato difficile e ingiusto privilegiare una delle tante lingue moderne parlate all'epoca dagli ebrei: «tutti avrebbero difeso l'idioma più familiare» e ciò avrebbe creato motivi di discordie¹⁷¹. Per evitare simili dissapori si scelse di far rivivere l'ebraico: si cercò così di impararlo a fondo, in modo che, «quando giunse finalmente il felice momento di entrare in Palestina, tutti gli ebrei, indipendentemente da quale parte del mondo provenivano, si capirono», evitando così una babelica confusione linguistica, che avrebbe danneggiato sul nascere la formazione del regno¹⁷². Lungi dall'essere stato motivato unicamente da esigenze pragmatiche, la laicizzazione dell'ebraico, assunto a lingua nazionale, funziona da garante per la continuità della civiltà ebraica, come scrive Klausner, permettendo alle generazioni future di rimanere ebrei, anche di fronte all'indebolimento delle norme religiose ebraiche. In tal senso, il discorso di Klausner permette di rintracciare nell'utopia di Osterberg una comune preoccupazione. Questa prossimità tra Osterberg e Klausner non è tuttavia condizione sufficiente per poter parlare di un proto-sionismo da parte dello scrittore tedesco, il quale seguì un altro percorso di vita e di pensiero rispetto al militante Klausner. Eppure, un simile punto di contatto risulta significativo delle questioni che attraversavano il mondo ebraico di fine secolo.

170 J. KLAUSNER, *Storia della letteratura neo-ebraica*, Stock, Roma, 1926, p. 66.

171 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 35.

172 *Ibid.*

3.2. 2 LA CONVERGENZA TRA RELIGIONE E POLITICA NELL'EQUILIBRIO TRA FEDE E SCIENZA

Come notato da Kressel, l'utopia di Sion, diversamente dalle utopie europee, localizza il proprio luogo felice in Sion, nella biblica Terra promessa. Qui, pertanto, felicità e fede si uniscono. Se le utopie moderne presupponevano un netto distacco dalla religione e la ricerca umana della felicità con le proprie forze, nelle utopie di Sion si verifica invece un particolare cortocircuito tra dimensione secolare e dimensione religiosa, ovvero tra la ricerca della felicità terrena, promessa dal progresso, e il mantenimento della tradizione religiosa. Tale compresenza sembra essere sintomatica del cortocircuito di carattere teologico politico che sta alla base della secolarizzazione ebraica, per cui il processo di modernizzazione dell'edificio religioso, la laicizzazione del materiale biblico e il distacco dalla tradizione antica vengono ostacolati dall'interno, tramite tentativi un po' funamboleschi attraverso cui trovare un equilibrio tra il moderno progresso storico-scientifico e la propria fede religiosa. Trattasi di un'operazione di per sé contraddittoria, chiaramente mirante ad aggirare gli esiti della secolarizzazione sul mondo ebraico. L'utopia di Osterberg fornisce un ottimo esempio di siffatto fenomeno, che ritorna anche nelle utopie di Mendes e ancor più in Herzl.

Innanzitutto, però, è bene ricordare che la questione dei rapporti tra progresso storico e fede religiosa era stata affrontata da Max Weber nel discorso sulla scienza come professione. Analogamente a Osterberg, anche Weber ragiona sul rapporto tra teologia e scienza. Scrive infatti il sociologo: «in ogni teologia positiva il credente giunge al punto dov'è valida la massima agostiniana: “Credo non quod, sed quia absurdum est”. La capacità a compiere questo estremo “sacrificio dell'intelletto” costituisce il carattere decisivo dell'uomo che appartiene a una religione positiva»¹⁷³. Tra fede e ragione, dunque, esiste una tensione insanabile, per cui la scienza conduce al disincanto, laddove la fede impone un sacrificio alla ragione. L'una esclude l'altra, dunque. Nel suo romanzo Osterberg dimostra attraverso le domande del suo protagonista di aver ben presente questo dilemma, eppure l'utopia denuncia lo sforzo dell'autore a voler trovare un accordo tra scienza e fede, tempi moderni e tradizione antica, senza dover rinunciare all'una o all'altra. Sono numerosi i passaggi del romanzo che testimoniano di tale impegno. Prendiamo, ad esempio, un brano del primo capitolo, in cui si descrive la sensazione di estraneità del giovane Ludwig, appena giunto in Giuda, di fronte a una solenne funzione religiosa.

173 M. WEBER, *La scienza come professione*, in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1966, p. 40.

Sentiva che le preghiere qui pronunciate provenivano da cuori convinti, e involontariamente il suo pensiero finì per riflettere su come la religione costituisca un sostegno per l'uomo e su come la fede attraversi l'uomo con un attivo potere. Da dove veniva, ci si era dimenticati di essere devoti, la scienza aveva riportato la vittoria sulla fede. Ma allora la religione era stata tolta al popolo, senza esser stati capaci di dargli altro e così alcuni uomini assomigliavano a degli zoppi, a cui era stato tolto il bastone, loro unico sostegno, con la preghiera, e dovevano [ora] servirsi delle proprie gambe. Queste, tuttavia, erano deboli e impotenti e non erano in grado di reggerlo. Così privato di ogni mezzo d'aiuto per spostarsi, [l'uomo] aveva nostalgia del suo sostegno¹⁷⁴.

La posizione dell'autore sulla centralità della religione nella società e la sua critica contro il predominio della scienza a scapito della fede sono piuttosto evidenti in questo passaggio. Di fronte a tale questione, direttamente legata ai processi di secolarizzazione, l'utopico regno di Giuda costituisce nell'ottica di Osterberg il superamento del dilemma tra scienza e religione, tramite un compromesso piuttosto paradossale tra il mantenimento della fede e l'apertura alle conquiste dei tempi moderni: «troverai presso di noi le prove del progresso accanto alla stretta aderenza alle fonti tradizionali», afferma l'autore in un passaggio del libro¹⁷⁵.

Tutto il romanzo ruota così attorno a una precisa questione di fondo, riconducibile al rapporto tra ebraismo e secolarizzazione. In tal senso l'autore da un lato riconosce l'avvenuta separazione tra sfera politica e sfera religiosa, ribadendola in diversi passaggi del testo, dall'altro lato però dimostra di voler sanare questa scissione, ricercando una valida convergenza tra religione e politica, così come tra progresso e tradizione, scienza e fede, uguaglianza di genere e patriarcato. Consideriamo alcuni emblematici passaggi del testo, in cui l'autore si impegna tanto a distinguere la sfera religiosa da quella politica, quanto poi ad articularle nuovamente assieme, in vista di un superamento dell'iniziale distinzione. Nel quarto capitolo, ad esempio, il giovane Ludwig osserva con interesse il monumento scultoreo appena inaugurato e raffigurante un gruppo di uomini in mezzo ai quali si erge un sommo sacerdote con in mano la costituzione del regno di Giuda. Accanto ad esso sono poi raffigurate altre personalità importanti per la fondazione del regno¹⁷⁶. Tuttavia, scrive l'autore, ciò che maggiormente risveglia la curiosità di Ludwig sta nell'assenza di qualsivoglia significato religioso del monumento. Lo stupore del giovane visitatore attira

174 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 12.

175 Ivi, p. 66.

176 Ivi, p. 56.

così l'attenzione del rabbino Kohn, che fornisce la seguente spiegazione: «non è una dimenticanza, come sembri desumere, ma piuttosto corrisponde alle istituzioni del nostro paese. Distinguiamo precisamente tra gli eventi che riguardano la storia della nostra gente e quelli che riguardano la nostra religione. Per rappresentare il primo, non usiamo alcun decoro»¹⁷⁷. La giustificazione del rabbino è piuttosto interessante, in quanto presenta una contraddizione evidente al suo interno: da un lato, c'è la volontà da parte dell'autore di voler separare la dimensione pubblico-statale da quella religiosa, specialmente per tutelare quest'ultima. Dall'altro lato, tuttavia, così facendo, Osterberg nega esplicitamente il significato politico religioso del monumento da lui stesso descritto, in cui spicca tra tutte la figura della più alta carica religiosa con in mano niente meno che la costituzione politica del regno ebraico.

Un importante esempio dello sforzo dell'autore di operare una laicizzazione della tradizione biblica, senza rinunciare alla dimensione religiosa è presente nel decimo capitolo, dove il giovane Ludwig pone il problema della denominazione del regno ebraico in quanto Terra promessa¹⁷⁸. Tale questione viene sollevata e dibattuta nel corso di un dialogo tra Ludwig e il suo mentore Wolf in conclusione di un lungo discorso sui vizi umani. Il problema sotteso è rappresentato dalla laicizzazione del mito dell'elezione, già presente in Eisler. Per evitare il rischio di descrivere il regno ebraico come uno stato “più morale” rispetto agli altri, Osterberg affronta la questione, affermando per bocca di Wolf che sarebbe da sprovveduti ritenere la nazione ebraica superiore in virtù agli altri popoli. In quanto uomini, gli ebrei posseggono gli stessi vizi e le stesse virtù degli altri. A questo punto il giovane Ludwig solleva la questione dell'elezione del popolo ebraico, attraverso una domanda un po' scomoda: come può il regno di Giuda essere chiamato dagli ebrei Terra promessa, se non si accetta l'idea di popolo eletto che sottende a tale espressione? Come per molte questioni delicate affrontate dall'autore, anche in questo caso la domanda non è posta in modo così diretto da Ludwig. Non si parla infatti di popolo eletto, eppure il problema sollevato relativo a una laicizzazione del mito dell'elezione, rinvia esattamente a questo tema. La risposta di Wolf è significativa del tentativo da parte dell'autore di accettare una laicizzazione del sintagma di Terra promessa, disgiungendola dal concetto di elezione e volendosi così adeguare al cambiamento dei tempi (*shinui ha-ittim*), senza però rinunciare alla tradizione antica. Vediamo in che termini. L'immagine della Terra promessa, in cui

177 Ivi, p. 57.

178 Ivi, p. 169.

scorre latte e miele, è un'immagine presente nella Bibbia, afferma Wolf¹⁷⁹. Quindi, l'uso di tale epiteto deriva dal contesto biblico. Tuttavia, prosegue il personaggio, se si volesse interpretare l'espressione, allora essa potrebbe significare non tanto una terra destinata agli ebrei, quanto semmai un «terra garantita», «assicurata» ad essi dal Signore, per potervi dimorare¹⁸⁰. Risulta piuttosto evidente il tentativo dell'autore di voler giustificare l'espressione che rinvia all'idea di popolo eletto, riadattandola al contesto secolare, senza tuttavia cadere nel consapevole rischio di ergere la nazione ebraica al di sopra delle altre, come fa Eisler. La soluzione adottata, tuttavia, non sembra soddisfacente, né convincente: Osterberg cerca di smorzare il termine *gelobte Land*, sostituendolo con *angelobtes Land*, attenuando così il significato di 'promessa' e dunque di 'elezione' con una più generica accezione, senza tuttavia rimuovere realmente il riferimento divino e trascendente sotteso al sintagma.

La duplice operazione attraverso cui in tale utopia si apre la strada ai processi di secolarizzazione, per poi escogitare il modo di aggirarne le conseguenze, induce l'autore a far convergere religione e politica. Come nell'utopia di Eisler, anche Osterberg sceglie la monarchia costituzionale come forma di governo, in quanto in accordo con la storia dell'ebraismo¹⁸¹. All'epoca della fondazione del regno di Giuda, spiega Osterberg all'inizio del libro, «gli ebrei erano ancora ricolmi delle istituzioni statali dei diversi paesi da cui erano venuti e ci vollero decenni affinché si riuscissero a unire di nuovo in un unico popolo»¹⁸². Infatti, pur appartenendo alla stessa stirpe, l'uno era straniero all'altro, scrive l'autore. C'erano ebrei provenienti dall'Inghilterra, dalla Francia, dalla Germania, dall'Italia, dalla Russia e così via. Bisognava mettere ordine al caos, dunque. Si elesse così un re, un certo David Montefiore, il quale si presumeva essere un discendente diretto del re David. Dopo secoli di diaspora, una prova di tale discendenza non esisteva, tuttavia, gli venne comunque affidata la direzione dello stato, in quanto «David apparteneva a una famiglia onorevole ed era un uomo pieno di spirito e bellezza»¹⁸³. Fu istituito poi il consiglio dei padri, una delle istituzioni più imminenti del governo ebraico, simile al senato delle istituzioni governative straniere. Tale organo statale, come viene spiegato più avanti nel testo, è la conseguenza della reverenza verso gli anziani e dell'importanza attribuita all'autorità paterna¹⁸⁴. La

179 Ivi, p. 170.

180 *Ibid.*

181 Ivi, p. 3.

182 Ivi, p. 2.

183 *Ibid.*

184 Ivi, pp. 40-1.

centralità dell'autorità paterna è ribadita ovunque nel romanzo di Osterberg ed è funzionale alla descrizione del buon sovrano, quale buon padre di famiglia, secondo un tratto tipico dell'intreccio tra famiglia e nazione sviluppatosi nel corso dell'Ottocento in Europa¹⁸⁵. Di conseguenza, non sorprende trovare la descrizione della stessa famiglia reale quale tipico modello familiare borghese. Infine, accanto alla figura del sovrano venne istituita quella del sommo sacerdote, la quale, come si spiega in un altro passaggio del libro, permette di distinguere tra potere temporale del sovrano e quello spirituale, poiché non va bene «quando lo stato e il potere della chiesa sono nelle stesse mani»¹⁸⁶.

Pur fornendo una simile descrizione dell'organizzazione statale del regno, in cui potere temporale e potere spirituale risultano separati, come vuole la tradizione politica moderna da Hobbes in poi, la convergenza tra politica e religione quale carattere distintivo del regno ebraico trapela, ad esempio, dalla storia d'amore tra il principe Salomone e Dina, la figlia del sommo sacerdote. Una storia che percorre tutto il romanzo, alleggerendone la narrazione. L'inserimento di tale vicenda amorosa a lieto fine non soltanto rende più piacevole la lettura, alternando capitoli incentrati sulle vicende amorose dei due giovani a capitoli più teorici sulla descrizione del regno e della società ebraica. Il fidanzamento conclusivo tra i due sancisce infatti a livello simbolico la convergenza implicita in tutto il romanzo tra la sfera politica, rappresentata dal principe Salomone, e quella religiosa, incarnata da Dina. Pertanto, la separazione tra religione e politica, figlia del processo di secolarizzazione, è riconosciuta dall'autore e rappresentata dalle figure del re David e del sommo sacerdote Aaron, così come dal principe Salomone e dalla figlia del rabbino, per poi essere superata nella riconciliazione finale tra politica e religione attraverso il matrimonio dei due giovani amanti. Infine, un ulteriore elemento di riflessione è fornito dall'infatuazione di Ludwig per la ragazza. Questo amore non corrisposto rappresenta simbolicamente l'irreparabile rottura tra mondo ebraico ed Europa, in modo analogo a quanto descriveva Eisler nella sua utopia a proposito dell'amore infelice tra Abner e Agnes. Qui il protagonista Abner tentò all'ultimo di riconciliarsi con il proprio amore perduto e mai dimenticato. Ma in entrambe le utopie

185 A proposito della centralità dell'autorità paterna in rapporto alla monarchia vedi quanto scrive Ilaria Porciani: «nei paesi monarchici non soltanto il re è il buon padre della patria il modello alto della figura giuridica del “buon padre di famiglia”, ma la famiglia reale viene narrata, presentata e ritratta come il centro di una galleria degli antenati collettiva e proposta a modello della stessa famiglia borghese» I. PORCIANI, *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento*, in I. PORCIANI, (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni*, Viella, Roma, 2006, p. 21.

186 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 127. Sembra che la presenza di queste cariche fosse una clausola di salvaguardia del regno, per preservarlo dal trasformarsi in una ierocrazia, cioè un governo dei sacerdoti, come era avvenuto nell'antichità.

ebraico-tedesche di Sion, l'amore insoddisfatto dei due protagonisti rinvia alla definitiva e irreparabile rottura con l'Europa, prodotta dall'antisemitismo e da cui sorge l'utopia. La storia d'amore a lieto fine tra Salomone e Dina non deve dunque ingannare, in quanto distoglie dall'altra impossibile relazione, quella tra il giovane tedesco Ludwig e Dina, e in tal senso è il sintomo più evidente dell'impossibile assimilazione ebraico-tedesca.

Se consideriamo poi il personaggio di Ludwig, egli è funzionale ai fini narrativi per rimarcare a più riprese questo irreparabile divorzio tra Europa e regno ebraico di Giuda, un luogo felice in cui progresso e tradizione religiosa possono convivere assieme. Con le sue domande e i suoi dubbi, il giovane visitatore permette infatti di sollevare tutte le questioni care all'autore, per poterle affrontare e dirimere. Ad esempio, fin dai primi capitoli del libro, la forte religiosità degli abitanti di Giuda solleva nel giovane Ludwig il sospetto di arretratezza del regno ebraico, troppo ancorato alle tradizioni religiose passate. Come poteva l'attaccamento alla fede non entrare in contraddizione con il sapere moderno e scientifico, si chiedeva Ludwig? Osterberg risolve l'annoso dilemma, individuando quale garante dell'equilibrio tra scienza e fede la convergenza tra sfera politica e sfera religiosa presente nel regno. Siffatto accordo tra politica e religione è ben espresso in un passaggio del terzo capitolo, in cui Ludwig si domanda se esistano nel paese delle persone ostili alla religione. La risposta che gli viene fornita dalla moglie di Wolf è emblematica:

No, caro signore, queste persone non ci sono tra noi. Non solo siamo un regno in termini politici, ma formiamo anche, e principalmente, una comunità religiosa. La solida coesione, che è un punto culminante particolare nella storia di seimila anni del nostro popolo, si basa sulla convinzione religiosa dei nostri compagni di fede¹⁸⁷.

Il regno di Giuda, dunque, rappresenta una sintesi ottimale tra politica e religione, in quanto è al contempo regno politico e comunità religiosa, insieme. Eppure, ciò sembra non essere una condizione sufficiente per lo scettico Ludwig. Come infatti far sì che l'individuo condivida i principi di fede religiosi, senza esserne allontanato dallo studio scientifico? La convergenza tra religione e politica si lega così alla questione del rapporto tra scienza e fede, il cui nesso per Osterberg può essere così spiegato: qualora la scienza avrebbe prevalso sulla fede, l'accordo tra politica e religione a tutela dell'unità di Giuda sarebbe venuto meno. Niente sintesi tra religione e politica, niente regno ebraico. Riemerge la centralità

187 Ivi, p. 33.

dell'educazione e dello studio, già trattata in merito alla questione della lingua ebraica, secondo cui il singolo non va lasciato a se stesso, ma accompagnato da un preciso sistema educativo che permetta all'individuo di inserirsi all'interno della società ebraica, condividendone i presupposti di base. Pertanto, scrive l'autore, «i nostri giovani non dipendono dallo studio individuale, abbiamo le nostre scuole e università, come nel tuo paese, e nessuna branca della scienza è trascurata»¹⁸⁸. Quindi, la scienza è studiata in Giuda, ma il singolo non è mai lasciato solo di fronte allo studio: un sistema di istruzione statale prevede il controllo della formazione dell'individuo, in modo da evitare che lo studio individuale generi potenziali sovvertitori del sistema.

Il tema del rapporto tra scienza e fede è nuovamente ripreso nel quarto capitolo. In un altro dialogo tra Ludwig e Wolf, quest'ultimo ritorna sull'argomento, sostenendo che «a nessuno dovrebbe essere negata la conoscenza delle forze naturali», eppure il loro studio viene via via superato da nuovi studi, nuove scoperte scientifiche, finendo così per smentire le precedenti verità. Rispetto all'ambito scientifico, quello religioso è invece immutabile e non riserva sorprese; del resto, chiosa Wolf, «l'esistenza millenaria di un popolo» dovrebbe provare che «non si può gettare la fede fuori bordo come zavorra superflua»¹⁸⁹. Ludwig, figlio del disincanto europeo, dissente in silenzio da tali affermazioni, con cui avrebbe forse potuto concordare, qualora fosse nato in Giuda. Eppure, il suo atteggiamento disilluso gli lascia un vuoto nel cuore, scrive Osterberg. Un vuoto che soltanto la fede religiosa può colmare. In questo passaggio, l'autore lascia trapelare tutto lo sconforto derivante dall'attaccamento di Ludwig all'arida scienza. Egli prova una certa invidia verso l'armonia e la pace garantita dalla religione nel regno ebraico, eppure non è capace di condividere fino in fondo la prospettiva religiosa dell'amico Wolf, in quanto rimane legato a una visione moderna e secolare del mondo. La scienza rende l'uomo libero, mentre la religione istituisce un rapporto di dipendenza, si dice Ludwig tra sé e sé.

La questione solleva un ulteriore problema connesso all'organizzazione sociale del regno di Giuda: il patriarcato e la conseguente subordinazione della donna. Esisteva forse una correlazione tra il primato della fede e la non emancipazione femminile in Giuda, si domandava Ludwig? Tanto il predominio della religione, quanto la subordinazione della donna, relegata al focolare domestico, apparivano agli occhi del giovane visitatore due evidenti sintomi di arretratezza e di anti-modernità del regno ebraico. Sebbene egli

188 Ivi, p. 34.

189 Ivi, p. 62.

riconoscesse che in questo modo nella società erano garantite l'armonia e la pace, ciò tuttavia andava a scapito della libertà individuale umana, dello studio scientifico, dell'emancipazione femminile¹⁹⁰.

3.2. 3 LA SOCIETÀ DI GIUDA: PATRIARCATO, QUESTIONE FEMMINILE E UGUAGLIANZA

Per quel che concerne l'organizzazione sociale del regno, in Giuda vige il patriarcato, in quanto, a detta dell'autore, gli ebrei sono un popolo patriarcale. Ciò si riflette chiaramente sulla condizione della donna. La situazione femminile in Giuda è infatti diametralmente opposta a quella del paese di origine di Ludwig, il quale vede tale diversità come segno del lato oscuro delle usanze ebraiche. Il tema è posto dall'autore allo scopo di affrontare l'altra questione correlata all'emancipazione femminile, ovvero la famiglia. Un raffronto che egli elabora progressivamente nel corso dei primi capitoli, in cui si pone il tema del rapporto tra libertà femminile e armonia familiare. Consideriamo il quarto capitolo, in cui alcune riflessioni sul ruolo della donna nella società emergono a seguito delle osservazioni di Ludwig sul valore della famiglia in Giuda e sulla felicità trasmessa dal nucleo familiare in cui egli era ospite. Il contrasto tra la libertà femminile in Europa e la sua apparente assenza in Giuda è chiaramente voluta dall'autore, al fine di iniziare a trattare il tema della condizione femminile e della parità di genere. Egli inizia così, ripercorrendone la storia. Quando «la lotta per la libertà delle donne» trionfò, scrive l'autore, cessò l'oppressione femminile, ma al contempo «molte caratteristiche della vera femminilità» scomparvero. In tal modo, «l'indipendenza acquisita aveva privato il sesso femminile di gran parte delle sue qualità più ornamentali»¹⁹¹. All'inizio del sesto capitolo, la questione viene ripresa in relazione alla festa da ballo che si stavano svolgendo: «il rapporto tra i differenti sessi ha subito un cambiamento nel corso degli ultimi decenni», il risultato della completa uguaglianza tra i sessi ha portato l'uomo a perdere il suo ruolo di protettore, mentre la donna si è vista impegnarsi in politica, nelle arti, negli affari. Così si è persa ogni galanteria e cortesia, si legge. La situazione in Giuda era ben diversa, in quanto sotto il patriarcato le donne avevano potuto conservare le loro pregevoli caratteristiche femminili, come Ludwig nota dal rispetto delle tradizionali convenzioni del ballo. Nel paese d'origine del giovane, invece, c'erano ancora i balli, ma mancavano i ballerini. A confronto la vita nel regno di Giuda sembrava migliore e più felice. Ma allora come fare con la questione femminile? Il

190 Ivi, p. 64.

191 Ivi, p. 50.

prezzo di questa felicità, familiare e statale, è forse quello della subalternità della donna, si domandava Ludwig? Il giovane condivide tali riflessioni con Wolf, il quale gli consiglia di discuterne direttamente con sua moglie¹⁹².

La questione è lasciata in sospeso, per essere ripresa nell'ottavo capitolo. Qui si assiste a un lungo dibattito tra due contrapposte fazioni: il giovane Ludwig sostiene il diritto di emancipazione femminile e riconosce di non vedere in Giuda «quel progresso che rende la donna indipendente dall'uomo»¹⁹³, mentre la moglie di Wolf difende il patriarcato, la famiglia, l'educazione dei figli e la cura del focolare domestico. Appoggiandosi alle tesi tipiche degli ambienti socialisti del suo tempo, Ludwig sviluppa una lunga dissertazione in favore dell'emancipazione femminile, considerata tra le più grandi conquiste del suo tempo¹⁹⁴. Le donne, finalmente, hanno raggiunto la piena autonomia e indipendenza, specialmente nella relazione materiale, attraverso il lavoro. In tal modo, nessuna donna ha più avuto bisogno di legarsi a un uomo non amato. Inoltre, sono venute a cadere le restrizioni che impedivano alle donne di mescolarsi agli uomini e la loro voce è diventata pari a quella maschile nelle questioni politiche.

La moglie di Wolf replica a simili posizioni, sostenendo invece che l'attività più elevata non è quella data dalla partecipazione paritaria di uomini e donne nella politica, nelle arti, negli affari, bensì quella del lavoro domestico, dell'educazione dei figli e della tutela del nucleo familiare. Lontano dall'accontentarsi di tale rovesciamento di prospettiva, Osterberg prosegue legando il lavoro domestico delle donne e l'educazione dei figli al sano sviluppo dello stato. Così facendo, l'autore può giungere alla paradossale affermazione che il ruolo della donna in Giuda rappresenta un'altra forma di uguaglianza di genere: «mio signore, l'unità nella famiglia è una delle principali richieste per lo sviluppo di uno stato, e porta con sé l'uguaglianza di genere»¹⁹⁵. Gli uomini si occupano delle questioni politiche in modo diretto, mentre le donne esercitano indirettamente il loro potere e la loro influenza attraverso l'educazione dei figli. Tale suddivisione dei lavori comporta per l'autore il raggiungimento di una parità di genere, senza così compromettere l'unità familiare e statale.

La centralità dell'unità familiare, garantita dall'istituzione matrimoniale e da un preciso

192 «Mi sembra che la situazione delle donne sia molto subordinata rispetto alla tua. Non sono loro concessi né il lavoro autonomo nel piccolo, né l'azione nel grande, mentre nella nostra società stanno divenendo sempre più riconosciuti eguali diritti del sesso femminile, e i progressi più significativi sono già stati fatti in questa direzione. Non è un'ingiustizia escludere metà dell'umanità per nessun'altra ragione che il loro sesso?» (ivi, pp. 63-4).

193 Ivi, p. 131.

194 Ivi, p. 137.

195 Ivi, p. 141.

ruolo femminile nella società, faceva da contraltare all'unità dello stato ebraico. Ancora una volta, l'elemento centrale era costituito dalla questione educativa, affidata alle donne, che divenivano così le vere garanti dell'unità familiare e statale, insieme. Una simile convergenza tra famiglia e nazione rientrava nel lungo processo ottocentesco di elaborazione dei nazionalismi europei. Scrive Ilaria Porciani: «nel lungo Ottocento famiglia e nazione sembrano costruire l'ordito e la trama di uno stesso tessuto. Si sorreggono in una mutua convalida, che non si limita al terreno del linguaggio poetico o letterario, ma entra nel cuore della riflessione dei giuristi e dei primi studiosi di scienze sociali»¹⁹⁶. Per effetto dell'assimilazione, le classi intellettuali ebraiche avevano recepito tale intreccio tra famiglia e patria, per riadattarlo all'interno delle loro elaborazioni narrative e creare così i propri miti. Per quanto concerne il contesto ebraico-tedesco, ciò è stato analizzato dallo studio di Mosse *Sessualità e nazionalismo*, secondo cui la centralità della famiglia, l'idea di virilità maschile e l'immagine di purezza e nobiltà femminile furono tutti elementi che contribuirono nel tempo a fornire «un sostegno dal basso a quella rispettabilità che la nazione tentava di rafforzare dall'alto»¹⁹⁷. Tali elementi erano diffusi già sul finire del XIX secolo e l'utopia di Osterberg ne rappresenta un chiaro esempio sia per quel che concerne l'idealizzazione della figura femminile, sia per la centralità della famiglia, sia per l'idea di virilità maschile simboleggiata dal patriarcato in Giuda. Pensiamo, ad esempio, alla forte attrazione provata dal giovane Ludwig verso Dina: questa pulsione viene sedata e repressa nel corso della narrazione attraverso una finale nobilitazione della figura femminile, che diventa per Ludwig unicamente un simbolo di virtù, splendore e nobiltà. In tal modo il personaggio di Dina può assurgere a «vestale della moralità e dell'ordine pubblico e privato», per dirla con Mosse¹⁹⁸. Come infatti avverrà in seguito, con l'imporsi del nazionalismo in Germania, la donna verrà rappresentata quale simbolo nazionale, custode dell'ordine tradizionale ed esempio di virtù¹⁹⁹. Gli ideali di bellezza, armonia, pace sparsi ovunque nel romanzo svolgono così un duplice ruolo: dal punto di vista narrativo sono l'effetto e al contempo i garanti dell'unità del regno di Giuda; dal punto di vista simbolico rappresentano invece il segno più evidente dell'iniziale connubio tra un primigenio nazionalismo di matrice ebraica e i valori borghesi della classe media tedesca. Inoltre, l'istituzione del patriarcato in Giuda è un'ulteriore attestazione del futuro accordo tra nazionalismo e rispettabilità: infatti il nazionalismo, scrive

196 PORCIANI, *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento*, p. 18.

197 MOSSE, *Sessualità e nazionalismo*, p. 21.

198 Ivi, p. 19.

199 *Ibid.*

ancora Mosse, ebbe «una particolare affinità con la società maschile e, insieme con il concetto di rispettabilità, legittimò il dominio degli uomini sulle donne»²⁰⁰. Tali elementi che emergeranno in modo evidente nella società tedesca di primo Novecento, sono già individuabili nell'utopia di Osterberg, il quale dimostra così di aver assimilato gli ideali e i valori morali tedeschi, per tradurli poi all'interno del suo romanzo²⁰¹.

Accanto a ciò vanno considerate le motivazioni politiche di Osterberg, le cui posizioni conservatrici gli consentono di assimilare con maggior facilità gli ideali nazionalistici e il concetto di rispettabilità di matrice tedesca. Se già qualche anno prima, con la pubblicazione del saggio *Die Sozialdemokratie, die Ursache ihrer Verbreitung* (1891), Osterberg aveva espresso pubblicamente le sue critiche contro le tesi socialiste diffuse all'epoca, la difesa del patriarcato nel regno di Giuda e la discussione sull'emancipazione femminile, colpevole di minare le solide fondamenta della felicità familiare, gli permettono di portare avanti la critica politica alla socialdemocrazia. Da questa prospettiva, il confronto tra le tesi in difesa della famiglia contenute nell'utopia di Sion e le posizioni espresse da Engels nel noto libro *L'origine della famiglia* (1884) offre una visione d'insieme sulle questioni dei rapporti di genere dibattute all'epoca, restituendo una più precisa collocazione dell'autore e delle sue posizioni politico-sociali. Ricordiamo pertanto che ne *L'origine della famiglia* Engels prefigurò uno stadio primitivo dello sviluppo umano in cui vigevo la parità tra i sessi, determinata da un'eguale ripartizione del lavoro. Tuttavia, nel corso del processo di civilizzazione, scrive Engels, sotto l'impulso di un iniziale sviluppo economico, la parità di genere si compromise in relazione alla «prima grande divisione sociale del lavoro»²⁰², la quale comportò l'esclusione delle donne dal lavoro. Questa originaria «scissione della società in due classi» fece così finire la condizione di eguaglianza originaria in cui le società primitive vivevano²⁰³. Per Engels infatti fu a seguito di un «aumento della produttività e dalla ricchezza» che il lavoro femminile scomparve a fronte di quello produttivo maschile. In tal modo l'uomo divenne nel corso del tempo l'unico proprietario dei mezzi di produzione. Relegata al di fuori delle dinamiche lavorative, alla donna non rimase che l'usufrutto, scrive

200 Ivi, p. 74.

201 Il fatto che l'autore si ponga la questione nel libro rivela lo stadio ancora embrionale del processo di convergenza tra ideali nazionalistici e moralità borghese. Se da un lato nel romanzo di Osterberg la centralità della famiglia, l'idealizzazione della figura maschile come fondamento della nazione e il ruolo assegnato alle donne in Giuda sono rilevanti elementi narrativi che attestano un embrionale sodalizio tra nazionalismo e rispettabilità, dall'altro essi certificano il compiuto processo di assimilazione degli ideali tedeschi da parte della classe intellettuale ebraica dell'epoca.

202 F. ENGELS, *L'origine della famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1968, p. 190.

203 Ivi, p. 192.

Engels. A fronte di simili posizioni e della mitizzazione presente in siffatta narrazione sulle origini della disparità tra i sessi, in difesa dell'istituto familiare Osterberg controbatte alle tesi socialiste e al mito sotteso di un'uguaglianza originaria di genere, da un lato facendo leva su un forte pessimismo antropologico di fondo, dall'altro costruendo a sua volta un mito, quello di un accordo tra patriarcato e uguaglianza di genere. Infatti, il regno di Giuda sembra volere rispondere al problema sollevato dai socialisti del suo tempo, ben espresso e sintetizzato dal libro di Engels, prospettando un mondo diverso, alternativo, in cui uguaglianza di genere e felicità familiare potessero convivere, anziché escludersi a vicenda.

Come in Engels, così in Osterberg il problema della parità tra i generi solleva la questione più generale di una completa uguaglianza tra gli uomini. Se dalla prospettiva socialista di Engels la disparità era frutto di una prima grande divisione sociale tra uomini e donne, sanata la quale sarebbe stato possibile riconquistare la perduta parità tra i sessi, dalla prospettiva conservatrice di Osterberg la situazione risultava ben più negativa, in quanto per l'autore una piena uguaglianza tra gli uomini non sarebbe mai potuta esistere. Tale concezione deriva da un forte pessimismo antropologico dell'autore e tipico del pensiero conservatore, fin dai tempi di Thomas Hobbes. Osterberg lo esprime piuttosto apertamente in un passaggio del decimo capitolo, in cui sostiene che il male presente nella società non è la conseguenza di una qualche istituzione sociale (il patriarcato, la nazione, la religione), bensì dipende dalla natura stessa dell'uomo²⁰⁴. Invidia, avarizia, avidità, ambizione, prepotenza sono tutti vizi umani difficili da estirpare, con i quali ogni società deve confrontarsi. Compito dell'uomo, scrive l'autore, è dunque quello di limitare e circoscrivere tali vizi, senza la presunzione di poterli sradicare: «altrimenti non saremmo più degli esseri umani, ma angeli e la terra sarebbe diventata un paradiso»²⁰⁵.

Osterberg prosegue la sua critica contro il grande sogno socialista di una completa uguaglianza del genere umano nell'ultimo capitolo del libro, in cui accusa i socialisti di essere ricaduti nell'utopia da cui volevano emanciparsi. L'autore porta l'esempio del romanzo di Edward Bellamy, *Looking Backward* (1888), definendolo nulla più di una «bella fiaba». Non sorprende che Osterberg citi il romanzo di Bellamy, dal momento che esso riscosse all'epoca un notevole successo. Fu tra i libri più venduti, influenzando un gran numero di intellettuali e venendo citato in molti scritti marxisti²⁰⁶. A detta di Eric Fromm, il romanzo di

204 Ivi, p. 168.

205 Ivi, p. 169.

206 S. E. BOWMAN, *The Year 2000: A Critical Biography of Edward Bellamy*, Bookman Associates, New York, 1958.

Bellamy fu «uno dei pochi libri mai pubblicati» ad aver creato «al suo apparire un movimento politico di massa»²⁰⁷. Nel suo libro Bellamy prefigurò la realizzazione dell'utopia socialista nella Boston del 2000, in cui la cooperazione, la fratellanza e la nazionalizzazione dei servizi pubblici avevano alla fine trionfato, trasformando gli Stati Uniti in un paese socialista. Tali idee divisero la critica tra ferventi sostenitori ed espliciti contestatori, provocando come reazioni numerose parodie, satire, romanzi distopici e seguiti non ufficiali della storia²⁰⁸.

Osterberg dunque si pose dichiaratamente tra i critici di Bellamy, con ben tre anni di anticipo rispetto a *Der Judenstaat* di Herzl. Nella sua utopia di Sion, egli sostiene infatti, sempre tramite il personaggio di Wolf, che Bellamy «descrive un paradiso, o per usare un'espressione meno ideale, un paese di Cuccagna per gli occhi di un pubblico che vuole divertirsi e a cui è arrivato un nuovo profeta»²⁰⁹. La visione di Bellamy e il sogno di una completa uguaglianza del genere umano è una mera utopia, prosegue Osterberg, in quanto «l'uguaglianza è esclusa in conseguenza di una legge naturale sulla terra»²¹⁰. Ancora una volta, l'autore ritorna al suo pessimismo antropologico, denunciando che i desideri del singolo si scontrano inevitabilmente con quelli del suo prossimo, generando l'odio accanto all'amore e con esso tutti gli altri sentimenti anti-sociali. Così «l'uguaglianza si contrappone alla vita», motivo per cui, continua Osterberg, «ciò che Bellamy descrive in modo così allettante sarebbe possibile solo a condizione di una perfetta eguaglianza fin dal giorno della nascita»²¹¹. Ma, come detto in precedenza, ciò renderebbe il mondo un paradiso e gli uomini degli angeli. Bisognerebbe pertanto assicurare che due individui non desiderino la stessa cosa, così da evitare che l'odio, l'invidia, la gelosia sorgano²¹². Dal momento che tali prerequisiti non sono soddisfacibili, Osterberg ritiene impossibile la realizzazione di una completa uguaglianza tra gli uomini e vede nella religione il «sostegno più efficace» e il miglior rimedio contro la natura dell'individuo: «dove è coltivata la religione, dove prevale la vera pietà del cuore, ci può essere solo un temporaneo smarrimento»²¹³.

Le tesi sostenute dall'autore nell'ultimo capitolo del romanzo sembrano contraddire

207 E. FROMM, *Prefazione*, in E. BELLAMY, *Looking Backward 2000-1887*, Signet, 1960, p. vi.

208 Ricordiamo che tra questa produzione figura l'utopia dello scrittore austriaco Theodor Hertzka, *Freiland*, citata e criticata da Herzl in *Der Judenstaat* (1896). Vedi: T. HERTZKA, *Freiland. Ein soziales Zukunftsbild*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1890.

209 OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000*, p. 233.

210 Ivi, p. 234.

211 *Ibid.*

212 *Ibid.*

213 Ivi, p.168.

quanto espresso inizialmente a proposito dell'uguaglianza nel regno di Giuda e dell'assenza di una differenza tra classi sociali: «presso nessun popolo c'è maggiore uguaglianza che presso gli ebrei. Anzi, la storia ebraica non conosce la nobiltà, come non fa differenza nell'apprezzamento del singolo tra ricchi e poveri»²¹⁴. Analogamente all'utopia di Eisler, anche in Osterberg non esiste la nobiltà e vige il principio di uguaglianza tra gli ebrei. Ciò sembra contraddire tutto il discorso fatto finora contro la pretesa socialista di una completa eguaglianza nel mondo. Inoltre, l'assenza di nobiltà dovrebbe essere contraddetta dalla presenza di un sovrano e della famiglia reale. Tali contraddizioni per Osterberg tuttavia non esistono, in quanto tutto il suo discorso è filtrato attraverso una prospettiva religiosa. Come nell'antichità biblica, infatti, l'autorità del sovrano non pregiudicava l'uguaglianza tra i cittadini, sostiene l'autore. Del resto, ricorda Wolf al giovane visitatore, basti pensare a Mosè, il primo ad aver ribadito il principio di eguaglianza giuridica tra gli ebrei. Un principio antico recuperato e posto alla base «di tutte le istituzioni del nuovo regno»²¹⁵. In tal modo, in Giuda nessuno può rivendicare dei privilegi su un altro, in quanto «tutti i figli di Israele si considerano discendenti dei patriarchi e sono orgogliosi dell'esistenza millenaria della loro stirpe»²¹⁶. Da questa prospettiva religiosa la questione dell'uguaglianza tra gli uomini non entra affatto in contraddizione con le tesi sostenute nell'ultimo capitolo, contro il sogno socialista. Infatti, il solo elemento in grado di garantire l'uguaglianza tra i cittadini risiede nella religione e nel fondamento religioso del regno ebraico, tale per cui: «la fondazione del nostro regno è la nostra religione»²¹⁷. Per questo motivo, viene scomodata la figura di Mosè e il principio di uguaglianza giuridica da lui rivendicato. L'uguaglianza giuridica sancita da Mosè è tuttavia possibile, in quanto vige il patto stipulato tra Dio e gli ebrei, in qualità di popolo eletto. Dietro, dunque, a tale uguaglianza si cela una precisa forma di governo di tipo teocratico, secondo la cui formulazione gli uomini sarebbero liberi dai rapporti di forza e potrebbero così essere tutti uguali tra loro, in quanti credenti, dal momento che tutto il potere è stato conferito nelle mani di Dio²¹⁸. Nel mescolare così elementi derivanti dalla tradizione religiosa ebraica con elementi assimilati dal pensiero politico moderno di matrice conservatrice Osterberg crea una certa confusione tra principi

214 Ivi, p. 39.

215 Ivi, p. 128.

216 *Ibid.*

217 Ivi, p. 127.

218 Come vedremo nel prossimo capitolo, tale questione teocratica ritorna anche successivamente nell'utopia del francese Jacques Bahar, il quale, pur mosso da posizioni diametralmente opposte a quelle di Osterberg, si richiamerà anch'egli al principio di eguaglianza giuridica impostosi con Mosè.

derivanti da uno stato teocratico e principi propri dello stato moderno. Del resto, il disordine concettuale sembra essere l'esito dell'impatto della secolarizzazione sul mondo ebraico, i cui pensatori se da un lato si aprirono ai processi di modernizzazione e laicizzazione del pensiero collettivo ebraico, dall'altro, non potendo poi più tornare indietro, elaborarono soluzioni compromissorie, per non abbattere del tutto quell'edificio che la secolarizzazione stava erodendo.

Per concludere, le due utopie ebraico-tedesche di Sion, qui analizzate, rappresentano due esempi tra i molti possibili del rapporto tra le classi intellettuali ebraiche in diaspora e il processo di secolarizzazione. L'indebolimento della religione ebraica fu per molti fonte di preoccupazioni, dal momento che si temeva la scomparsa dell'ebraismo. Nella sua imponente opera *Esilio e alienazione*, pubblicata tra il 1928 e il 1932, lo storico Yechezkiel Kauffmann definì l'anomala sopravvivenza degli ebrei nel corso dei secoli di diaspora, quale effetto della loro religione. Le rigide leggi della Halakah avevano infatti garantito stabilità e unità alle comunità ebraiche pur disperse in diaspora. L'ebraismo riformato e il dialogo ebraico-tedesco furono delle possibili risposte che vennero messe in crisi dai due fenomeni congiunti dell'antisemitismo e della secolarizzazione, finendo col tempo per lasciar prevalere una nuova opzione, quella sionista. Da una prospettiva storiografica, dunque, le utopie ebraico-tedesche di Sion si collocano ancora in una fase di transizione tra il precedente illuminismo e il nascente nazionalismo.

Per quanto concerne l'intreccio tra progresso, utopia e storia, seppur in modo differente la ricezione dell'ideologia del progresso emerge chiaramente in entrambe le utopie esaminate. Se in Eisler notiamo un maggior idealismo e la presenza di una sottesa visione dialettica della storia ebraica, in Osterberg l'idea di progresso si tradusse attraverso lo studio scientifico e il progresso scientifico. Tale differenza si deve principalmente alle differenti preoccupazioni dei due scrittori, per cui se Osterberg si concentrò principalmente sui problemi religiosi e sugli esiti della laicizzazione nel mondo ebraico, Eisler si dimostrò invece più interessato alle questioni politiche e di rivendicazione sociale. Questa evidente diversità tra i due autori è figlia dei due differenti contesti geografico-politici da cui provengono. Come si è visto nella prima parte del lavoro, le loro utopie rappresentano ancora i due volti della secolarizzazione ebraica divisa tra ovest ed est europeo, il cui comune sfondo utopico permise di istituire il luogo del futuro incontro tra questi due fronti. I due volti della secolarizzazione ebraica produssero nel tempo due diversi risultati: nei paesi occidentali (Germania, Francia, Italia) l'ingresso degli ebrei nelle moderne società europee

aprì loro la strada del patriottismo e del nazionalismo; negli imperi centrali si avviò, invece, un recupero della componente etnico-nazionalistica ebraica e la nascita di una laica e moderna letteratura ebraica. Negli ultimi decenni del secolo diciannovesimo questi due fronti iniziarono a convergere per effetto dell'indebolimento dell'ideologia dell'assimilazione, messa in crisi dall'antisemitismo europeo. In tal senso, l'esame e il raffronto delle due utopie ebraico-tedesche di Eisler e di Osterberg attestano l'evolversi di questa convergenza. L'utopia di Sion, in qualità di genere letterario, creò quel terreno ideale all'incontro tra i due volti della secolarizzazione ebraica, rispondendo altresì al diffuso desiderio sociale di emancipazione tra gli ebrei assimilati, un desiderio che gli stati europei si riteneva non fossero più in grado di soddisfare.

III. LE UTOPIE SIONISTE IN DIASPORA (1898-1902)

Con la fondazione del movimento sionista a Basilea nell'estate del 1897, la produzione letteraria utopica proseguì con un rinnovato slancio. Pur nella specificità dei singoli autori, le questioni affrontate nei loro testi rimanevano sempre le stesse: come fronteggiare l'antisemitismo e come mantenere viva una cultura e una tradizione religiosa ebraica in un contesto storico-sociale sempre più laico e moderno. Tuttavia, la scrittura di queste utopie di Sion non fu più stimolata esclusivamente dal contesto linguistico, culturale e territoriale come abbiamo notato in Eisler e Osterberg, ma fu principalmente orientata dall'imporsi della questione nazionale all'interno del mondo ebraico. I casi alquanto distanti dell'anarchico francese Jacques Bahar (1858-1923) e del rabbino inglese Henry Pereira Mendes (1852-1937) testimoniano infatti dello sviluppo del nazionalismo ebraico e della sua influenza su questi autori, che si avvicinarono al sionismo e vi aderirono, cercando al tempo stesso di sfruttare il movimento quale occasione per veder realizzate le proprie teorie. Per Bahar il sionismo rappresentava uno strumento per poter applicare le sue teorie politico-religiose, piuttosto in linea con la fisionomia che il sionismo avrebbe assunto nel corso dei decenni successivi, per Pereira Mendes esso avrebbe invece permesso di rinvigorire la religione ebraica, donandole una nuova centralità sociale. Infine, con la sua utopia *Altneuland* Theodor Herzl segnò un momento di cesura in questo breve sodalizio tra scrittura utopica e nuovo nazionalismo ebraico. Così come *Der Judenstadt* (1896) e il primo congresso sionista (1897) avevano posto le basi di una nascente e inedita politica ebraica, determinando l'intreccio tra letteratura e nazionalismo tipico delle utopie sioniste, *Altneuland* chiuse questa prima stagione utopica, incorporando in sé la dimensione utopica, per convertirla in progettualità politica.

1. SION, UNA TEOCRAZIA ANARCHICA

Jacques Bahar è una figura marginale e atipica, poco studiata, molto probabilmente a causa della scarsità di fonti e di documentazione presente sull'autore. Il primo ad averne parlato fu Kressel nella sua postfazione all'antologia da lui curata nel 1954, in cui si descrisse l'utopia di Bahar, dimostrando di non disporre di altre informazioni, tranne quelle reperite sul giornale sionista «Die Welt», su cui Bahar scrisse alcuni articoli. Dopo Kressel, l'autore francese venne menzionato quale autore di un'utopia sionista nell'articolo di Eliav-Feldon

(1983) e fu inserito anche nella seconda antologia dedicata a tali testi e curata da Rachel Elboim Dror (1993). Infine, più recentemente lo studioso Yehuda Moraly ha scritto un articolo *Reve viennoise: antisémitisme et anticipation* (2010), in cui analizza l'utopia di Bahar in relazione all'utopia di Theodor Herzl¹. Tuttavia, le informazioni sull'autore risultano piuttosto scarse e si limitano ai pochi testi pubblicati e ancora reperibili. Pertanto, in assenza di un fondo archivistico di Bahar, abbiamo ricavato gran parte delle informazioni relative all'attività letteraria, politica e giornalistica di Bahar grazie allo spoglio della stampa francese dell'epoca, che abbiamo esaminato per un arco cronologico che va dal 1897 al 1935².

Possiamo così dire che, pur essendo stato un personaggio periferico, il suo itinerario politico, 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 Marrus³. 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. Da qui lo scarto rispetto ai due precedenti utopisti, Eisler e Osterberg, i quali, diversamente da Bahar, non aderirono al movimento politico.

Riguardo all'adesione di Bahar al movimento sionista, va tenuto presente fin da ora che essa 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 Rivoluzione francese, di emancipazione, libertà ed eguaglianza, valori che ai suoi occhi, con l'emergere

1 Y. MORALY, *Reve viennoise: antisémitisme et anticipation*, «Perspective» (Jerusalem) n. 17 (2010), pp. 151-73.

2 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 «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» (1919-1921).

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

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 francese⁴, 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. La figura di Jacques Bahar va dunque inserita all'interno di quella giovane generazione di ebrei assimilati, in lotta contro l'antisemitismo e impegnata 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 dell'epoca «aspirazioni umanistiche-universali»⁵. 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 attenzione e di cui abbiamo già riferito nella prima parte del presente lavoro⁶. Il caso di Bahar rappresenta nel contesto francese dell'epoca uno tra i primi esempi di sintesi, ancora embrionale, tra nazionalismo e umanesimo. La sua parabola intellettuale non sembra dunque essere il caso isolato di un pensatore solitario e atipico, bensì rappresenta piuttosto un esempio del percorso intellettuale e politico che condusse diversi ebrei assimilati al sionismo. È nostra impressione infatti 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.

1. 1 BREVE BIOGRAFIA INTELLETTUALE DI BAHAR

Jacques Bahar, nato a Marsiglia nel 1858, fu uno scrittore e giornalista di origini ebraiche franco-tunisine, intimo amico di Bernard Lazare (1865-1903) e di sua moglie Isabelle⁷. Sulla

4 Ivi, pp. 112-3.

5 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.

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

7 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*

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»⁸. 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 religione laica e poteva così fungere da utile strumento politico.

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 capitano 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 antisemitismo⁹ –, 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*,

Jewish identity the late nineteenth-century France, Cambridge 1978. Vd: B. LAZARE, *La question juive*, Paris 2012.

⁸ 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 (*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).

⁹ B. LAZARE, *Un erreur judiciaire: la verité sur l'Affaire Dreyfus*, Paris 1896. Rinviando all'edizione curata da Philippe Oriol: ID., *L'affaire Dreyfus, une erreur judiciaire*, Paris 1997.

1898).

Nel bel mezzo dell'infiammato dibattito giornalistico Bahar lesse *Der Judenstaat* di Herzl e 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. Non sorprende dunque che lo stesso anno abbia partecipato 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 diciassette articoli in tedesco nell'arco temporale di due anni (1897-1899)¹⁰. 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 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 aprile¹¹. 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 testimoniato da 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

10 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).

11 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).

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 rigettata da tutti i presenti. La risposta gli venne prontamente data dal rabbino Emmanuel Weill (1841-1925), secondo cui 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'ebraismo¹². Lungi da simili questioni, l'idea di un «attivo e zelante proselitismo» rimane tuttavia alquanto 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 piuttosto estranea alla tradizione religiosa ebraica¹³.

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»¹⁴. 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-

12 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 Versaille dal 1867 al 1875. Venne poi chiamato nel 1876 a Parigi per assistere il rabbino capo Lazare Isidor (1813-1888) e divenne dal 1882 rabbino della sinagoga ispanico-portoghese di Parigi.

13 Forse non soddisfatto del trattamento ricevuto da *Les Amis du Judaïsme*, o forse semplicemente contrario al lavoro svolto dall'associazione, l'anno successivo, il 7 febbraio 1914, Bahar fece distribuire davanti tutte le sinagoghe parigine un suo scritto, un *Manifeste aux Amis du Judaïsme*, destinato innanzitutto al presidente del gruppo, Gustave Kahn (1859-1836), noto poeta simbolista francese che aderì al sionismo negli ultimi anni della sua attività intellettuale (1926-1935): 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 Bahar 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». Vedi: *Revue de la Presse. Un nationaliste juif à la juiverie parisienne*, «L'action française», 9 février 1914.

14 J. BAHAR, *Necrologie. Le sionisme*, «L'orient arabe», 5 avril- 20 mai 1917.

intellettuale, in difesa di una indipendenza delle popolazioni dell'Asia minore¹⁵. 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 janvier 1917), in cui Bahar si confrontò con il medesimo problema posto a suo tempo dalla nascita del sionismo: 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 nazione¹⁶. Bahar recuperava così la sintesi tra religione e politica all'insegna del nazionalismo arabo. In ciò individuiamo 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»¹⁷. 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»¹⁸. 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»¹⁹. Non sappiamo purtroppo se la notizia in questione sia affidabile, né se si riferisca a

15 Vedi: *Notre programme*, «L'orient arabe», 20 janvier 1917; *Notre silence et notre devoir*, «L'orient arabe», 15 août 1918.

16 J. BAHAR, *Le monde arabe*, «L'orient arabe», 20 janvier 1917.

17 Vedi: «Le Matin», 29 décembre 1923.

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

19 Vedi: *De l'or en Tunisie*, «Le Madecasse», 20 avril 1933.

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.

1. 2 IL PENSIERO POLITICO-RELIGIOSO DI BAHAR: *RESTONS!* (1897)

Come emerge dai suoi scritti, il tentativo di coniugare assieme religione e politica fu un punto centrale per Bahar. Tale posizione era l'esito di una riflessione dell'autore sul 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»²⁰, 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'Egitto²¹. 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 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.

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*

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

21 MARRUS, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus*, pp. 112-3.

*d'exode des juifs*²² (1897). 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, pur avanzando delle critiche. Egli si prefiggeva così di modernizzare vita e pensiero ebraici, senza però giungere a risposte tanto radicali come l'idea di un nuovo esodo, proposta da Herzl. Egli voleva piuttosto tenere assieme tradizione e progresso, dimostrandosi vicino alle posizioni di Osterberg nei confronti dell'impatto della secolarizzazione sul mondo ebraico. Ma, a differenza dello scrittore tedesco, Bahar tentò tale sintesi tra tempi moderni e tradizione antica da una prospettiva anarchico-socialista, innalzando a sacralità i passati ideali rivoluzionari francesi di emancipazione, libertà ed eguaglianza.

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 nostre virtù, saranno esse che reclameranno la ricostruzione del regno di Giuda per servire alla realizzazione del sogno dell'umanità, dell'altare sacro della libertà, dell'eguaglianza e della solidarietà universale²³.

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

22 J. BAHAR, *Restons! reponse au projet d'exode des juifs*, Société libre d'édition des gens de lettres, Paris 1897. Vd la recensione: J. CORNELLY, *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).

23 BAHAR, *Restons!*, p. 100.

aver superato il proprio esclusivismo, realizzando così nazionalismo e solidarietà universale, insieme.

1.2. 1 CONTRO L'ANTISEMITISMO, L'ASSIMILAZIONE E L'EBRAISMO RABBINICO

Tuttavia, affinché l'ebraismo potesse svolgere in Europa la sua virtuosa "missione", per l'autore francese era prioritaria una riforma dell'establishment religioso, in opposizione alla precedente opera riformatrice. Come gli altri autori delle utopie di Sion, anche Bahar critica apertamente i precedenti propositi di riforma religiosa e di assimilazione, colpevoli di aver assecondato la presente «degenerazione» dell'ebraismo. Attraverso questa prospettiva, nella prima parte del testo Bahar interpreta le cause dell'antisemitismo, legandole all'indebolimento della religione ebraica in seguito dei processi di emancipazione nella Francia post-rivoluzionaria. A differenza dell'amico Bernard Lazare, che distingueva tra un anti giudaismo antico di stampo religioso e un antisemitismo moderno, di matrice economico-sociale²⁴, egli non riconosce la discontinuità tra passato e presente, leggendo la questione ebraica ancora nei termini di una questione meramente religiosa²⁵. Come già in Eisler, anche qui si parla di una continuità dell'odio contro gli ebrei che dai tempi biblici era giunto sino ai tempi moderni. Secondo Bahar, le cause della decadenza ebraica erano le stesse che in passato avevano determinato la fine di altri popoli: «le ragioni della nostra decadenza sono, per lo più, identiche a quelle che hanno comportato la distruzione della maggior parte dei popoli antichi e moderni»²⁶. La causa era una sola: il paganesimo. Fornendo una simile spiegazione, Bahar dimostra così di costruire il suo ragionamento complessivo sulle cause reali dell'antisemitismo da un'ottica religiosa, sebbene la sua idea di paganesimo sia declinata in termini politici. L'autore precisa infatti subito cosa si debba intendere per paganesimo: esso indica «l'adulazione dei forti, l'avversione verso i deboli, il disprezzo di tutti gli ideali di giustizia e libertà, la sete di vanità, l'amore per la ricchezza, per l'ozio e per la dissolutezza»²⁷. Trattasi di un'evidente coloritura politica e morale del termine, la cui riconfigurazione semantica è un primo indizio della commistione tra concetti religiosi e politici presenti nel pensiero dell'autore. È stata l'emancipazione ebraica ad aver legittimato questo paganesimo moderno e il conseguente degrado dell'ebraismo francese, prosegue Bahar. Dopo la rivoluzione del 1789 la Francia tornò a essere clericale, mentre gli

24 Vedi: B. LAZARE, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Leon Challey, Paris 1894.

25 BAHAR, *Restons!*, p. 32.

26 Ivi, p. 21.

27 *Ibid.*

ebrei dimenticarono via via le loro tradizioni, le loro origini, in sostanza la loro religione²⁸. Questa “dimenticanza” delle proprie radici religiose sembra essere stata per Bahar uno dei semi dell'antisemitismo. Da un lato egli riconosceva il peso dell'ostilità cristiana, ma dall'altro fu determinante «il disprezzo verso i doveri secolari»²⁹ da parte degli ebrei, i quali persistettero nel credere che elevarsi socialmente, distinguersi all'interno del paese in cui si viveva, ricoprendo cariche importanti e prestigiose, fosse motivo di vanto. Non era così per Bahar, secondo cui in questo modo si passava inevitabilmente dalla parte dei più forti. Fatto che chiaramente cozzava contro l'anarchismo dell'autore, per il quale diventare dei funzionari statali equivaleva a essere uno strumento attivo della tirannia centralizzatrice³⁰. In questo modo per l'autore francese un ritorno alla religione primigenia avrebbe preservato l'ebraismo tanto dal paganesimo e dalla cosiddetta “degenerazione” (termine che pare indicare il processo di secolarizzazione), quanto dalla connivenza col discorso di potere dominate. Restare legati alla tradizione ebraica costituiva dunque un buon espediente per sottrarsi a tale duplice degenerazione. Se, pertanto, l'antisemitismo continuava a portare avanti una politica discriminatoria nei confronti dei cittadini ebrei, questi sbagliano nel volersi ritenere uguali ai cittadini francesi, rinunciando all'elemento di specificità che li contraddistingueva da sempre. In questa specificità consisteva infatti la superiorità morale degli ebrei, la cui rivendicazione, a detta di Bahar, era la sola arma per poter evitare che la minoranza ebraica venisse annientata³¹.

A differenza di Osterberg, Bahar non sembra qui preoccuparsi della contraddizione tra l'idea di una superiorità morale ebraica e i principi di eguaglianza da lui stesso professati. Eppure, esattamente come l'autore tedesco, anch'egli rintraccia le origini di tale principio egualitario nella religione mosaica. Da questi presupposti Bahar muove le sue critiche all'ebraismo rabbinico, antico e moderno, colpevole di aver inquinato i concetti religiosi originari con un discorso di potere e con dannose mistificazioni. A suo dire, dunque, l'attuale decadenza dell'ebraismo è stata prodotta non soltanto dall'emancipazione, ma altresì dalla mistificazione delle interpretazioni rabbiniche, che hanno corrotto nel tempo la religione mosaica.

28 «Gli ebrei ricchi e poveri non sono mai stati così lontani dalle loro tradizioni, così ignoranti delle loro leggi e della loro lingua in cui quelle leggi sono formulate, come alla nostra epoca in cui essi sembrano aver dimenticato totalmente la missione divina a loro affidata. Siamo dei custodi di un museo di cui disprezziamo i tesori» (*ibid.*)

29 *Ivi*, p. 25.

30 *Ibid.*

31 Scrive Bahar in chiusura di capitolo: «un'intera minoranza che non fonda la sua esistenza su una superiorità morale è condannata all'annientamento» (*ivi*, p. 26).

Questa falsificazione delle nostre leggi, donando a Dio un ruolo nelle nostre azioni, e un potere nel mondo che non aveva mai avuto e che per bocca di Mosè Dio aveva ostinatamente e formalmente ripudiato, queste falsificazioni antropomorfiste o meglio mufflomorfiste hanno spezzato in noi l'unità e la libertà di aspirazione verso un ideale di giustizia assoluto³².

Tale falsificazione nel corso del tempo riconfigurò l'ebraismo, che da nazione si trasformò in una serie di comunità plurime e disperse, non più capaci – questo il punto – di aspirare a un ideale comune. Per Bahar, le interpretazioni rabbiniche furono così all'origine di quell'incapacità ebraica a sacrificarsi per un ideale politico condiviso. In tal senso, l'ebraismo rabbinico favorì e cavalcò la tendenza all'individualismo, recidendo qualsivoglia legame con il piano dell'universale e con quello della storia. Essi spettavano soltanto a Dio e ai suoi mediatori, cioè i rabbini. Il paganesimo moderno, dunque, ovvero quella disaffezione verso la religione ebraica risiede «in questa mancanza di comunanza per un ideale che fa e ha fatto fuggire tanti ebrei verso altre religioni o che ha prodotto la cristianizzazione dei loro nomi»³³. A questo punto bisognerebbe, secondo l'autore, concentrarsi proprio su tale ideale comune, per poter superare le passate falsificazioni rabbiniche. Recuperare così quell'antico ideale di giustizia e libertà che Bahar qui secolarizza tramite le categorie proprie della Rivoluzione Francese.

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 ostile³⁴.

Come si è già visto, la critica congiunta all'assimilazione e all'ebraismo rabbinico e il recupero della religione mosaica rappresentano una tipica reazione endogena al mondo ebraico di fronte ai processi di secolarizzazione in atto. Come molti giovani sionisti del tempo, Bahar si oppose fortemente all'establishment religioso rabbinico, colpevole di aver ridotto l'ebraismo a puro misticismo. Tale contestazione era alquanto sintomatica di una più

32 Ivi, p. 62.

33 Ivi, p. 63.

34 Ivi, p. 64.

generale rivendicazione generazionale contro un'idea precisa di religione, definita misticismo, e in favore di una nuova religiosità, intesa in termini di emancipazione umana e politica. 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 fallito³⁵.

1.2. 2 LA CONVERGENZA TRA RELIGIONE E POLITICA NELLA CRITICA A THEODOR HERZL

Come si evince da numerosi passaggi del testo, *Restons!* è costruito su un presupposto di fondo: la ricercata convergenza tra religione e politica. Scrive Bahar: «creiamo l'unità religiosa dentro la verità mosaica e lo Stato ebraico sarà pronto a costituirsi»³⁶. Pertanto, solo il ritorno all'antica religione mosaica avrebbero favorito un nuovo incontro tra ebraismo e politica. Tale convergenza rappresentò il punto di maggior distanza tra Bahar e Herzl: per l'autore francese, infatti, religione e politica andavano necessariamente tenute assieme, pena il fallimento del progetto di fondare uno stato ebraico. Bahar ne parla diffusamente nella prima parte del testo. Sarebbe fin troppo banale, scrive, etichettare il progetto di Herzl con il termine utopia: «la stima che ci ispira l'iniziatore di un'impresa, di cui forse non resterà che un ricordo di generosa originalità, esige una critica metodica e al contempo un leale apprezzamento»³⁷. Questa critica metodica prende avvio dal rapporto di Herzl con l'ebraismo: «il Dott. Herzl sembra appartenere alla massa di ebrei rassegnati al loro ebraismo, senza alcuna fierezza nell'animo e non considera i suoi coreggionali che come detriti sparsi di un popolo compromesso e compromettente, che per caso ha resistito alle

35 Contro tale vulgata, che diventò uno dei pilastri della visione sionista della storia, il filosofo ginevrino Jacob Taubes, di formazione rabbinica, intervenne duramente nel 1981 in occasione di una conferenza a Gerusalemme: «vivendo nei "quattro cubiti dell'Halacha", l'ebraismo rabbinico, per tutti i secoli dell'esilio, ha sviluppato una straordinaria stabilità nelle sue strutture», continuando a vivere nella storia "come se nulla fosse accaduto" (J. TAUBES, *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem*, Quodlibet, macerata, 2001, p. 43). Taubes ricordava così che il discorso di potere rabbinico, così duramente criticato da Bahar in questo scritto, fu ciò che permise all'ebraismo di sopravvivere in diaspora. Anche lo storico Arnaldo Momigliano condivide questa lettura, ricordando che i rabbini e l'istituzione delle Sinagoghe ricoprirono l'importante funzione per l'ebraismo in diaspora di dare un'identità e fornire una guida a «una nazione senza Stato, senza territorio e senza unità linguistica» (A. MOMIGLIANO, *Introduzione. Ciò che Flavio Giuseppe non vide*, in P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento, Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Editori Riuniti, Roma, 1992, p. XX).

36 BAHAR, *Restons!*, p. 101.

37 Ivi, pp.7-8.

devastazioni dei secoli»³⁸. Termini come rassegnazione e assenza di fierezza verso la millenaria storia ebraica sottendono nel discorso di Bahar una critica ben più profonda, legata al problema dell'indebolimento della religione. Un processo che non andava assecondato, in quanto l'ebraismo non poteva pensarsi separato dalla sua matrice religiosa. In virtù di questa inscindibilità Bahar interpreta l'antisemitismo come un problema religioso, interno all'ebraismo e connesso con la secolarizzazione: «ai nostri occhi la causa profonda dell'antisemitismo non è imputabile che alle mancanze verso la nostra missione»³⁹. Una missione che egli definisce nei termini di un «sacro mandato»⁴⁰. Dunque, soltanto un ritorno alla religione avrebbe permesso agli ebrei di tutelarsi contro l'antisemitismo. Simili preoccupazioni non toccavano affatto Herzl, il quale non sembrava avere «alcuna considerazione per l'elemento capitale in tutte le manifestazioni collettive umane, la religione»⁴¹. Questa critica non deve ingannare. Bahar non parla da religioso, ma semmai da militante. Il suo disappunto verso la laicità di Herzl cela infatti un giudizio di carattere politico, ben più pregnante. Secondo Bahar, Herzl non si rendeva conto che, in assenza di una convergenza tra religione e politica, qualsivoglia nazionalismo era destinato a fallire sul nascere. Erano le nazioni stesse, sostiene l'autore, ad aver bisogno di un principio religioso su cui fondare la propria esistenza. Un simile ragionamento dimostra una certa lucidità di analisi da parte dell'autore francese, il quale sembra aver individuato un aspetto cruciale dei movimenti politici coevi: la tendenza dei nazionalismi a dar vita a religioni secolari, favorendo così una progressiva sacralizzazione della politica⁴². Lo si evince da un passaggio significativo del testo, in cui Bahar scrive che le nazioni, dopo aver a lungo «rigettato il Dio cristiano per l'ateismo, dovranno oggi logicamente cercarsi un altro Dio»⁴³. La ricerca di un «altro Dio» fu infatti necessaria ai nuovi movimenti nazionali, come scrisse Raymond Aron,

38 Ivi, p. 12.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 Ivi, p. 12.

42 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 missione 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. Vd: 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 F. SOFIA; M. TOSCANO (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma 1992, pp. 143-54; J. Rose, *The question of Zion*, Princeton 2005; D. BIDUSSA, *La religione civica israeliana*, in G. FILORAMO (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno. Ebraismo*, vol. II, Torino 2008, pp. 354-74.

43 BAHAR, *Restons!*, p. 100.

dal momento che solo queste nuove religioni secolari parvero possedere la forza necessaria a risvegliare le passioni delle masse⁴⁴.

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 Herzl non colse questo punto decisivo, esso non sfuggì certo a Max Nordau. Nell'articolo *Das unentbehrliche Ideal* (1898), uscito su «Ha-Zevi»⁴⁵, 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 suo «ideale eterno»⁴⁶. 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 nient'altro che un mito, tale da permettere agli uomini di vivere in pace tra loro.

È un *modus vivendi* inventato dagli uomini per calmierare l'orribile bestialità delle agglomerazioni che essi costituiscono. È un insieme di precetti destinati a garantire un equilibrio tanto a una collettività in natura, quanto all'individuo in seno alle collettività, evitando massacri, agitazioni, in una parola, dando la formula della felicità terrestre. La religione di un popolo non fa dunque che esprimere la concezione che esso ha di questa felicità⁴⁷.

Nelle società l'elemento religioso è dunque decisivo per l'autore, in quanto costituisce un valido antidoto contro l'orribile bestialità delle agglomerazioni umane. Con tale discorso Bahar si approssima molto alla lettura di Osterberg, secondo cui la religione costituiva il

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

45 «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 M.J. Berdyczewski, I. Zangwill, J. Klausner, A.S. Rabinovitz. Vd: G. KRESSEL, *Guide to Hebrew Press*, Zug 1979, pp. 70-1.

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

47 BAHAR, *Restons!*, p. 34.

miglior rimedio contro la natura dell'individuo. Siffatta prossimità denota così il sotteso pessimismo antropologico dell'autore francese, di cui sembra essere intriso il suo anarchismo teocratico. Come emerge anche nella sua utopia sionista, la convergenza tra anarchismo e teocrazia rappresenta infatti l'unico modo per evitare che si generino dei rapporti di forza e di potere tra gli uomini⁴⁸.

Infine, nell'ultima parte di *Restons!* intitolata *La vera soluzione* Bahar si prefigge di fornire una alternativa al progetto di esodo ebraico, prospettato da Herzl. Costui diceva di voler elaborare una costituzione moderna, fondando una monarchia democratica o una repubblica aristocratica, ma, a detta di Bahar, tutto ciò non era necessario, dal momento che quello di cui il popolo ebraico aveva bisogno era già presente nella antica legge mosaica. Si trattava dunque solo di rivitalizzare una religione atrofizzata nel tempo.

Tanto quanto il dottor Herzl noi siamo figli del XIX secolo; come uomini moderni, proviamo nella nostra superbia un certo avvillimento come chiunque altro nel dover ricorrere alla Bibbia per trovarci l'ideale dei secoli a venire. Nessun fanatismo ritardatario, nessuna vanità d'archeologo ci spinge, solo l'implacabile verità ci induce a riconoscere che la Bibbia contiene tutto ciò che la nostra scienza e la nostra filosofia moderna pretendono di aver trovato veramente buone. Chi ha abolito la schiavitù? è stato Lavigerie o Mosè? Chi ha abolito l'usura, la Chiesa o Mosè?⁴⁹

Secondo l'autore la scienza e la filosofia moderna non avevano scoperto nulla che non fosse già stato incluso da Mosè nelle sue leggi. Bahar recupera qui la figura di Mosè, per farne il primo socialista nella storia «sempre ostile alla monarchia», e per definire conseguentemente il regno ebraico antico come esempio della «prima vera repubblica»⁵⁰. In questo modo, egli non voleva semplicemente difendere l'ebraismo primigenio e recuperare la religione mosaica *ab origine*, ma voleva altresì opporsi alle posizioni conservatrici espresse da Herzl, sfruttando i riferimenti alla storia biblica. Il problema per Bahar infatti non era costituito dalla fondazione di uno Stato ebraico, quanto dalle scelte politiche, dalla forma di governo e dalle leggi a partire dalle quali la nuova società si sarebbe dovuta erigere. In tal senso, Bahar, al pari dell'amico Lazare e di altri intellettuali ebrei dell'epoca, non fu contrario al sionismo

48 Segnaliamo che la convergenza tra teocrazia e anarchia, lungi dall'essere un tratto atipico di Bahar, venne usata da Gershom Scholem per definire retrospettivamente il suo rapporto in gioventù e quello dell'amico Walter Benjamin con la politica ebraica del tempo. In tal senso egli usò il sintagma «anarchismo teocratico». Vd: G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, Milano 2008, p. 136.

49 Ivi, p. 90.

50 *Ibid.*

in sé, ma al pensiero politico di stampo conservatore, sotteso al progetto e alla visione del suo fondatore. Come vedremo, tali elementi ritornano anche nella sua utopia, dove la fondazione di uno stato ebraico, possibile grazie a una riforma religiosa e al recupero della legge mosaica, assume la forma giuridica di una repubblica teocratica, in cui a capo di tutti i cittadini in qualità di sovrano indiscusso troviamo nientemeno che Dio⁵¹. Un esito dell'anarchismo teocratico dell'autore, come qui lo abbiamo definito.

Prima di qualsivoglia progetto politico di esodo, bisognava dunque preparare gli ebrei a un rinnovamento spirituale, dal momento che, come dicono le Scritture, il regno di Giuda sarà ricostituito soltanto quando gli ebrei saranno ritornati a Dio. A tal fine serviva un preciso soggetto politico che avrebbe dovuto farsi carico di una riforma religiosa e sociale, rivendicando per sé «i libri sacri, epurati da tutte le mistificazioni». Questo compito fu affidato da Bahar a una sparuta classe intellettuale.

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 morale⁵².

Il pamphlet *Restons!* rappresenta una comune tendenza intellettuale di una parte degli ebrei assimilati dell'epoca, che si avvicinarono al sionismo. Al pari di altri pensatori, ciascuno a suo modo, Bahar fece coincidere gli ideali moderni di emancipazione, libertà ed eguaglianza con l'antica religione mosaica, secolarizzando quest'ultima per poterla inserire all'interno di una nuova credenza esclusivamente politica. Nella sua evoluzione, il sionismo si mosse in modo analogo, promettendo la realizzazione dell'emancipazione ebraica in relazione al ritorno a Sion. In ambedue i casi si riconfigurò il rapporto con l'ebraismo in funzione politico-ideologica. Con 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

51 Simili posizioni lasciano trapelare un sotteso «anarchismo teocratico» di fondo, comune a diversi pensatori ebrei successivi. Sull'argomento vedi: M. LÖWY, *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d'affinité élective*, Presses universitaires de France, Paris, 1986.

52 Ivi, pp. 103-4.

francesi, auspicata da Bahar, e il progetto sionista di ritornare a Sion, la sua breve esperienza politica ebbe termine.

1.3 *ANTIGOISMO A SION*, OVVERO IL ROVESCIO DELL'ANTISEMITISMO (1898)

A fronte di tali considerazioni espresse alla vigilia del primo congresso sionista a Basilea (1897), non sorprende molto la partecipazione di Bahar all'evento, né la sua svolta sionista⁵³, testimoniata proprio dall'utopia *Antigoysme à Sion*. Essa uscì su «Le Siècle» in quattro articoli tra il 20 e il 25 marzo 1898 e fu subito tradotta in tedesco sul giornale sionista fondato da Herzl, «Die Welt» tra il 1 aprile e il 6 maggio 1898. Poi l'utopia cadde nell'oblio e bisognò attendere che fosse riscoperta da Kressel e Sandler e inclusa in *Lo stato immaginario* (1954), per ricordarsi nuovamente dell'autore e del suo testo.

Antigoismo a Sion si presenta come una narrazione utopica, finalizzata ad avanzare delle critiche all'antisemitismo della società francese dell'epoca e contestualmente a patrocinare la causa sionista. Il testo è così concepito come un ironico rovesciamento dell'antisemitismo del suo tempo in un ipotetico «antigoismo» futuro in terra palestinese⁵⁴. 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 esattamente cento anni dopo il primo congresso sionista e si presenta 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 il futuro «stato sionista», concepito in antitesi a quello francese, in quanto paese liberato da qualsivoglia forma di discriminazione e pregiudizio verso gli stranieri. Siamo esattamente cent'anni dopo il primo congresso sionista, alla vigilia dei festeggiamenti per tale anniversario, su cui si chiude l'utopia.

Domani ci sarà la festa per il centenario del congresso di Basilea. Ci sarà un grande corteo

53 A proposito della svolta sionista di Bahar va tenuto presente un dato: non comportò un allontanamento dalle sue precedenti posizioni anarchico-socialiste, 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. La sua prospettiva religiosa e teocratica, dunque, si accordò pienamente sia con il suo anarchismo, che con l'apertura al nazionalismo ebraico. Possiamo dire che egli cercò di sfruttare il sionismo come uno strumento utile per raggiungere i suoi ideali libertari, in quanto animato da quella contraddittoria convergenza tra nazionalismo e umanesimo.

54 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.

in cui sfileranno tutti i congressisti del secolo scorso. I discendenti dei sionisti saranno posti nelle tribune magnificamente decorate. Si promette una superba cerimonia al Pantheon, dove il breve elogio dei grandi uomini si concluderà con un concerto vocale e strumentale di tre mila leviti. Nel terzo giorno, anniversario della chiusura del Primo Congresso, apertura dell'esposizione internazionale di Gerusalemme. Sion rivede i suoi bei giorni biblici⁵⁵.

L'evidente intento apologetico verso il sionismo è icasticamente simboleggiato dalla chiosa conclusiva «Sion rivede i suoi bei giorni biblici». Con tale postilla finale Bahar prospettava al sionismo la realizzazione del suo progetto politico, cioè la fondazione di uno stato ebraico in terra palestinese, ridando all'antica Sion una nuova vita. Con la sua utopia *Altneuland* (1902), Herzl volle racchiudere nel titolo la stessa compresenza tra antico e nuovo ebraismo, dimostrando una certa continuità tra la prima utopia sionista di Bahar e la sua, come scrive Moraly⁵⁶.

1.3. 1 LA CAMPAGNA ANTIGOISTA A SION: IL ROVESCIO DELL'ANTISEMITISMO FRANCESE

Il pretesto narrativo di questa utopia di Sion è rappresentato da una accesa campagna politica e giornalistica antigoista, cioè discriminatoria nei confronti dei non ebrei 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'antigoismo», il quale era stato accusato di aver diffamato il direttore della Banca Rapporti e Costruzioni di Gerusalemme, il conte d'Helieucin.

Questo giornalista a cui non manca un certo talento, soprattutto nell'invettiva e nelle belle trovate, che eccelle nell'arte di travestire la storia per uso e consumo degli illetterati, aveva accusato, all'interno di una violenta campagna stampa, il Signor d'Helieucin di aver corrotto con l'aiuto di una *Cheuhhad*, parola ebraica che significa *bustarella*, l'ammiraglio Yahakob di San-Torpedo, discendente di un'antica famiglia di ebrei spagnoli e ministro della marina palestinese⁵⁷.

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

55 J. BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 25 mars 1898.

56 MORALY, *Rêves viennois. Antisémitisme et anticipation*, p. 151.

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

animatore della rivista «La libre parole» (1882-1910) e celebre per il suo libro *La France juive* (1886), un testo in due volumi che riscosse uno straordinario successo di pubblico – in un solo anno ebbe 114 ristampe per un totale di 15000 copie vendute. Sulla scia di tale successo nel 1889 Droumont fondò la *Ligue antisémitique de France*, di carattere dichiaratamente nazionalistico.

Per capire il rovesciamento dell'antisemitismo nell'utopia di Bahar, bisogna considerare il contesto francese dell'epoca, in cui lo scrittore visse e contro cui polemizzò. Nella Francia di fine secolo l'antisemitismo si era diffuso sempre più tra diversi strati delle classi sociali, incentivato dall'antisemitismo cattolico delle campagne e dalle tesi della lega antisemitica, volte a ricondurre le cause della crisi sociale e del degrado nazionale della Francia alla questione ebraica⁵⁸. Determinante a scatenare il clima già avverso agli ebrei fu il fallimento nel 1882 dell'Union générale, la banca d'affari cattolica, fondata nel 1878. Essa segnò il primo grande scandalo finanziario che scosse la Francia⁵⁹. Il suo fallimento «fu imputato dal clero a tutte le forze ostili alla Chiesa, ma particolarmente agli ebrei»⁶⁰. A causa di questo contesto fortemente teso le posizioni degli antisemiti francesi poterono diffondersi, facendo sviluppare quella forma particolare di socialismo antisemita, definito da August Bebel (1840-1913) «il socialismo degli imbecilli»⁶¹. Come scrive Mosse, questo antisemitismo socialista francese «non accettava l'esistente sistema capitalistico, ma non condannava nemmeno l'intera proprietà privata. Al contrario esso sosteneva che doveva essere mantenuta una società organizzata gerarchicamente, pur sempre però garantendo il diritto al lavoro e promuovendo sistemi di assicurazioni sociali per le classi lavoratrici. L'avversione degli antisemiti socialisti francesi era diretta contro il capitalismo finanziario, ovvero le banche e la borsa valori»⁶². Per costoro bisognava dunque combattere contro questo tipo di capitalismo. E combatterlo significava per loro «eliminare tutti gli ebrei dalla vita nazionale, perché essi erano diventati i simboli del predominio del capitalismo finanziario»⁶³. L'identificazione, qui in atto, della figura dell'ebreo con il capitalista, fondata su di un vecchio stereotipo, svolse un ruolo decisivo all'interno dei discorsi antisemiti. Personaggio pubblico piuttosto noto per il suo acceso antisemitismo, Edouard Drumont fu un acerrimo avversario politico di Lazare, il

58 G.L. MOSSE, *Il razzismo in Europa*, Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 163.

59 Riguardo al fallimento dell'Union générale vedi: J. BOUVIER, *Le krach de l'Union Générale: 1878-1885*, Presses universitaires de France, Paris, 1960.

60 MOSSE, *Il razzismo in Europa*, p. 163.

61 Sull'argomento vedi: M. BATTINI, *Il socialismo degli imbecilli. Propaganda, falsificazione e persecuzione degli ebrei*, Bollati Boringhieri, Milano, 2010.

62 MOSSE, *Il razzismo in Europa*, p. 164.

63 *Ibid.*

quale si scagliò assai duramente contro di lui nei suoi articoli, giungendo persino a sfidarlo in duello. In modo meno diretto anche Bahar lo criticò esplicitamente nella sua utopia, associandolo all'antigoista Viermond sotto processo. Costui, scrive Bahar, era nato a Hebron, ma il padre era un immigrato cristiano di origini francesi. Il vero cognome non era Viermond, ma Dreimond, figlio di un certo Edouard Dreimond, «un demagogo francese del secolo passato, all'epoca in cui l'antica Francia era antisemita»⁶⁴.

La figura di Drumont ebbe un peso notevole nell'alimentare l'antisemitismo francese, additando gli ebrei come i responsabili dello stato di degenerazione nazionale e sociale ed etichettandoli quali trafficanti, avidi, scaltri orditori di trame segrete. Scrive Mosse: «in tutta la sua attività egli si rivolse alle classi più umili e agli operai, perché collaborassero al successo della sua impresa, e cioè la costituzione di uno stato nazionale e sociale sbarazzandosi degli ebrei»⁶⁵. Non stupisce dunque che nella sua utopia Bahar non gli riservi un buon destino.

Questo Drumont morì in circostanze tragiche. Era riuscito a infervorare quaranta milioni di francesi contro gli 80.000 ebrei di Francia. Ma quando tutta la nazione con foga volle sterminarli, essa non trovò che un migliaio di ebrei [...]. La rabbia della plebe così delusa si riversò allora contro Drumont⁶⁶.

Drumont venne così ucciso dalla rabbia della folla antisemita da lui stesso fomentata innumerevoli volte nei suoi articoli. Il suo nome, prosegue Bahar, «divenne un sinonimo di frode del fanatismo e di ignominia tra gli antisemiti. Suo figlio, Leon Dreimond, dovette lasciare la Francia»⁶⁷. Nessun paese europeo lo volle accogliere, in quanto l'antisemitismo era ormai diffuso ovunque. L'ironia e il sarcasmo dello scrittore francese proseguono: «ridotto allo stato di *cristiano errante*, venne a rifugiarsi presso gli ebrei palestinesi», i quali lo accolsero con commiserazione e generosità. Fu così che il figlio di Drumont per gratitudine decise di convertirsi all'ebraismo, facendosi circoncidere e cambiando nome e cognome in Abraham Viermond. Egli si trasferì a Hebron, dove si dedicò allo studio biblico e dove si sposò. L'imputato Isaac Viermond era il figlio nato da questa unione. Seppur in modo molto differente e più contorto rispetto ai precedenti utopisti ebraico-tedeschi, anche Bahar rivela un forte disincanto di fondo nei confronti del superamento dell'antisemitismo.

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

65 Ivi, p. 168.

66 BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 21 mars 1898.

67 *Ibid.*

Non deve ingannare il rovesciamento di prospettiva e l'ironia del testo. Anzi. La disillusione dell'autore francese è ancor più marcata rispetto a quella di Eisler e di Osterberg. Se nelle utopie ebraico-tedesche il regno di Giuda è descritto come una terra felice, non intaccata dall'antisemitismo europeo, in cui dominano pace, armonia, tolleranza reciproca, lo stato ebraico di Bahar è invece afflitto da tale male al suo stesso interno, pur sotto un'altra sembianza. In tal senso, l'antigoismo del nipote di Drumont è un chiaro sintomo dell'impossibilità di estirpare l'odio verso il diverso, nonostante la presenza di uno stato eretto sui principi di uguaglianza universale e di tolleranza religiosa. Un pessimismo che avvicina in modo significativo Bahar alla visione di Osterberg e che porta entrambi gli autori, pur nutrendo ideali politici divergenti, a convergere sulla necessità e centralità della religione in una società ebraica futura quale unico elemento di tutela contro tale odio atavico.

Il ribaltamento dell'antisemitismo nell'antigoismo di Viermond emerge dalle stesse parole dell'imputato durante il processo:

Sono un ebreo, cresciuto in Palestina, di padre e di madre ebrei. Sono nato dal più puro suolo di Canaan, nella città di Hebron, dove riposa il nostro venerabile patriarca Abramo, soprannominato l'amico di Dio. Tengo dunque più alla nostra terra rispetto a questi cosmopoliti, affaristi cristiani che vengono a corrompere le nostre usanze senza condividere il nostro entusiasmo, né a fondersi con la nostra razza che è loro evidentemente superiore⁶⁸.

Attraverso questo espediente narrativo, l'autore può così ripercorrere tutti gli stereotipi antisemiti attribuiti agli ebrei, presentandoli da una prospettiva invertita. Sono ora i cristiani ad essere discriminati in modo analogo e ad essere definiti la causa della «decadenza della nostra patria», la Palestina. Così la trinità diventa un «simbolo di disordine e di tirannia», contro l'unicità del dio ebraico, «fonte di libertà, di armonia». Inoltre, questi cristiani si comportano in modo disonorevole e contro la morale pubblica: bevono alcool, «cosa sconosciuta in Israele», si ubriacano, indeboliscono la razza ebraica con matrimoni misti, mangiano pietanze impure, si abbandonano a oscenità, commettendo adulteri e nelle altre nazioni uccidono persino i bambini in relazione al cosiddetto mistero dell'eucarestia⁶⁹. Questo rovesciamento dell'antisemitismo è smascherato nel corso del processo, riconoscendo pubblicamente la parentela tra Viermond e l'antisemita Drumont. Pur non conoscendo le sue origini, egli si è dimostrato «il vero ritratto di suo nonno», imitandolo al rovescio, scrive

68 BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 22 mars 1898.

69 *Ibid.*

Bahar⁷⁰.

Il processo termina con la condanna di Viermond, riconosciuto colpevole di calunnia e diffamazione. La pena inflitta è piuttosto singolare, ma in linea con la particolare descrizione dello stato ebraico: Isaac-Nathaniel Viermond dovrà redigere la biografia delle calunnie antisemite del Diciannovesimo secolo, un lavoro impegnativo di dieci anni, da adempiere presso la biblioteca fortificata del paese. Inoltre, per cinque anni dovrà apporre la firma alle sue opere con accanto la dicitura di calunniatore. Per spiegare la condanna inflitta, Bahar dedica un paragrafo intitolato «filosofia penale ebraica», in cui fornisce alcune informazioni sul sistema giudiziario in Palestina. Diversamente da Eisler e da Osterberg, in cui la detenzione era prevista e commisurata al reato commesso, nell'utopia di Bahar «non esistono prigionieri» e «tutti i delitti devono essere riparati in condizione di libertà nella misura fissata dalla legge»⁷¹. Nel caso di reato di diffamazione, esso è imputato all'ignoranza del colpevole, pertanto la condanna è «il ritorno forzato alla scienza». Il condannato deve così scontare un periodo di dieci anni presso la biblioteca fortificata, un ampio edificio circondato da un grande parco e situato fuori città, in provincia. «Il regime, completamente libero, è subordinato, sia per cibo che per gli agi, alla qualità del lavoro svolto», così che, scontata la pena, «i delinquenti escono guariti e pentiti» e alcuni sono pure diventati piuttosto sapienti⁷². La filosofia penale ebraica così tratteggiata dall'autore rispecchia l'impianto generale della sua visione utopica, frutto del tentativo di far convergere i nuovi ideali sionisti con i precetti libertari e socialisti a partire da una prospettiva religiosa secolarizzata.

1.3. 2 LO STATO SIONISTA: UN ESEMPIO DI ANARCHISMO TEOCRATICO

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», giornale fortemente schierato in difesa del capitano Dreyfus. Pur stando così le cose, l'utopia di Bahar si presenta in linea con le precedenti utopie di Sion, in cui alla critica verso l'antisemitismo di fine Ottocento si alterna la prefigurazione di una società ebraica futura migliore, priva di discriminazioni. Analogamente ad Eisler, anche Bahar, disilluso dalla

70 BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 25 mars 1898.

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*

società francese, sembrò voler ricercare altrove lo spazio per costruire quella società sognata fin dai tempi dell'emancipazione ebraica in Europa, auspicata dall'assimilazione, ma di fatto resa impossibile dall'antisemitismo.

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»⁷³. 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 è definita dall'autore «una sorta di Dichiarazione dei Doveri dell'uomo»⁷⁴, 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»⁷⁵. Bahar recupera qui un'idea espressa in *Restons!*, in cui aveva parlato di una *Dichiarazione dei Doveri dell'uomo*.

Se 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. Poiché, fin tanto che la sanzione di un diritto non è nelle mani di un debole, questo diritto è lettera morta. E la prova dell'importanza vitale di questo principio è che, malgrado la sua Dichiarazione dei Diritti, il francese non è mai stato più tiranneggiato che dal 1789, data ridicola, non per le sue aspirazioni, che furono la libertà mosaica, ma per il suo conseguente cattolicesimo. Poiché, per far rispettare i diritti, si è dovuto richiamarsi a colui che li viola, cioè al Potere stesso⁷⁶.

Riflettendo sugli esiti della Rivoluzione francese, Bahar individua un ribaltamento delle

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

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*

76 BAHAR, *Restons!*, pp. 95-6

premesse rivoluzionarie, le cui aspirazioni avevano mirato alla «libertà mosaica», ma i cui esiti avevano invece condotto all'oppressione e al cattolicesimo. La causa di siffatta eterogenesi dei fini era stata la proclamazione dei diritti, a scapito dei doveri, sostiene l'autore. Il ragionamento che egli svolge è piuttosto chiaro: reclamare i propri diritti presuppone necessariamente che vi sia qualcuno che detiene questi diritti e che può decidere o meno di concederli. Così, anziché superare i rapporti di forza nella società, non si fa che ribadirli: «è la consacrazione dell'oppressione», afferma l'autore, ovvero del dominio del più forte sul più debole. Per evitare questa rinnovata dialettica servo-padrone, Bahar elabora questa traslazione dal diritto al dovere, laddove i doveri rappresentano la prerogativa degli uomini liberi. In tal senso, nel loro nuovo stato 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»⁷⁷. Dietro questo tentativo di liberare l'uomo da qualsivoglia ricorso a forme intermedie di potere si cela tutto l'anarchismo di Bahar. L'unico modo, infatti, per evitare l'intermediazione delle istituzioni è quello di riconoscere i diritti come acquisiti fin dalla nascita. Al fine di liberarsi poi delle strutture intermedie di potere, i doveri diventano centrali nello stato sionista di Bahar. In tal modo, il singolo, introiettando gli obblighi 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»⁷⁸. Quindi soltanto la conoscenza adeguata delle leggi – sottinteso quelle mosaiche – e la loro introiezione permetteva l'acquisizione dei diritti politici.

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'eguaglianza e la tolleranza. Quest'ultima era uno dei principali cardini dello stato ebraico. Gli stranieri erano ben accetti e godevano fin da subito gli stessi diritti civili e politici dei cittadini residenti.

Non ci si deve dunque stupire del fatto che gli ebrei avessero abolito tutte le differenze di razza, di religione e di credo presso di essi. Gli stranieri di qualsiasi origine avevano esattamente gli stessi diritti civili e politici dei cittadini. I diritti civili erano conferiti anche

⁷⁷ BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 20 mars 1898.

⁷⁸ *Ibid.*

alla popolazione non residente. [...] La maggior parte delle funzioni era gratuita e completamente elettiva, per cui lo straniero eletto poteva offrirsi di esserne funzionario. Tale fu l'opera degli enciclopedisti sionisti alla fine del XIX secolo⁷⁹.

La centralità della tolleranza religiosa e dell'accoglienza verso gli stranieri è qui funzionale alla costruzione utopica dell'autore, sia per ragioni narrative, legate alla descrizione del processo in atto contro Viermond, sia per rimarcare la supremazia dei principi emancipativi di eguaglianza politica e sociale, in opposizione alla situazione francese dell'epoca. L'ebraismo originario, quello mosaico, rappresenta infatti nell'ottica di Bahar un ideale sociale di libertà ed uguaglianza, a partire dalla cui rigenerazione si è potuta rifondare Sion.

Accanto a siffatti principi, un'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 definire 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 istruzione⁸⁰. 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»⁸¹. 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. L'istruzione, prosegue Bahar, è gratuita e libera, inoltre, diversamente dall'utopia di Osterberg, in cui l'educazione era fortemente centralizzata e controllata dallo stato, qui «non esiste alcun programma statale». Ciò alimenta una forte competizione tra i professori, i quali non possono avere più di cinque allievi a testa a cui dedicarsi completamente. In breve, chiosa l'autore, l'educazione dei bambini è la vera preoccupazione nazionale.

Questi elementi sono l'evidente espressione del pensiero anarchico-socialista di Bahar, eppure accanto a tali fattori progressisti, permane un'impronta fortemente religiosa di carattere teocratico. Pensiamo solo al 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

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

paese»⁸². In ciò individuiamo un particolare anarchismo teocratico dell'autore, in virtù del quale lo stato ebraico, per quanto istituito su precetti moderni, libertari e socialisti, si presenta come un regno governato da Dio, dunque come uno stato teocratico. Sotteso a un simile esempio di anarchismo teocratico risiede probabilmente il tentativo di risolvere il problema dei rapporti di potere tra gli uomini, prediligendo il patto teocratico, sull'esempio mosaico, contro il patto tra gli uomini, tipico della politica moderna europea a partire da Hobbes, colpevole di aver instaurato la disuguaglianza sociale e politica tra gli uomini. Solo sotto la tutela di un patto teocratico tutti i cittadini del suo stato sionista possono essere veramente uguali tra loro, in quanto tutti soggetti al potere divino. In linea con tale pensiero, più avanti nel testo, la corte del Sinedrio, istituzione laica dello stato, è definita «servitrice del Dio-sovrano». Risulta piuttosto evidente che simili connotazioni teocratiche contraddicano gli intenti progressisti dell'autore e i suoi ideali di tolleranza religiosa e uguaglianza sociale. Inoltre, in linea con la descrizione dello stato ebraico quale nazione di intellettuali, l'avvocato generale nella sua requisitoria parla senza troppi problemi di una «nazione scettica», ovvero immune al diffondersi della campagna antigioista, in quanto ben equipaggiata contro le speculazioni prive di fondamento storico-scientifico.

La speculazione dei falsi dottori e dei sofisti è certo senza danno reale in una *nazione scettica* al punto di avere dubitato della parola di dio e dei profeti e a coloro che hanno bisogno, il giorno degli scrutini, delle urne in cristallo attraverso le quali vogliono vedere il tragitto percorso dal loro voto⁸³.

Come Osterberg, anche Bahar si trova alle prese con il difficile tentativo di far convergere fede e progresso, religione e scienza. Ma, a differenza dell'autore tedesco, più accorto, il francese Bahar sembra non avvedersi dei rischi insiti dietro tale tentativo, finendo maldestramente per parlare di uno stato sionista teocratico, ma al tempo stesso fortemente scettico. Un aspetto piuttosto rilevante del carattere contraddittorio delle teorie politico-religiose di Bahar e del suo tentativo di coniugare assieme conservatorismo religioso e illuminismo progressista.

Resta tuttavia evidente che tanto Bahar, quanto Osterberg fossero afflitti dal medesimo problema: l'indebolimento della religione ebraica. Una questione centrale anche nell'utopia sionista del rabbino Mendes. Mescolando assieme nazionalismo e religione, la dimensione

⁸² *Ibid.*

⁸³ BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 22 mars 1898.

utopica in questi autori permette di istituire uno spazio di salvaguardia e al contempo di rigenerazione per un ebraismo percepito in crisi. Attraverso un ulteriore rovesciamento, nell'utopica Sion di Bahar gli ebrei non sono più minacciati dalla secolarizzazione: ora sono i cristiani e i mussulmani, definiti anche genericamente stranieri o non ebrei, a essere progressivamente assimilati alla cultura e alle usanze ebraiche. Scrive l'autore: «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 circoncidere i bambini nati da questi matrimoni intersanguinei»⁸⁴. Interessante il caso dei matrimoni misti, qui velocemente accennato: a differenza del passato, essi non costituiscono più un problema per il mondo ebraico. Al contrario, come già in Eisler, simili unioni favoriscono l'assimilazione dei non-ebrei alle usanze ebraiche. Nell'utopia di Bahar, dunque, la questione della secolarizzazione, postasi a partire dall'emancipazione e dall'acquisizione della cittadinanza, non è più un problema per gli ebrei. Lo diventa semmai per le altre confessioni religiose.

A differenza delle due precedenti utopie ebraico-tedesche, in *Antigoismo a Sion* non c'è alcun accenno alle questioni militari, né a guerre in corso o a rapporti diplomatici complicati con altri stati europei. Tuttavia, molto rapidamente, Bahar lascia intendere che vi sia stata in passato una guerra contro il Libano. Leggiamo infatti che, in occasione di tale conflitto, si distinse tra tutti il colonnello Hananias Ben-Tarfon. Costui, scrive l'autore, era stato «l'inventore della famosa tattica ebraica chiamata anche tarfoniana che viene insegnata oggi in tutte le scuole di guerra europee»⁸⁵. Anche in questo frangente, Bahar con una certa ironia mira a una non troppo velata critica al militarismo, descrivendo siffatta tattica militare nei termini di un travestimento per ingannare l'esercito avversario e prenderlo alla sprovvista. Secondo tale tattica ebraica, i soldati, indossate le vecchie uniformi del nemico, si presentavano all'avversario come alleati o truppe ausiliarie e, parlando la lingua del nemico, risultavano di fatto insospettabili. Così gli avversari ingannati venivano sempre sconfitti. Questo trucco, prosegue Bahar, aveva fatto scuola, in quanto i militari erano etichettati come «bambini cresciuti» che si lasciavano ingannare facilmente da simili bizzarri espedienti. La critica al militarismo, figlia dell'animo anarchico dell'autore, non sorprende, distanziandolo molto da Eisler e Osterberg, nelle cui utopie entrambi avevano invece previsto un servizio militare obbligatorio (Eisler) o un'addestramento militare impartito ai giovani durante la

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

85 BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 21 mars 1898.

scuola dell'obbligo (Osterberg).

Nel complesso la descrizione della futura Sion è indicativa della debole adesione al sionismo da parte di Bahar: essa influenzò infatti solo superficialmente la costruzione ideologica del testo. Rimasero invece forti e ben presenti le idee di matrice illuminista e anarchica. Lo stato ebraico è descritto infatti come luogo di realizzazione delle teorie politico-religiose dell'autore, per alcuni aspetti vicine al sionismo. Di fondo Bahar condivise col sionismo un medesimo problema: la "degenerazione" dell'ebraismo contemporaneo. Ciò lo portò ad interessarsi al nascente movimento politico, ma la sua adesione non fu profonda e sentita, in quanto non intaccò l'impianto ideologico del suo pensiero. Così nell'utopia la vicinanza al sionismo si manifesta in aspetti ornamentali e poco pregnanti, come ad esempio nell'esaltazione dei massimi esponenti sionisti, ai quali sono dedicate strade e piazze di Gerusalemme, la piazza Max Nordau e il Boulevard Herzl; oppure nella descrizione di una giovane ragazza, pronipote di Nathan Birnbaum⁸⁶; o ancora nell'equiparazione dei primi sionisti agli enciclopedisti del Settecento francese⁸⁷. 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'antigoista Viermond. *Antigoismo a Sion* si presenta dunque come un testo ricco di prospettive politiche tra loro alquanto eterogenee, dove precetti illuministici (tolleranza ed emancipazione) si sovrappongono ai passati ideali rivoluzionari francesi e ai nuovi ideali sionisti, delineando così una sintesi tra contrastanti visioni politico-sociali.

1.4 UN SIONISMO IN DIASPORA, UN ARGINE CONTRO LA SECOLARIZZAZIONE

L'idea di sionismo di Bahar e le sue posizioni nei confronti del movimento politico si delinearono più nitidamente nei mesi successivi, specialmente in relazione alla fondazione della rivista «Le Flambeau», definito un organo dell'ebraismo sionista e sociale. Attraverso la disamina degli articoli che Bahar, direttore della rivista, scrisse, si chiariscono meglio tanto le ragioni della sua temporanea adesione, quanto le motivazioni del suo allontanamento e delle sue dimissioni dal movimento. In *Sionisme et patriottisme* (gennaio 1899) Bahar svolge un interessante ragionamento sulla secolarizzazione e sui suoi effetti in rapporto all'ebraismo. Considerando il rapporto tra sionismo e patriottismo, egli passa ad esaminare con molta disinvoltura la questione della secolarizzazione in atto nelle società europee,

86 BAHAR, *Antigoysme à Sion*, «Le Siècle», 25 mars 1898.

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

legandola alla questione della patria. Nell'antichità, scrive, «gli uomini si battevano per degli idoli», ciascuno difendeva i rispettivi dei. Successivamente, si fece altrettanto per i propri sovrani, i quali si erano sostituiti agli dei. Infine, «giunse la Patria, terzo simbolo delle divinità nazionali»⁸⁸. Era cambiata la forma, ma non la sostanza, chiosa l'autore, secondo cui con il termine “dei” e “divinità” si doveva intendere «la concezione sociale di una determinata collettività»⁸⁹, una concezione sociale sempre religiosamente connotata. Questa descrizione sembra essere il modo specifico di Bahar di definire la secolarizzazione. Partendo da tale assunto, egli prosegue il suo ragionamento. L'ebreo non ha lo stesso Dio delle nazioni cristiane in cui vive, pertanto possiede anche una concezione sociale differente. Vi è dunque alla base una secolarizzazione differente. «La credenza delle nazioni cristiane nei loro dei implica quella nei loro rappresentanti e nei loro innumerevoli sotto-rappresentanti». L'esercito, la magistratura, le amministrazioni, in sostanza tutto il sistema di governo che si traduce poi in leggi, decreti, circolari sono l'espressione di questa specifica concezione sociale, la quale nelle società europee «reca il marchio profondo del cristianesimo»⁹⁰. Ciò rappresenta un problema per il mondo ebraico, come individuò lo storico Jacob Katz. Un problema che Bahar sembra aver ben presente: «per farsi ammettere in questa collettività, gli ebrei si sono rassegnati ad accettare [...] la gran parte del programma sociale religioso dei cristiani»⁹¹. Eppure, una volta giunti al bivio, dovendo scegliere se accettare di assimilarsi completamente alle società secolarizzate cristiane o se andarsene, perdendo tutti i benefici fino ad allora ottenuti, gli ebrei non hanno voluto né l'una, né l'altra opzione, generando così le accuse di anti-patriottismo e facendo sorgere l'antisemitismo. In tal modo, Bahar cerca di tenere assieme le due questioni cruciali, cioè antisemitismo e secolarizzazione, ma, come in *Restons!*, lo fa piuttosto maldestramente, attribuendo alla secolarizzazione ebraica la colpa dell'antisemitismo, come già in *Restons!*.

Nell'articolo *La jeunesse juive et le judaïsme* (marzo 1899) Bahar ritorna sulla questione, criticando Mendelssohn e i suoi discepoli per aver pagato un prezzo troppo alto per l'emancipazione nelle società europee: «la libertà personale, l'ingresso nella vita nazionale cristiana, l'emancipazione» sono state ottenute «a costo di rinnegare lo spirito nazionale e politico dell'ebraismo»⁹². Questo è stato per Bahar il peccato originale dell'assimilazione e di quei «figli di Mendelssohn» che hanno favorito una certa disaffezione all'ebraismo. In tal

88 J. BAHAR, *Sionisme et patriottisme*, «Le Flambeau» n. 1 (1899), p. 14.

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*

91 *Ibid.*

92 J. BAHAR, *La jeunesse juive et le judaïsme*, «Le Flambeau» n. 3 (1899), p. 7.

senso, per controbilanciare gli effetti dell'indebolimento religioso, specialmente presso le giovani generazioni, bisogna «impedire loro di convertirsi all'ateismo» e rifornirli di un «ideale sociale» e un «principio attivo», in grado di ricondurli nell'alveo dell'ebraismo⁹³. Per Bahar sembra essere questo lo scopo principale del suo sionismo, un ebraismo politicizzato che «non ha ragione di esistere se non come nazione di sacerdoti e popolo santo»⁹⁴. In quanto il sionismo deve innanzitutto rappresentare un argine contro la secolarizzazione, il nazionalismo ebraico non deve mirare alla conquista di un territorio: «senza prendere a prestito nulla dalle leggi e costituzioni cristiane, ma ispirandosi alle nostre leggi ebraiche dobbiamo organizzarci in corpi politici con la strumentazione che consenta l'assenza di territorio»⁹⁵. Il suo nazionalismo si configura così come un sionismo in diaspora, «una potenza spirituale che agisce ovunque», in quanto distinta dalle politiche nazionali europee, figlie di una secolarizzazione cristiana. Molti anni più tardi, Bahar ricordò questa sua visione spirituale del sionismo nell'articolo *Necrologie. Le sionisme* (aprile 1917), apparso su «L'orient arabe», aggiungendo ulteriori dettagli alla sua idea. Il suo sionismo senza terra non prevedeva la conquista della Palestina, né l'edificazione effettiva di una nuova Sion. Sion doveva rimanere un'idea, «uno stato simbolico, capitale dell'intelligenza universale, laboratorio dei più nobili principi politici e sociali»⁹⁶. Bahar ne aveva parlato con l'amico Bernard Lazare, proponendogli «di lanciare un movimento separatista» e di «guidare il pensiero universale ebraico», coinvolgendo gli ebrei russi e realizzando assieme a loro a Parigi un proprio «sionismo sedentario». Un progetto che nel 1917 Bahar riconosceva ormai fallito e archiviato.

2. LA RINASCITA SPIRITUALE DI SION E DELL'UMANITÀ

Fortunatamente, come nel caso di Max Osterberg, anche per quel che concerne Henry Pereira Mendes (1852-1937) esiste un archivio personale dell'autore, conservato presso gli *American Jewish Archives* di Cincinnati. La documentazione è stata donata nel 1976 dai figli Abraham Piza Mendes e Samuel Pereira Mendes. Inoltre, esiste un archivio dell'autore relativo alla sua attività rabbinica, conservato presso il *Jewish Theological Seminary* di New York⁹⁷. Infine, presso gli archivi dell'University College London è conservata la lunga e

93 Ivi, p.8.

94 Ivi, p. 9.

95 Ivi, p. 12.

96 J. BAHAR, *Necrologie. Le sionisme*, «L'orient arabe», 20 avril 1917.

97 La collezione (ARC.82) consiste nella corrispondenza con Mayer Sulzberger, Cyrus Adler, Solomon

interessante corrispondenza tra Henry Pereira Mendes e Moses Gaster⁹⁸. Una primissima biografia su Mendes fu scritta nel 1938 da David de Sola Pool, parente, collega e successore del rabbino presso la congregazione Shearith Israel, la sinagoga ispanico-portoghese di New York⁹⁹, mentre un primo studio complessivo sulla figura di Henry Pereira Mendes fu svolto da Eugene Markovitz con la sua tesi dottorale presso la Yeshiva University nel 1960¹⁰⁰. Per tale lavoro di ricerca Markovitz si avvale della documentazione posseduta da Abraham Piza Mendes, molti anni prima che tale documentazione fosse donata agli *American Jewish Archives* di Cincinnati. Ad oggi risulta essere ancora l'unico studio monografico e approfondito sull'autore¹⁰¹.

2.1 BREVE RITRATTO BIOGRAFICO DI HENRY PEREIRA MENDES

Secondo David de Sola Pool, Henry Pereira Mendes era predestinato al rabbinato fin dalla nascita¹⁰². Figlio del rabbino Abraham Pereira Mendes della comunità ebraica di Birmingham, in Inghilterra, Henry nacque nella città nel 1852 e si formò presso il Northwick College di Londra, scuola fondata e diretta dal padre, in cui l'insegnamento religioso era strettamente unito all'insegnamento di materie laiche¹⁰³. Dal 1870 al 1872 studiò presso l'University College di Londra, continuando gli studi ebraici sotto la supervisione paterna. Deciso a intraprendere la carriera rabbinica, nel 1875 prese servizio presso la sinagoga di Manchester, dove vi rimase per due anni, fino a quando non ricevette l'invito da parte della congregazione Shearith Israel di New York a ricoprire la posizione vacante di rabbino¹⁰⁴. Giunto negli Stati Uniti, luogo in cui vi rimase per il resto della sua vita, non divenne soltanto cittadino americano, ma anche «un ardente sostenitore dell'America e delle sue

Schechter e altri personaggi in merito alla relazione tra conservatorismo e ortodossia e altre questioni. Si trovano poi sermoni e discorsi di Mendes, manoscritti e note su alcuni capitoli della Bibbia. Infine sono presenti certificati, ritagli, necrologi e altro materiale.

98 Vedi: E. MARKOVITZ, *Gleanings from the Gaster-Mendes Correspondence (1900-1932)*, «Tradition: a Journal of Orthodox Jewish Thought» n. 1 (1995), pp. 68-73.

99 D. DE SOLA POOL, *Henry Pereira Mendes. A biography*, New York, 1938; ripreso poi anche in ID., *Henry Pereira Mendes*, «American Jewish Yearbook», vol. XXXX (1938-39), pp. 41- 60. Per le informazioni su David de Sola Pool vedi: N. ADLERBLUM, *Reflections on the Life and Work of Rabbi David de Sola Pool*, «Tradition: a Journal of Orthodox Jewish Thought», n. 1 (1995), pp. 7-16.

100 E. MARKOVITZ, *Henry Pereira Mendes (1877-1920). A doctor's Degree Dissertation submitted to the Faculty of the Bernard Revel Graduate School, graduate division, Yeshiva University*, June, 1961.

101 Ricordiamo, infine, che lo studioso Kressel si interessò dell'autore e della sua utopia a partire dall'articolo *Le utopie sioniste* (1968), concentrato principalmente sul romanzo di Mendes. Vedi: G. KRESSEL, *Le utopie sioniste*, «Me'asef» n. 8-9 (1968), p. 460-2 [ebraico].

102 DE SOLA POOL, *Henry Pereira Mendes*, «American Jewish Yearbook», p. 41.

103 MARKOVITZ, *Henry Pereira Mendes (1877-1920)*, p. 4.

104 DE SOLA POOL, *Henry Pereira Mendes*, «American Jewish Yearbook», p. 43.

tradizioni»¹⁰⁵, come testimonia la sua elezione nel 1878 quale membro del Comitato esecutivo del consiglio dei delegati degli israeliti americani, prima organizzazione ebraica in difesa dei diritti civili e politici negli Stati Uniti, fondata nel 1859 su modello di quella britannica.

In qualità di rabbino, si dedicò attivamente a ogni tipo di servizio religioso e culturale, organizzando classi di studio per uomini e donne, partecipando ai dibattiti giornalistici, criticando le fronde più progressiste dell'ebraismo americano. Interessato alla formazione religiosa, storica e culturale non solo degli uomini ma anche delle donne, a partire dalla fine degli anni Settanta Mendes promosse una serie di corsi di formazione, dedicati specialmente alle donne e ai ragazzi, relativi alla storia ebraica biblica e post-biblica, alla lettura, alla traduzione e alla comprensione grammaticale dell'ebraico antico. Egli considerava infatti lo studio della lingua biblica di vitale importanza: «la nostra è una di quelle lingue di cui ogni nazione dovrebbe esser fiera non solo per il suo intrinseco valore, ma in quanto lingua nella quale la Rivelazione venne offerta al mondo»¹⁰⁶. Altrettanto importante era per Mendes la formazione culturale femminile, in quanto erano le donne a occuparsi dell'educazione dei figli, come leggiamo in un foglietto informativo sull'attivazione di nuovi corsi di studio: «l'educazione dei bambini tra le mura domestiche [...] dipende in larga misura dalle donne. Il fatto che esse debbano essere qualificate per esercitare questa influenza, è un solenne dovere»¹⁰⁷.

Nei suoi primi anni newyorkesi l'attenzione di Mendes si concentrò dunque su tali attività educative, svolte presso la sua sinagoga. Tuttavia, accanto a tali occupazioni, il rabbino si impegnò energicamente a costruire un fronte unitario per l'ebraismo conservatore in risposta all'avanzata del movimento riformatore negli Stati Uniti, il quale nel 1875 aveva fondato una sua scuola rabbinica, Hebrew Union College. Dieci anni dopo si tenne la nota Piattaforma di Pittsburg (1885), una sorta di manifesto dell'ebraismo riformato americano, in cui si dichiarò l'intenzione di rifiutare tutto quanto non si adattasse alle vedute e alle abitudini della civiltà moderna nelle cerimonie come nella dottrina e nella morale. Dalla prospettiva conservatrice di Mendes, la Piattaforma di Pittsburg destò uno sconcolato

105 Ivi, p. 45.

106 *Opuscolo informativo*, s.d., Ms. Coll. n. 39; Box1/1, AJA, Cincinnati.

107 *Ibid.* Segnaliamo l'interesse rappresentato dai messaggi informativi che Mendes scrive su questi brevi foglietti. Chiaramente finalizzati a invogliare i suoi addetti a frequentare i corsi, ma interessanti per l'uso terminologico di certe espressioni, proprio per finalizzare un sentimento di unità nella comunità dal lui diretta. Per farlo usa, sfrutta senza troppi problemi il termine “nazione”.

dissenso, generando un'atmosfera di spirituale decadenza¹⁰⁸, contro cui bisognava reagire. Fu così che Mendes convocò un incontro a New York nel marzo 1886, invitando i rabbini Sabata Morais, Abraham Pereira Mendes, Fredrick de Sola Mendes e Bernard Drachman, in cui si espresse una condivisa preoccupazione e un comune dissenso verso la Piattaforma di Pittsburg. Pertanto si decise di fondare un'organizzazione in difesa dell'ebraismo più tradizionale, quale antidoto contro le proposte avanzate dai riformisti: nacque così l'anno successivo il *Jewish Theological Seminary of America* con il rabbino Morais quale presidente. Per diversi anni Mendes fu a capo del consiglio consultivo del seminario, presso cui insegnò storia ebraica. Ricoprì inoltre la carica di presidente dal 1897 al 1902, anno in cui venne convocato dall'università di Cambridge il professor Solomon Schechter (1847-1915). Questa fu una vera e propria mossa politica da parte degli ebrei conservatori, come Mendes, in risposta alla continua crescita dell'ebraismo riformato negli Stati Uniti. In difesa dei valori più tradizionali dell'ebraismo, Mendes si impegnò anche in un altro importante progetto: assieme al cugino Mendola de Sola, rabbino presso la congregazione ispanico-portoghese di Montreal, in Canada, sentì la necessità di creare un'organizzazione che avrebbe reso l'ebraismo tradizionale negli Stati Uniti più articolato, più unito e più forte. Nel giugno del 1898 si tenne dunque il primo incontro, da cui nacque la *Union of Orthodox Jewish Congregations of the United States and Canada*. Mendes ricoprì la carica di presidente per ben quindici anni, durante i quali si prefisse di salvaguardare gli interessi dell'ebraismo ortodosso, ribadendo la supremazia della Torah. Frutto del suo indiscusso americanismo egli rivendicò sempre «la piena armonia dell'ebraismo ortodosso con la vita americana»¹⁰⁹.

Per quanto concerne la sua attività letteraria e giornalistica, Mendes fu un autore piuttosto prolifico in numerosi campi: storie per bambini, libri di testo, articoli giornalistici, commentari, sermoni, preghiere, romanzi, drammi e poemi. «Molti dei suoi editoriali, articoli, poesie e traduzioni dall'ebraico si trovano nelle prime pagine di *The American Hebrew*»¹¹⁰, un giornale fondato nel 1879 dal fratello Frederick de Sola Mendes (1850-1927) assieme a Philip Cowen (1853-1943), a cui parteciparono altri personaggi come Solomon Solis-Cohen, Jacob F. D. Solis, Samuel Greenbaum, Michael H. Cardozo e altri. La rivista esprimeva posizioni conservatrici, criticando l'ebraismo riformato e difendendo l'osservanza

108 J. NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Pererira Mendes and American Judaism in the 1890th*, «Utopian Studies» n. 2 (2009), p. 287.

109 Ivi, p. 49.

110 Ivi, p. 54.

dello Sabbath. Si offrivano inoltre notevoli spunti di discussione sulle questioni ebraiche contemporanee, come l'immigrazione, il lavoro, l'educazione ebraica, le relazioni tra ebrei e cristiani, l'antisemitismo. Molti sermoni, saggi e articoli di Mendes, usciti su questo periodico, vennero poi ripubblicati in pamphlet come *The Position of Woman in Jewish Law and Custom* (1884), *The Sphere of Congregational Work* (1885), *The Lifting of the Veil* (1888). A partire dal 1887 Mendes scrisse una serie di articoli su «The North American Review» in cui espose le sue posizioni in merito all'essere ebrei (*Why I Am a Jew?*, 1887), all'ebraismo come forma di tutela dalle guerre tra le nazioni (*The Solution of War*, 1895) e alla correlata necessità di una rinascita dell'ebraismo (*The Rejuvenation of the Jew*, 1897). Attraverso questi articoli, come vedremo, Mendes iniziò a sviluppare quel pensiero che in quegli anni lo condusse ad abbracciare la causa sionista, vista come un buon alleato nella sua lotta contro la secolarizzazione del mondo ebraico. Nel 1897 pubblicò *England and America, The Dream of Peace*, un poetico, appassionato appello per un'unione tra i due paesi; mentre due anni più tardi uscì il suo romanzo utopico *Looking Ahead* (1899), in cui ritornarono i temi già espressi nei suoi precedenti articoli usciti su «The North American Review».

Infine, Mendes scrisse molti libri dedicati ai bambini e ai giovani a scopo educativo. Un'operazione importante, poiché all'epoca esistevano pochi volumi di testo in inglese destinati ai bambini. In tal campo, uno dei suoi maggiori successi fu rappresentato dal libro *Jewish History ethically presented* (1898), in cui Mendes descrisse i più importanti eventi della storia biblica (Adamo ed Eva, Caino e Abele, il sacrificio di Isacco etc.), commentandoli e spiegando le implicazioni etiche delle storie narrate e la loro pertinenza con il tempo presente¹¹¹.

2.2 CONSERVARE L'EBRAISMO NEL SECOLO: LA VISIONE TRADIZIONALISTA DEL RABBINO

Gran parte degli scritti di Mendes – sermoni, pamphlet, articoli giornalistici – è contrassegnata dai toni polemic dell'autore, sempre pronto a difendere la causa dell'ebraismo tradizionale contro i suoi detrattori, interni ed esterni al mondo ebraico¹¹². La sua polemica costante contro il mondo ebraico riformato, fu una tendenza che accomunò Mendes agli altri autori delle utopie di Sion e a coloro che si avvicinarono al movimento sionista, sebbene egli da rabbino si mosse sempre a partire da una difesa della dimensione religiosa, come testimoniano numerosi suoi scritti. Consideriamo solo a titolo

111 H. PEREIRA MENDES, *Jewish History ethically presented*, Philip Cowen, New York, 1898.

112 MARKOVITZ, *Henry Pereira Mendes (1877-1920)*, p. 178.

esemplificativo un suo sermone dedicato ai simboli religiosi¹¹³. Difendendo con un certo zelo «la necessità dell'osservanza religiosa», Mendes si rammaricava della cosiddetta moda di deprecare i simboli, secondo l'idea di migliorare la religione con la loro soppressione. A detta del rabbino, simili posizioni non erano sostenibili, in quanto gli uomini avevano bisogno di una simbologia attraverso la quale poter apprendere i valori eterni della religione. Bisognava dunque evitare di «rendere omaggio a un falso progresso», tenendosi lontano «dall'asservimento a ideali chimerici, a opinioni acerbe, a teorie del progresso non avvalorate dall'esperienza»¹¹⁴. Come emerge già da queste poche parole, Mendes voleva mettere in guardia il mondo ebraico americano a non perseguire un falso progresso, come stava facendo la corrente riformatrice, la quale sulla scia dell'esperienza tedesca mirava a riadattare l'edificio religioso ebraico ai nuovi cambiamenti sociali e culturali avvenuti, ma in modo sprovveduto e miope, a suo dire.

Mendes lavorò con molti esponenti di spicco dell'ebraismo riformato americano, con cui era in stretti rapporti, ma, come nota Markovitz, ciò non lo trattenne dal criticarne le posizioni: «egli adoperò contro i riformatori non soltanto il pulpito, ma anche la sua penna»¹¹⁵. In uno dei suoi sermoni Mendes apostrofò il movimento di infedeltà, accostandolo al popolo degli Amaleciti, più volte ricordati nella Bibbia ebraica e considerati come il primo popolo che attaccò Israele. Una questione piuttosto dibattuta all'epoca era quella del sabato, meglio nota come *Sunday-Sabbath*: alcuni riformatori americani avevano proposto di trasferire lo Sabbath ebraico alla domenica, per ragioni prevalentemente lavorative e pratiche connesse allo stile di vita americano¹¹⁶. Lavorando sei giorni su sette, le sinagoghe erano poco frequentate al sabato, inoltre il servizio religioso domenicale non era visto come sostitutivo a quello del sabato, ma supplementare. Il *Sunday-Sabbath* fu, dunque, una misura pensata per evitare che le giovani generazioni di ebrei americani si allontanassero sempre più dall'ebraismo, affermavano i suoi sostenitori. Tuttavia, gli oppositori vedevano in tale spostamento dal sabato alla domenica l'inizio della soppressione dello Sabbath ebraico e il rischio di conformarsi al culto cristiano, come sostenne Mendes. Il rabbino, inoltre, non polemizzò soltanto contro la questione del *Sunday-Sabbath*, ma anche contro tutta una serie di innovazioni introdotte in sinagoga, difendendone invece la struttura tradizionale, come ad

113 Ivi, p. 181.

114 *Ibid.*

115 Ivi, p. 182.

116 Vedi: K.M. OLITZKY, *The Sunday-Sabbath Movement in American Reform Judaism: Strategy or Evolution?*, «American Jewish Archives» n. 34 (1982), pp. 75-88.

esempio la separazione durante la funzione religiosa tra uomini e donne¹¹⁷. In linea con le posizioni critiche verso il movimento riformatore americano e in generale verso un eccessivo adattamento della religione al cambiamento dei tempi (*shinui ha-ittim*) furono ovviamente le attività svolte presso il *Jewish Theological Seminary*, così come il suo impegno nella fondazione della *Union of Orthodox Jewish Congregations of the United States and Canada*. In tal senso anche la sua adesione al sionismo e i suoi sforzi nell'introdurre il movimento negli Stati Uniti rappresentarono un'ulteriore risposta contro un'eccessiva secolarizzazione dell'edificio religioso ebraico.

2.2. 1 PER AMORE DI SION: MENDES E L'EMERGERE DEL SIONISMO NEGLI STATI UNITI

L'idea di un ritorno del popolo ebraico in Palestina appassionò Mendes molti anni prima che Theodor Herzl scrivesse il suo pamphlet *Der Judenstaat* (1896) e che il movimento sionista venisse fondato (1897). Lo studioso Markovitz ricorda infatti che il rabbino già nel 1877 aveva espresso interesse circa la possibilità di ristabilire una sovranità ebraica in Palestina¹¹⁸. Come visto nel caso dei pensatori ebrei provenienti dai circoli mitteleuropei, anche oltreoceano la guerra russo-turca (1877-78) e il conseguente indebolimento dell'Impero ottomano aveva destato la speranza di un ritorno a Sion: «la New York dell'Asia» sosteneva Mendes in tale discorso «deve essere collocata in Palestina»¹¹⁹. Lungi dal rappresentare una posizione estemporanea, influenzata dagli eventi geopolitici del tempo, nel corso degli anni il rabbino coltivò tale idea fino ad appoggiare la nascita del movimento sionista, entrando in stretto contatto con personaggi di primissimo piano come Theodor Herzl e il rabbino inglese Moses Gaster. Probabilmente, questo incontro era inevitabile viste le posizioni di Mendes in lotta contro l'indebolimento dell'edificio religioso ebraico: l'idea di un ritorno a Sion fornì infatti al rabbino un buon argomento tanto per contrastare la forza dell'ebraismo riformato americano, quanto per salvaguardare le tradizioni religiose ebraiche. In tal senso, pur all'interno di un contesto geografico-culturale differente, le sue preoccupazioni ben si accordavano con i progetti degli sparuti gruppi ebraico-orientali, delusi dalle mancate promesse di emancipazione, lontani dall'ebraismo riformatore di matrice tedesca, così come da quello ortodosso, e impegnati in una nuova sintesi tra emancipazione ebraica e conservazione dell'ebraismo. A differenza delle correnti riformatrici e assimilazioniste,

117 MARKOVITZ, *Henry Pereira Mendes (1877-1920)*, p. 183.

118 Si trattava di un discorso di Mendes, poi pubblicato su «New York Herald» (1877). Vedi: MARKOVITZ, *Henry Pereira Mendes (1877-1920)*, p. 157.

119 Ivi, p. 158.

Mendes non intese mai il processo di emancipazione ebraica e l'acquisizione della cittadinanza americana in opposizione all'essere ebrei e al carattere nazionale ebraico. Anzi, come ricordato dal suo biografo De Sola Pool, egli divenne non soltanto cittadino americano, ma altresì ardente sostenitore dell'America e delle sue tradizioni. Per Mendes, come scrive Nordstrom, «America e tradizione ebraica erano compatibili»¹²⁰.

Un primo esempio delle posizioni di Mendes in merito all'essere ebrei e al carattere nazionale ebraico è racchiuso nell'articolo *Why am I a Jew?* (1887), in cui il rabbino sostiene la tesi della necessità degli ebrei nel mondo, in quanto nazione al servizio di Dio e luce tra le nazioni (Isaia 42, 6)¹²¹. A detta di Mendes, l'ebraismo costituisce un elemento essenziale nella storia dell'umanità, affinché possano essere raggiunti tre fini: la pace, la fratellanza e la felicità universali. Finché le guerre nel mondo non verranno abolite, è necessario rimanere ebrei al fine di promuovere questi ideali universali, sostiene Mendes, molto vicino qui alle tesi del francese Bahar¹²². Notiamo che il raggiungimento di tali obiettivi è interpretato dal rabbino in chiave teleologica: «il progresso e la fratellanza marciano mano nella mano. Il trionfo del progresso umano, proclamato dalle macchine a vapore, pubblicizzato dalle luci elettriche [...], tutto ciò ha promosso la tendenza a stare assieme di uomini, nazioni, razze, in una stretta fratellanza»¹²³. In questi passaggi, troviamo un evidente elogio del progresso tecnico e umano che ritorna successivamente anche nella sua utopia sionista: senza lo spirito della ricerca, senza lo studio e gli esperimenti, il progresso è impossibile, scrive Mendes, e la fratellanza viene «ritardata», facendo così perdere al mondo «l'essenza della vera religione, la fondazione della civilizzazione, l'inizio della saggezza»¹²⁴. Questi passi sono piuttosto rappresentativi della sottesa filosofia della storia ebraica e umana che agisce in sottotraccia nel discorso di Mendes. All'interno di questa visione teleologica, infatti, l'elemento ebraico acquista una sua precisa collocazione e importanza, in quanto costituisce un tassello essenziale al raggiungimento della felicità collettiva. In tal modo filosofia della storia e prospettiva messianica si incontrano e si sovrappongono nel pensiero del rabbino: l'ebraismo, luce tra le nazioni, rappresenta infatti una «fase della storia umana», senza la quale non potrà mai risuonare «la musica dell'era messianica»¹²⁵.

120 NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Pererira Mendes and American Judaism in the 1890th*, p. 279.

121 H.P. MENDES, *Why am I Jew?*, «The North American Review», giugno (1887), pp. 596-608.

122 Ivi, p. 603.

123 Ivi, p. 604.

124 Ivi, p. 605.

125 Ivi, p. 602.

I temi trattati in questo articolo vennero ripresi da Mendes in un altro scritto, *Orthodox or Historical Judaism. Its attitude and relation to the past and its future*, un discorso tenuto a Chicago nel settembre 1893 e poi stampato come opuscolo a se stante¹²⁶. Anche qui il rabbino parla dei tre grandi ideali di pace, fratellanza e felicità universali, predicati dall'ebraismo e dai suoi profeti. Tra questi la felicità è l'ideale più grande, in quanto al suo interno include gli altri due¹²⁷. Ebraismo e progresso, aggiunge poi l'autore, non si escludono a vicenda. Tutt'altro. «Il vero ebraismo storico significa progresso»¹²⁸, afferma Mendes, chiamando in causa l'idea di progresso storico formulata da Hegel¹²⁹. Con una certa attitudine illuminista, secondo cui razionalismo scientifico e religione si accordano vicendevolmente, Mendes cita Darwin e i suoi discepoli, evidenziando che qualsivoglia teoria del progresso e dell'evoluzione umana non possa prescindere da Dio e dalla dimensione religiosa e conclude così: «marciamo verso l'avanguardia del progresso, ma la nostra mano è sempre sollevata, puntata verso Dio»¹³⁰. Le sue ultime riflessioni sono infine rivolte al futuro dell'ebraismo storico, il quale dovrà mantenersi come popolo separato dalle altre nazioni, così come si legge in numerosi passaggi biblici, citati da Mendes. Inoltre, si dovrà conservare il proprio pensiero di protesta: «dobbiamo continuare a protestare contro gli errori sociali, religiosi o politici con l'eloquenza della ragione»¹³¹. Separazione e protesta sono dunque i due pilastri su cui si fonda l'ebraismo storico di Mendes. Fatto che non pregiudica una buona collaborazione tra ebrei e non ebrei. Inoltre, proprio in quanto storici, il pensiero e le pratiche ebraiche si possono adattare al cambiamento del tempo. Ma, con una precauzione, precisa il rabbino. «Per quanto concerne l'evoluzione dell'ebraismo, crediamo nel cambiamento delle usanze e idee religiose soltanto quando sono effettuate in accordo con lo spirito della legge di Dio»¹³². Qui Mendes critica esplicitamente l'atteggiamento dei riformatori, i quali avevano modificato usanze e consuetudini ebraiche, andando contro i precetti religiosi tradizionali, come nel caso della dibattuta questione del *Sunday-Sabbath*. In tal senso, sostiene Mendes, non dovrebbe essere data autorità ad alcuna conferenza di

126 H. P. MENDES, *Orthodox or hisorical Judaism. Its attitude and relation to the past, and its future*, Ms. Coll. n. 39; Box. 2/1, AJA, Cincinnati.

127 Ivi, p. 3.

128 Ivi, p. 8.

129 Mendes sostiene di essere d'accordo con una certa interpretazione hegeliana della storia e della religione e con la critica da lui mossa alla scuola di Schleiermacher. Se ne distanzia, ovviamente, laddove Hegel pone il cristianesimo come momento più alto e di compimento della storia: «quando fornisce le varie fasi della religione e conclude con il Cristianesimo, la più alta, in quanto la riconciliazione è una dottrina aperta, noi ci affliggiamo, sia resa giustizia anche all'ebreo» (*ibid.*).

130 *Ibid.*

131 Ivi, p. 9.

132 Ivi, p. 10.

rabbini, qualora questi non siano «sufficientemente versati nella legge e nella tradizione ebraica», non vivano «seguendo gli insegnamenti biblici» e non siano «sufficientemente in avanti con gli anni, in modo da non essere immaturi nel pensiero»¹³³. In tal senso, Mendes non si dimostra ostile al processo di secolarizzazione in atto nel mondo ebraico, ponendo semmai la questione sul tipo di adattamento da effettuare nella sfera religiosa. Tuttavia, pur dimostrando un volenteroso sforzo nell'accettare delle possibili modifiche alle pratiche religiose, il rabbino finisce per far dipendere tali ritocchi al rispetto delle leggi antiche e della tradizione, producendo così una evidente contraddizione, analoga a quelle già emerse in Osterberg e in Bahar. La difficoltà da parte religiosa a misurarsi con le esigenze imposte dal progresso umano e tecnologico, dai cambiamenti sociali e culturali al canone biblico porta così il rabbino Mendes, e non solo lui, a far coincidere quei necessari ritocchi dell'edificio religioso con l'idea di una restaurazione di un messaggio originario. Pertanto, subito dopo aver affermato e scritto di credere nel cambiamento delle usanze e delle idee religiose, Mendes dà libero sfogo al suo pensiero politico e religioso, affermando di credere nella restaurazione di una Palestina ebraica: «crediamo con cuore, anima e forza nella restaurazione della Palestina, in uno stato ebraico, dal Nilo all'Eufrate»¹³⁴. In tal modo, l'innovazione introdotta dai cambiamenti sociali e la conservazione delle tradizioni religiose possono trovare un loro accordo, per quanto paradossale esso possa essere. Del resto, fu questa la base ideologica a partire dalla quale Mendes si avvicinò al sionismo.

Sebbene ci vorranno ancora alcuni anni prima che il movimento politico si formasse, tali idee proto-sioniste di Mendes non devono sorprendere. In quel periodo il tema di una restituzione della Palestina agli ebrei aveva iniziato a diffondersi anche negli Stati Uniti, specialmente in relazione alla nascita di diversi circoli degli Amanti di Sion tra gli ebrei immigrati dall'Europa orientale. Molti di questi erano ebrei russi o dell'est Europa e si impegnarono attivamente nella diffusione delle idee proto-sioniste, fondando circoli, riviste e pubblicando libri e opuscoli: pensiamo a Joseph Isaac Bluestone (1860-1934), fondatore a metà degli anni Ottanta della prima società *Hovevei Zion* [Amanti di Sion] a New York assieme Aaron S. Bernstein, a Zev Wolf ben Tobiah Schur (1844-1910), fondatore della rivista «Ha-Pisgah» [Il vertice] (1889-1899), ad Ephraim Deinard (1846-1930), editore, bibliofilo e polemista, fondatore della società *Shavei Zion* [Coloro che ritornano a Sion] a New York nel 1891 assieme ad Adam Rosenberg e ancora a Raphael Dov Ber Wizansky

133 *Ibid.*

134 *Ibid.*

(1856-1903), autore dell'opuscolo *She'elat Hayehudim* [La questione ebraica] (1893), in cui si prefigurò la nascita di una repubblica indipendente ebraica in Palestina, anticipando di qualche anno Herzl e il suo *Der Judenstaat*. Pertanto, il discorso fatto sulla circolazione di idee, in relazione all'emigrazione ebraica dall'est all'ovest europeo, è valido anche per il contesto statunitense, in cui si sviluppò un analogo processo di penetrazione delle prime elaborazioni proto-sioniste negli ambienti americani, diffuse inizialmente dalla stampa in lingua yiddish, che si rivolgeva agli ebrei immigrati dall'Europa orientale. Si pensi al caso di un personaggio come Isaac Bluestone, originario della Lituania ed emigrato molto giovane negli Stati Uniti, dove aveva intrapreso lo studio e la professione medica. Tra le migliaia di ebrei immigrati in America, non erano in molti ad essere interessati a supportare la colonizzazione della Palestina, promossa dai primi pionieri del Bilu e dei circoli russi degli Amanti di Sion. Bluestone rappresentò un'eccezione. Si prodigò infatti a sponsorizzare la causa della colonizzazione ebraica in Palestina fin dagli inizi degli anni Ottanta, sia istituendo una prima società newyorkese di Amanti di Sion, che fondando un periodico in lingua yiddish «New York Yiddish Zeitung», a cui nel 1886 vi aggiunse un supplemento «Hovev Zion» [Amore di Sion], connesso con le attività del gruppo proto-sionista da poco formatosi. Inoltre nel 1889 Bluestone decise di fondare un nuovo giornale «Shulamith», che fu il primo giornale nazionalista ebraico stampato in America¹³⁵. Affascinato dall'idea di una restaurazione di Sion, Mendes si dimostrò interessato alla fioritura di queste prime società proto-sioniste. Tuttavia, per mancanza di documentazione, non sappiamo molto del tipo di contatti che il rabbino ebbe con questi gruppi. Possiamo tuttavia sostenere che conoscesse Bluestone, dal momento che Mendes gli inviò una nota, ora conservata nella collezione personale di Isaac Bluestone presso gli archivi della *American Jewish Historical Society*¹³⁶.

Nell'ottica di vagliare le possibili influenze dei primi gruppi proto-sionisti sul pensiero del rabbino, è utile confrontare le idee presenti in *She'elat Hayehudim* [La questione ebraica] (1893) di Raphael Dov Ber Wizansky, noto anche come Ralph B. Raphael, con quanto scritto in quegli stessi anni da Mendes a proposito dell'edificazione di una nuova Sion. Raphael era un ebreo lituano emigrato nel 1871 negli Stati Uniti, a Pittsburgh, città in cui nel

135 M.D. SHERMAN, *Orthodox Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook*, Greenwood Press, Westport, 1996, p. 34. Vedi anche: H.B. GRINSTEIN, *The Memoires and Scrapbooks of the late Dr. Josef Isaac Bluestone of New York City*, in G. GUROCK (ed.), *American Zionism: Missions and Politics*, Routledge, New York, 2013, p. 55; M.A. RAIDER, *The Emergence of American Zionism*, New York University Press, New York, 1998, pp. 11-2.

136 Vedi: *Note from H. Pereira Mendes to Bluestone*, Box. 5/10, Joseph Isaac Bluestone Collection 1875-1991, AJHS New York.

1893 riorganizzò il gruppo un po' stantio degli Amanti di Sion, ribattezzandolo col nome *Dorshe Zion*, mentre parallelamente Joseph Selig Glick (1852-1922), rabbino e tesoriere del gruppo, fondò il settimanale in lingua yiddish «Der Volksfreund»¹³⁷. Nello stesso anno Raphael pubblicò il libro *La questione ebraica* scritto in ebraico, edito da Ephraim Deinard presso la sua casa editrice di Newport nel New Jersey¹³⁸. Il testo, incentrato sulla promozione della colonizzazione ebraica in Palestina, iniziava con la trattazione della questione antisemita, per trarre le conclusioni comuni a tutti i proto-nazionalisti: di fronte all'antisemitismo l'unica soluzione praticabile era quella di creare un proprio centro nazionale. «L'unica speranza che ci rimane – scriveva Raphael – è quella di creare un centro nazionale e non c'è terra sotto il cielo che sia più adatta per questo che la terra dei nostri padri, perché ha il potere di attirare a sé la maggior parte dei saggi del nostro popolo dalla diaspora»¹³⁹. Nella prospettiva ideale di Raphael la nuova società ebraica sarebbe risorta in seguito alle decisioni prese da un consiglio internazionale, in cui le singole nazioni avrebbero nominato una commissione di dodici giudici per ascoltare le diverse posizioni dei contendenti¹⁴⁰. In tale sede cattolici, greco-ortodossi, protestanti, musulmani ed ebrei avrebbero così esposto le loro argomentazioni e alla fine la commissione avrebbe deciso di destinare la Palestina agli ebrei, in quanto esistevano già delle colonie ebraiche, la cui fondazione aveva costato molto fatica ai primi pionieri. L'autore non si esime dunque dall'elogiare le imprese dei primi colonizzatori ebrei, iniziatori di una nuova società, pur presentando l'immagine di un futuro stato fortemente connotata dal punto di vista religioso. Nella decisione finale della commissione si sanciva, ad esempio, che la presenza cattolica in Palestina sarà consentita solo previo consenso degli ebrei. Tuttavia, un presidio cristiano permanente sarà autorizzato a Gerusalemme per supervisionare i luoghi sacri della cristianità. Raphael prevedeva l'istituzione di un comitato speciale per favorire l'immigrazione ebraica in Palestina e sostenerne le spese finanziarie. Per quel che riguarda invece gli affari di ordine interno, gli ebrei avrebbero avuto il diritto di organizzarsi militarmente per questioni di sicurezza. Il nuovo governo ebraico sarebbe stato una

137 I.C. SELAVAN, *The Yiddish press in Pittsburgh: agency for Americanization or ethnic identification?*, «Yiddish», n. 2-3 (1976), pp. 49-53. Vedi anche EAD., *Jewish cultural activities in Western Pennsylvania*, Nonformal Academy of Jewish Studies, Pittsburg, 1979.

138 R.B. RAPHAEL, *She'elat Hayehudim*, Deinard, New York, 1893.

139 Ivi, p. 10. Cfr. I.C. SELAVAN, *A Pre-Herzlian Jewish State: Ralph B. Raphael's "She"elat ha-Yehudim (The Jewish Question)*, «American Jewish Historical Quarterly», n. 3 (1977), p. 433.

140 Come vedremo, l'idea di un congresso internazionale in cui ciascun rappresentante religioso espone le proprie ragioni per la contesa della Terra Santa ritorna anche nell'utopia sionista di Mendes. Non sappiamo certo se vi sia stata un'influenza diretta o indiretta tra il testo di Raphael e il romanzo di Mendes. Ci limitiamo soltanto a evidenziare alcune prossimità tra i due scritti.

repubblica indipendente, stabilendo a Gerusalemme una guida centrale politico-religiosa. In tale città si sarebbe istituito il Sinedrio, eletto ogni dieci anni, dal quale il governo sarebbe dipeso. Tutti i membri politici e religiosi del nuovo stato dovevano essere ebrei dalla nascita¹⁴¹. Abbiamo voluto menzionare brevemente tale scritto, in quanto alcune delle idee espresse da Raphael ritornano anche nell'utopia sionista di Mendes, specialmente per quanto riguarda la contesa tra le differenti confessioni religiose e l'idea di istituire un congresso internazionale in cui ciascun rappresentante religioso avesse esposto le proprie ragioni per il possesso della Palestina e dei suoi luoghi di culto. Tuttavia, non sappiamo se vi sia stata o meno un'influenza tra il testo di Raphael e il romanzo di Mendes. In assenza di ulteriore documentazione, ci limitiamo soltanto a evidenziare le interessanti prossimità tra i due scritti.

Alcune idee presenti nel romanzo utopico di Mendes compaiono già nel suo articolo *The solution of war* (1895)¹⁴². Il testo si apre con un'affermazione piuttosto perentoria: «la soluzione della guerra è la Palestina»¹⁴³. Notiamo subito un significativo slittamento: se nello scritto *Why am I Jew?* (1887) Mendes individuava nell'ebraismo come religione l'elemento di salvaguardia della pace universale, qui è la Palestina a diventare il perno su cui si gioca tutta la questione. Il discorso del rabbino assume così un tono politico, per quanto egli stia sempre attento a dare la priorità alla dimensione religiosa. Al fine di risolvere il problema della guerra, Mendes propone qui l'arbitrato, cioè l'istituzione di una potenza neutrale, al di sopra di ogni sospetto e dotata di una forza morale e fisica, in grado di operare per una risoluzione pacifica dei conflitti tra le nazioni¹⁴⁴. Per il rabbino, questa potenza può essere rappresentata solo dalla Bibbia, nella quale tra le altre cose si sancisce «la restituzione della Palestina alla nazione ebraica»¹⁴⁵. Tale restituzione, prosegue Mendes, avrebbe favorito la risoluzione di diversi contenziosi: sarebbe terminata la vessata questione orientale, così come si sarebbero superate le dispute religiose tra cattolici, protestanti e greco-ortodossi. Inoltre, «la fondazione della nazione ebraica» supportata dalle altre potenze e divenuta «uno stato neutrale, con i confini prescritti dalle limitazioni bibliche» avrebbe impedito di avere «altre ambizioni territoriali al di fuori di essi»¹⁴⁶. Infine, in questo modo, si sarebbe risolta

141 SELAVAN, *A Pre-Herzlian Jewish State: Ralph B. Raphael's "She"elat ha-Yehudim (The Jewish Question)*, p. 435.

142 H.P. MENDES, *The solution of war*, «The North American Review», August (1895), pp. 161-9.

143 Ivi, p. 161.

144 Ivi, p. 166.

145 Ivi, p. 167.

146 *Ibid.*

anche la cosiddetta questione ebraica. Mendes parla di “nazione ebraica” e di uno stato neutrale, marcando il valore religioso e non politico di tale configurazione statale, l'unica in grado di ergersi al di sopra delle nazioni. Per quanto simili posizioni iniziassero ad assumere un tono politico, esse risultano ancora piuttosto in linea con le idee più marcatamente religiose espresse pochi anni prima nel suo discorso sul valore dell'ebraismo storico (1893), in cui emerge per la prima volta l'idea di una corte di giustizia internazionale, al di sopra di ogni sospetto, che sarebbe dovuta divenire la casa di preghiera di tutti i popoli¹⁴⁷. Un'idea che egli riprese e sviluppò ampiamente qualche anno dopo nella sua utopia.

Per quanto concerne l'attenzione del rabbino ai primi gruppi newyorchesi proto-sionisti, essa è confermata dallo stesso Mendes in un altro suo articolo piuttosto significativo circa la sua adesione al sionismo. Trattasi di *The Rejuvenation of the Jew*, pubblicato nell'ottobre del 1897, cioè pochi mesi dopo il primo congresso sionista a Basilea¹⁴⁸. Da una tarda lettera di Mendes del 1935, sappiamo che egli si impegnò attivamente nella causa sionista fin dalle origini del movimento, quando nel 1897 si incontrò a Londra con Theodor Herzl e Moses Gaster, i quali gli chiesero di introdurre il sionismo in America¹⁴⁹. L'articolo in questione, *The Rejuvenation of the Jew*, si muove in tale direzione, ripercorrendo la storia delle organizzazioni ebraiche, cresciute a partire dall'età dell'emancipazione, come ad esempio l'*Alliance israelite universelle*. L'intento del rabbino è qui esplicito: dimostrare il processo di rinascita della nazione ebraica. «Questa antica nazione, vecchia quando ogni moderna nazione stava nascendo – scrive l'autore – ha iniziato a essere investita di nuovi poteri, di una nuova vita, di una nuova giovinezza»¹⁵⁰. Promotrici di tale rinascita ebraica, proseguì, furono le società proto-sioniste degli *Hoveve Zion* e degli *Shaveve Zion*, le quali, scrive Mendes, avevano circoli in diversi paesi e il cui obiettivo principale era la colonizzazione agricola della Palestina. Egli riconosce qui l'importanza di questi movimenti, sostenendo però che adesso era giunto il momento di armonizzare gli sforzi fatti da queste organizzazioni: «un nuovo mondo è stato creato per descrivere ciò e i suoi scopi. È il sionismo»¹⁵¹. Egli cita di seguito le parole di Adam Rosenberg, fondatore degli *Shavei Zion* di New York, il quale così preannunciava la preparazione del nascente congresso sionista: «il sionismo, sotto le pressioni delle persecuzioni russe e dell'antisemitismo europeo, è cresciuto

147 MENDES, *Orthodox or hisorical Judaism. Its attitude and relation to the past, and its future*, pp. 10-1.

148 H.P. MENDES, *The Rejuvenation of the Jew*, «The North American Review», October (1897), pp. 487-96.

149 Lettera di Mendes, datata 23 agosto 1935, Ms. Coll. n. 39; Box. 1/3, AJA, Cincinnati.

150 MENDES, *The Rejuvenation of the Jew*, p. 489.

151 Ivi, p. 493.

divenendo un movimento in cui forze spirituali e temporali si intrecciano»¹⁵². Il compito di tale movimento è quello «di unificare e organizzare l'una con l'altra le varie società, associazioni, club e altre istituzioni» aventi gli stessi obiettivi sionisti, al fine di dare loro «unità di proposta, di scopo e di direzione»¹⁵³. Rosenberg nel suo discorso, riportato da Mendes, coglieva un punto dirimente: la nascita del sionismo permise di dare un'unità politica a una eterogeneità di movimenti proto-nazionalisti, introducendo così la dimensione politica nell'edificio religioso ebraico.

A fronte dell'emergere del sionismo e del suo diffondersi negli ambienti statunitensi, l'opposizione dell'ebraismo riformato americano fu netta. Per i riformatori il nazionalismo per definizione era un movimento politico e secolare, dunque ebraismo e sionismo non potevano essere concepiti come sinonimi: «"non vi è nulla di religioso ... nell'intero schema" e il loro "utilizzo del nome Sion è una profanazione e un abuso", diceva un riformatore. Agnostici e infedeli, i sionisti non possedevano una scintilla di religiosità nella loro anima, inveiva un altro»¹⁵⁴. Nel 1897, in occasione della *Central Conference of American Rabbis*, ricorda Naomi W. Cohen, i riformatori americani approvarono una risoluzione anti-sionista, in base alla quale essi espressero la loro condanna verso qualsivoglia proposta di fondare uno stato ebraico. A loro dire, simili propositi evidenziavano un totale misconoscimento dell'idea di "missione di Israele" e delle finalità dell'ebraismo: «noi riaffermiamo che il fine dell'ebraismo non è politico o nazionale, ma spirituale ed è rivolto alla continua crescita della pace, della giustizia e dell'amore tra gli uomini»¹⁵⁵. Analogamente un personaggio come il rabbino David Philipson (1862-1949), strenuo oppositore al sionismo, sottolineava l'impossibilità di possedere due nazionalità, riaffermando che per gli ebrei l'America era la loro Sion¹⁵⁶.

In chiusura del suo articolo *The Rejuvenation of the Jew*, Mendes dimostra di aver ben presente queste prime critiche contro il sionismo mosse dagli ambienti riformati e, seppur non in modo esplicito, sembra controbattere a queste prime obiezioni, riprendendo ad

152 *Ibid.*

153 *Ibid.*

154 N.W. COHEN, *The americanization of Zionism 1897-1948*, Brandeis University Press, Hanover and London, 2003, p. 42.

155 *Ivi*, p. 43.

156 Vedi: D. PHILIPSON, *Centenary Papers and others*, Ark Publishing, Cincinnati, 1919. Pochi anni più tardi, in occasione della *Central Conference of American Rabbis* a Indianapolis nel 1906, Philipson così si espresse a proposito della differenza tra ebraismo riformato e sionismo: essi «sono incompatibili e inconciliabili. L'ebraismo riformato è spirituale, il sionismo è politico; l'ebraismo universale è universale, il sionismo particolaristico. L'ebraismo riformato guarda al futuro, il sionismo al passato; lo sguardo dell'ebraismo riformato è rivolto al mondo, lo sguardo del sionismo a un angolo dell'Asia occidentale» (*ivi*, pp. 75-6).

esempio il problema di una doppia nazionalità ebraica, qualora si fosse fondato uno stato in Palestina. Ebbene, per il rabbino, tale problema non si poneva, dal momento che la restituzione della Palestina agli ebrei era un'operazione da eseguirsi secondo quanto indicato dalla Bibbia, unica fonte per la speranza ebraica e per le aspettative cristiane¹⁵⁷. Qualora ciò fosse avvenuto, vi sarebbero stati senz'altro alcuni ebrei che si sarebbero insediati in Palestina, mentre altri sarebbero rimasti nei loro paesi di residenza. Ma questi ultimi, prosegue Mendes, non avrebbero avuto «alcun dovere verso la Palestina, tale per cui possa entrare in conflitto con i loro doveri verso il loro paese di adozione»¹⁵⁸. La Palestina avrebbe potuto esigere solo una «lealtà spirituale», in quanto per sé non avrebbe reclamato «alcun potere temporale»¹⁵⁹. Inoltre, la restaurazione della Palestina sarebbe andata a beneficio non soltanto degli ebrei, ma dell'intera umanità, motivo per cui «molti degli ebrei riformatori, le menti migliori tra essi» auspicavano l'inverarsi di un simile evento¹⁶⁰. Accanto a costoro, Mendes riconosce la presenza di alcuni riformatori contrari a tale idea, ma minimizza la loro opposizione paragonandola a quella di coloro «che biasimano Mose per averli condotti fuori dall'Egitto!»¹⁶¹.

2.2. 2 PER UNA FELICITÀ UNIVERSALE: SIONISMO E RELIGIONE IN MENDES

A partire dalla nascita del movimento sionista e a fronte della forte opposizione dell'ebraismo riformato americano, Mendes elaborò una sua specifica idea di sionismo, di tipo spirituale come scrisse, attraverso cui poté aggirare la critica di politicizzazione del sionismo da parte dei riformatori, spostando l'accento sulla dimensione preminentemente religiosa del movimento politico. Sebbene tale concezione spirituale del sionismo sembrasse richiamarsi alle correnti di matrice ebraico-orientale, principalmente espresse da Ahad Ha'am, non si trattò affatto di una riproposizione da parte di Mendes di tali posizioni. Vi è senz'altro un punto di contatto tra i due pensatori. Una convergenza fondata a partire da una medesima preoccupazione di fondo: la questione della secolarizzazione. Come scrive Gideon Shimoni, «la diagnosi di Ahad Ha'am sul problema che aveva generato il nazionalismo ebraico si focalizzò non sulla sofferenza materiale degli ebrei, ma sul loro malessere

157 MENDES, *The Rejuvenation of the Jew*, p. 494.

158 *Ibid.*

159 *Ibid.*

160 Ivi, p. 495.

161 *Ibid.* Sarcasmo a parte, Mendes attua qui un'associazione tra l'esodo biblico dall'Egitto e il nuovo esodo sionista dall'Europa alla Palestina, che rappresenta un richiamo biblico ricorrente nelle utopie di Sion (Eisler, Osterberg, Herzl).

culturale»¹⁶². Non dunque sull'antisemitismo, ma sulla disintegrazione della specificità culturale ebraica. Per Ahad Ha'am, la questione principale del sionismo consisteva nel risolvere «il problema dell'ebraismo piuttosto che il problema degli ebrei»¹⁶³. Qui troviamo il punto di incontro con il pensiero di Mendes e al tempo stesso la differenza sostanziale tra i due autori. Anche il rabbino operò un medesimo spostamento, preoccupato soprattutto a risolvere la questione dell'ebraismo, piuttosto che quella materiale dell'antisemitismo. Tuttavia, se per Ahad Ha'am l'ebraismo era una questione preminentemente culturale, per Mendes si trattava di una questione religiosa. Dunque, i loro sionismi spirituali divergono notevolmente a causa della differente valenza semantica attribuita. Come Mendes, anche Ahad Ha'am nei suoi scritti aveva criticato le tesi dei riformatori e degli assimilazionisti, i quali avevano risposto alla secolarizzazione disgiungendo radicalmente nazionalità e religiosità ebraica e riducendo poi l'ebraismo a mera confessione religiosa. Tale operazione, a detta di Ahad Ha'am, era stata miope e dannosa, in quanto aveva immesso il pensiero ebraico lungo un binario morto: di fronte al processo di indebolimento della dimensione religiosa nella vita quotidiana, sempre più ebrei avevano iniziato a considerare la tradizione religiosa nient'altro che «un'antiquata filosofia»¹⁶⁴. Per evitare tale binario morto, secondo Ahad Ha'am, la rivitalizzazione del senso di appartenenza ebraica doveva passare attraverso l'incontro tra una rinascita nazionale e una culturale ebraica. Al contrario, Mendes appoggiò il sionismo, in quanto riteneva che la rigenerazione nazionale avesse col tempo rivitalizzato la religione ebraica e ridotto la distanza tra gli ebrei sempre più laici e la loro tradizione. In tal senso, se il sionismo spirituale del rabbino promosse una convergenza tra nazionalismo e religione, vedendo in tale alleanza un freno contro il processo di secolarizzazione in atto, Ahad Ha'am favorì invece una secolarizzazione ancora più spinta, in quanto da un lato abbracciò il nazionalismo, dall'altro promosse la trasformazione dell'ebraismo da questione religiosa a problema etico-culturale.

In virtù di tale divergenza sostanziale rispetto alla corrente spirituale di Ha'am, notiamo che il rabbino non mise mai in discussione l'impianto politico-religioso del movimento, sostenendolo invece nella convinzione che la convergenza tra sionismo e religione avrebbe portato beneficio all'ebraismo in un mondo sempre più laico. Egli maturò progressivamente tale pensiero negli anni successivi alla nascita del movimento e vi rimase fedele per il resto della sua vita. Un primo scritto significativo è rappresentato dall'articolo *Zionism* (1898), in

162 G. SHIMONI, *The Zionist Ideology*, Brandeis University Press, Hanover and London, 1995, p. 105.

163 *Ibid.*

164 AHAD HA'AM, *Slavery in freedom*, p. 188.

cui Mendes fornisce la sua embrionale idea di sionismo, «un bell'ideale, antico quanto la Bibbia»¹⁶⁵. L'articolo inizia ripercorrendo brevemente le tappe del processo di emancipazione che portò gli ebrei a diventare cittadini francesi, inglesi, tedeschi, americani e così via. Tuttavia, essi rimanevano pur sempre ebrei: «c'era qualcosa che li manteneva tali», afferma l'autore, qualcosa di misterioso che riguardava la loro religione, i loro ideali, il loro peculiare destino¹⁶⁶. Questo destino consisteva per Mendes nell'«essere autorità conservativa nella società per riverenza, per riconoscimento della Divina interferenza nelle questioni umane»¹⁶⁷. Religione, ideali e destino, questi concetti rappresentavano il significato del sionismo, il cui movimento proponeva un suo modello di governo, una sua idea di società e di educazione. Riguardo alla forma di governo, Mendes non sembra avere dubbi, parlando dello stato ebraico nei termini di una repubblica teocratica spuria, dimostrandosi piuttosto vicino al francese Bahar: «il governo ideale del sionismo è una confederazione o una repubblica, con un sovrano [...] il quale si considererà come un viceré o un rappresentante di Dio, il vero re»¹⁶⁸. In questo stato dalle caratteristiche teocratiche, prosegue Mendes, vi sarà la separazione tra stato e chiesa, grazie alla quale ciascun potere potrà conservare la propria sfera di dominio e influenza sulla società. Inoltre, come già espresso nel suo articolo precedente, «lo stato ebraico non avrà alcun fine politico, né coloniale»¹⁶⁹, mantenendo i propri confini entro le antiche linee tracciate nella Bibbia, «da ovest il fiume dell'Egitto, a est, l'Eufrate, e a nord dalle bianche montagne (Libano) al deserto a sud»¹⁷⁰. Tale stato, realizzazione dell'ideale dei profeti, sarà così un modello esemplare di società. Qui Mendes descrive velocemente le moderne società, caratterizzandole negativamente come società immorali, in cui la religione è ridotta a mera consuetudine e in cui le persone possiedono ormai un basso livello spirituale. La fondazione di uno stato ebraico costituirà dunque un argine contro tale regressione religiosa, opponendo un modello ideale di società, secondo quell'idea conservatrice che abbiamo già esaminato nell'utopia ebraico-tedesca di Osterberg. Del resto, l'utopia sionista di Mendes presenta molti tratti simili al romanzo di Osterberg, come vedremo a breve. Questo nuovo stato, continua l'autore, avrebbe seguito la legislazione del codice ebraico, facendo della santità e della purezza della vita i suoi ideali più alti. Pertanto, «l'immoralità», tipica delle società secolari, «è incompatibile con essa». Inoltre, «la

165 H.P. MENDES, *Zionism*, «The North American Review», August (1898), p. 200.

166 *Ibid.*

167 *Ivi*, p. 201.

168 *Ivi*, p. 203.

169 *Ibid.*

170 *Ibid.*

religione nel sistema ebraico è lontana dal diventare una consuetudine. Essa si innerva nella vita quotidiana»¹⁷¹. Un simile stato ebraico dovrà infine possedere un altrettanto esemplare sistema educativo: «esso provvederà non soltanto all'educazione del cuore, o delle emozioni umane, ma anche all'educazione spirituale»¹⁷². Una volta fornita tale descrizione ideale del futuro stato ebraico, Mendes chiosa il suo discorso, sostenendo che questi obiettivi sono quelli perseguiti dal sionismo: «il vero sionismo significa un governo modello, una società esemplare, un sistema educativo ideale»¹⁷³. Altro merito decisivo del sionismo, che il rabbino qui menziona, è la rinascita della lingua ebraica, promossa dal movimento. Innanzitutto Mendes ricorda che l'ebraico non era mai morto, in quanto continuò ad essere usato quale «medium di comunicazione tra le comunità»¹⁷⁴ in diaspora. Tuttavia, adesso l'opera di rivitalizzazione linguistica dell'ebraico promossa dal sionismo andava a interessare tutti gli ambiti della vita quotidiana e culturale, attraverso la diffusione di riviste e articoli in ebraico e tramite la pubblicazione di libri e di traduzioni delle più importanti opere letterarie europee da Shakespeare a George Eliot.

Mendes non parla della questione antisemita, se non in conclusione del suo discorso, dimostrando così indirettamente di porre in secondo piano tale problema rispetto alle questioni religiose, a lui più vicine. Tra gli obiettivi del moderno sionismo, scrive, vi era anche «la protezione degli interessi ebraici, il riscatto degli ebrei oppressi, la riabilitazione degli ebrei come lavoratori della terra»¹⁷⁵. Pertanto, a fronte delle terribili condizioni in cui vessavano milioni di ebrei russi, il sionismo si stava impegnando «in un parziale miglioramento del loro stato miserabile, inviando alcuni in Palestina»¹⁷⁶. Una simile trattazione della questione antisemita da parte del rabbino denota una certa distanza da quell'ebraismo russo e orientale e dalla questione antisemita che su di esso gravava. Tale distanza era senz'altro frutto del contesto statunitense in cui Mendes viveva e su cui l'antisemitismo ebbe un impatto piuttosto diverso rispetto al mondo europeo. Come abbiamo notato per Osterberg, la miglior condizione sociale degli ebrei in Europa occidentale aveva imposto un differente atteggiamento nei confronti dell'antisemitismo tra est ed ovest, dove l'antisemitismo non era vissuto come un problema concreto, quotidiano, che rendeva impossibile la vita, che disgregava le comunità e costringeva all'emigrazione. Esso era

171 Ivi, p. 205.

172 Ivi, p. 207.

173 *Ibid.*

174 *Ibid.*

175 Ivi, p. 208.

176 *Ibid.*

trattato dagli ebrei occidentali come una questione in un certo senso astratta e di carattere più morale che politico. Una terribile realtà da criticare, contro cui opporsi, ma una realtà lontana, ben distante. Negli Stati Uniti tale atteggiamento verso l'antisemitismo si era ulteriormente modificato, sia perché, come scrive Eisenstadt, «le manifestazioni di antisemitismo» non ebbero mai «l'intensità e le dimensioni degli analoghi fenomeni emersi in Europa», sia perché esso non ostacolò mai «per lungo tempo il progresso degli ebrei sul piano professionale»¹⁷⁷. L'antisemitismo americano, che pure iniziò ad acuirsi con l'immigrazione di massa verso la fine del XIX secolo, differì alquanto da quello europeo, dal momento che negli Stati Uniti esso «non era legato al nazionalismo e non è mai stato parte integrante di un'ideologia storica»¹⁷⁸. Del resto, una simile diversità tra contesto europeo e quello statunitense era riconosciuta all'epoca da un personaggio come Israel Friedländer (1876-1920), il quale, giunto a New York nel 1903, per studiare presso il Jewish Theological Seminary e in stretti rapporti con Ahad Ha'am, ammetteva «di non conoscere l'antisemitismo che tormenta Ahad Ha'am e gli europei»¹⁷⁹.

2.3 GUARDANDO AVANTI, OVVERO LA MODERNA REPUBBLICA TEOCRATICA DI SION (1899)

A differenza delle precedenti utopie che abbiamo analizzato, il romanzo *Looking ahead*¹⁸⁰ di Mendes ebbe una certa diffusione, come emerge a colpo d'occhio dalla quantità di copie conservatesi nelle biblioteche di Stati Uniti, Svizzera, Inghilterra, Germania, Australia e così via. Inoltre, ad eccezione dell'utopia di Herzl, *Looking ahead* fu l'unico testo del corpus utopico che abbiamo considerato a esser stato riedito come libro a se stante in tempi più recenti. Il merito per la ripubblicazione del romanzo di Mendes (1971) fu della casa editrice Arno Press, fondata nel 1963 a New York da Arnold Zohn e specializzata nel recupero di opere letterarie uscite fuori commercio. Il libro di Mendes rivide così la luce all'interno della collana *Utopian literature*, dedicata alla letteratura utopica americana di fine Ottocento¹⁸¹.

Nel 1899 all'uscita del libro, l'editore Neely così sponsorizzava l'opera di Mendes: «sebbene il romanzo appartenga a quella che viene chiamata storia speculativa, esso differisce da tali libri di immaginazione, in quanto tutti gli eventi narrati sono basati su

177 S.N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli Editore, Roma, 1996, p. 145.

178 *Ibid.*

179 G. BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, vol. II, Einaudi, Torino, 2007, p. 827.

180 H.P. MENDES, *Looking Ahead. Twentieth century happening*, F.T. Neely, London: New York, 1899.

181 Vedi: H.P. MENDES, *Looking Ahead*, Arno Press, New York, 1971.

attuali fatti storici o scientifici»¹⁸². Il testo non venne dunque presentato come un'utopia, ma come una «semplice storia, narrata in modo agevole e in uno stile affascinante»¹⁸³. Del resto, il romanzo di Mendes differisce nella sua struttura narrativa dalle altre utopie di Sion analizzate, nelle quali è centrale la raffigurazione ideale della futura società ebraica. In Mendes, come in parte già in Bahar, la narrazione utopica è invece finalizzata a veicolare il pensiero specifico dell'autore. Pertanto, diversamente dalle utopie ebraico-tedesche, non ci troviamo più di fronte a una classica utopia e l'edificazione dello stato ebraico è posto soltanto all'ultimo capitolo del romanzo, come il compiersi di un processo storico di carattere teleologico.

Il romanzo conta ventiquattro capitoli e risulta piuttosto lungo. Tre sono gli aspetti che stanno a cuore all'autore: la dimensione politica, quella sociale e quella religiosa. Nell'introduzione Mendes suggerisce una tripartizione del testo in base a queste tre dimensioni: «in modo simile all'uso orientale nascondo tre pensieri nella trama della fantasia, uno in ciascuna delle tre parti in cui *Looking ahead* può naturalmente essere diviso»¹⁸⁴. Secondo questa tripartizione, la prima parte del romanzo è incentrata sulle vicende politiche (conflitti e alleanze) che portano alla formazione della confederazione anglo-sassone, in cui Mendes sembra vedere realizzate le speranze espresse in *England and America, The Dream of Peace* (1897): il pensiero sotteso, spiega l'autore, consiste nell'idea che «un'unione di nazioni di lingua inglese» rappresenterebbe una forza morale e fisica, capace di produrre la pace nel mondo¹⁸⁵. La seconda parte, quella centrale, si focalizza sulle questioni sociali: le società devono essere guidate dalla religione, simboleggiata dall'istituto detto Consiglio dei pastori, che mira a garantire il benessere pubblico e privato dei cittadini. La reverenza verso Dio, scrive Mendes, intesa come condotta individuale, non come dogma, «deve essere "la prima pietra, i muri, i pilastri, le travi e il tetto" di ogni istituzione umana»¹⁸⁶. Infine, vi è una terza ed ultima parte, quella propriamente religiosa, in cui si descrive «la salvaguardia degli ebrei e la restaurazione di uno stato ebraico» quali eventi «divinamente stabiliti per il massimo beneficio dell'umanità e non soltanto per il benessere degli ebrei»¹⁸⁷.

Per quanto la narrazione rispetti questa scansione tripartita, come nelle intenzioni espresse dall'autore, vedremo che la parte centrale, quella sociale, è fortemente orientata in

182 Brochure pubblicitaria, datata 1899, Ms. Coll. n. 39; Box1/6, AJA, Cincinnati.

183 *Ibid.*

184 MENDES, *Looking Ahead*, p. v.

185 *Ibid.*

186 *Ivi*, p. vi.

187 *Ibid.*

senso religioso, al punto che l'intero romanzo oscilla tra due dimensioni, una politica e immanente, dominata da conflitti, guerre tra nazioni e tragiche morti, l'altra religiosa e trascendente, in cui prevalgono la pace, la fratellanza tra i popoli e il benessere sociale. Ciò non toglie che non vi siano contrasti religiosi nel mondo e tra paesi. Anzi. Tanto la guerra santa dichiarata dall'Islam alle nazioni cristiane, descritta nel dodicesimo capitolo, quanto le arringhe dei vari capi religiosi della chiesa cattolica, protestante e greco-ortodossa nell'ultima parte del romanzo rivelano un'evidente conflittualità tra le confessioni religiose. Soltanto la religione ebraica, il primo monoteismo nella storia, sembra rappresentare per Mendes la dimensione trascendente sulla terra e perciò può essere l'unica religione garante della pace sociale e politica nel mondo. Vedremo che in realtà non vi è una così netta distinzione tra dimensione politica e quella religiosa anche nella visione utopica di Mendes, dove la restituzione della Palestina agli ebrei comporta di fatto il realizzarsi della politica sionista.

2.3. 1 UN'UTOPIA PLANETARIA CONTRO LA GUERRA, PER LA PACE SOCIALE NEL MONDO

Rispetto alle utopie ebraico-tedesche di Sion, in cui si prefigura solo verso la fine della narrazione una guerra in Europa (Eisler) o addirittura una nuova crociata (Osterberg), il romanzo di Mendes rovescia tale struttura e dedica tutta la prima parte della sua narrazione a descrivere con toni piuttosto apocalittici una serie di orribili conflitti tra le nazioni che gettano il mondo nel caos più completo. Tre sono i momenti di equilibrio e di pace raggiunti nel corso dell'avvicinarsi dei conflitti: il primo si ha con l'istituzione della confederazione anglo-sassone, la cui pace tra le nazioni fu però di breve durata. Il secondo è descritto nel quattordicesimo capitolo, in cui la «soluzione dei mali», oltre a garantire una relativa pace tra le nazioni, prefigura un modello ideale di società per l'intero mondo, una sorta di utopia planetaria, potremmo dire. Infine, il terzo momento è quello rappresentato dalla fondazione dello stato ebraico in Palestina, in cui l'utopia sionista assurge a unico garante della pace perpetua tra i popoli, le nazioni e le religioni. E, dunque, della precedente utopia planetaria.

La formazione dell'alleanza politica e commerciale tra Inghilterra e America, chiamata dall'autore confederazione anglo-sassone, è descritta nei primissimi capitoli del libro. Ci volle tempo e pazienza per raggiungerla, ma, come scrive l'autore, essa costituì una garanzia di pace per il mondo, anche se solo per un breve lasso di tempo. Infatti, l'animosità verso tale alleanza da parte delle altre nazioni portò a nuovi scontri, incitati da Germania e Russia, a

cui si aggregarono poi Francia e Italia. Nuovi accordi di pace furono raggiunti, ma anche questa tregua risultò di breve durata: «sembrava che il mondo avesse avuto il tempo di respirare per curare malattie che stavano diventando sempre più gravi»¹⁸⁸. Era difficile, scrive Mendes, fare una diagnosi, ognuno aveva la sua opinione. Tuttavia, qualunque fosse la vera causa dei mali che affliggevano il mondo, a nessuno fu dato il tempo sufficiente per rifletterci, in quanto esso «fu improvvisamente chiamato a considerare il terribile episodio della storia dei popoli della terra che doveva essere per sempre conosciuto come: l'inizio di fine»¹⁸⁹. Solo una volta verificatisi gli eventi che diedero inizio a una vera e propria guerra mondiale tra le nazioni cristiane, guidate dalla confederazione anglo-sassone, e il mondo islamico – un conflitto che assunse i caratteri di una guerra santa –, solo allora un nuovo equilibrio si poté istituire.

Prima però del precipitare degli eventi verso il conflitto mondiale, fu indetta una conferenza a Berlino. Come altri autori esaminati, anche per Mendes la questione orientale, sollevatasi con il congresso di Berlino (1878) e il relativo indebolimento dell'Impero ottomano, aprì le porte alla questione sul possesso della Palestina e dei luoghi santi, determinando la fioritura della pubblicistica ebraica su tale tema. Mendes inserì la questione nel suo romanzo, affrontandola per la prima volta nel quinto capitolo. A seguito della decisione del congresso berlinese, scrive l'autore, l'impero turco venne dichiarato finito e i suoi possedimenti vennero spartiti tra le altre nazioni, similmente a come avvenne per la Polonia. La Turchia conservò tuttavia alcuni territori, incluse le città di Salonicco e Costantinopoli, e divenne uno stato neutrale, garantito dalle altre potenze internazionali. «Alla Russia furono ceduti i pendii settentrionali del Tauro. Le terre meridionali fino al confine con l'antica Palestina furono divisi tra Francia e Austria. Alla Germania fu assegnato il bacino dell'Eufrate. L'Inghilterra si assicurò Egitto, Arabia e Cirenaica. All'Italia fu data Tripoli»¹⁹⁰. E così via.

Ma tutti gli interessi erano concentrati sulla Palestina: quale potenza avrebbe detenuto il possesso dei luoghi santi? Dopo numerose trattative, la decisione venne presa: la Palestina sarebbe stata suddivisa in dodici regioni «secondo la ripartizione tribale dei giorni antichi» e sarebbero state amministrare da dodici potenze internazionali. Soltanto «la terra intorno a Gerusalemme, di nove miglia quadrate» doveva rimanere terreno neutrale¹⁹¹. Notiamo qui un

188 Ivi, p. 64.

189 Ivi, p. 65.

190 Ivi, pp. 71-2.

191 Ivi, p. 72.

tema già apparso in Osterberg: la ripartizione della Palestina in dodici regioni secondo il modello delle dodici tribù di Israele. Tale tema verrà poi superato nel corso della narrazione con la fondazione dello stato ebraico, dove non compare più questa suddivisione del territorio palestinese, in quanto tutta la Palestina finirà sotto il controllo ebraico. Siamo però ancora a una fase intermedia, in cui Mendes elabora le possibili soluzioni di compromesso, che tuttavia non risparmiarono il mondo da nuovi conflitti.

Riguardo alla descrizione della guerra, Mendes insiste in modo piuttosto marcato sugli orrori e sui danni sociali causati dai conflitti tra nazioni, sottolineando l'apporto dannoso delle nuove invenzioni militari, come armi a ripetizione, pistole automatiche, fucili, sottomarini, palloni aerostatici. In chiusura del quinto capitolo, troviamo ad esempio una descrizione piuttosto raccapricciante delle conseguenze della guerra:

Campi tinti con la carneficina dai Balcani fino al Libano. Terre desertiche meridionali imbevute del sangue degli uomini del nord, e sulla morte di arabi e turchi uccelli rapaci ingrassare. Non tutte le trombe che annunciano la vittoria cristiana potranno soffocare i singhiozzi delle finestre e gli orfani nelle città e nei villaggi cristiani, e le miriadi di cuori, cristiani e mussulmani, dov'è caduta l'ombra nera. Lamenti per i morti, dalle tende dei beduini in cui si aspetta il ritorno del padrone che non tornerà, gemiti per i mariti e i figli, uccisi dai francesi, facevano da eco alle grida di lutto dalle case d'Europa. E il suono è stato catturato nel mondo occidentale, e nella vasta isola dove la croce del sud risplende. I cuori delle donne battono all'unisono, sia la loro pelle scura o chiara¹⁹².

A questo proposito va segnalata un'altra differenza tra il romanzo di Mendes e le utopie ebraico-tedesche, specialmente considerando il caso di Eisler, il quale descrive anch'egli una futura guerra europea. Attraverso tale descrizione lo scrittore slovacco voleva sottolineare innanzitutto i danni prodotti dell'antisemitismo, rimarcando le ingiustizie e le discriminazioni subite dagli ebrei e l'involuzione cui l'Europa andò incontro una volta fondato il regno di Giuda in Palestina. Anche in Eisler vi è l'idea sottesa e condivisa da Mendes che la presenza ebraica sia un elemento stabilizzatore e garante di pace, la cui assenza determina in ultima istanza la fine dell'Europa. Tuttavia, mentre per Eisler il problema non era rappresentato dalla guerra in sé, ma dall'antisemitismo e dalle discriminazioni contro uno specifico nemico, gli ebrei, per Mendes il problema da estirpare è il male in sé, simboleggiato dalla

192 Ivi, pp. 74-5.

guerra genericamente intesa, dai conflitti tra le nazioni e dalle discordie religiose. A differenza, dunque, dello scrittore slovacco, Mendes universalizza il problema, per cui l'ingiustizia subita dagli ebrei diventa solo una parte delle ingiustizie e dei mali che affliggono il mondo. Ciò conferma quella presa di distanza dalla questione antisemita, già incontrata nei precedenti scritti dell'autore.

Pertanto il tema centrale del romanzo non è più il superamento dell'antisemitismo, ma la ricerca di una soluzione ai mali che affliggono l'intera umanità. Per Mendes tale ricerca era legata alla posizione della religione nelle società contemporanee, come egli lascia intendere nell'ottavo capitolo. Seppur non in modo troppo esplicito, trattandosi di un'opera di finzione, Mendes non nasconde tuttavia di individuare un nesso di dipendenza causa-effetto tra l'indebolimento della religione e il malessere sociale del suo tempo, dimostrando così di proporre un'analisi sulla secolarizzazione molto simile a quella presente nell'utopia di Osterberg, per cui solo la religione avrebbe permesso di preservare l'uomo e le società dai mali da lui stesso prodotti. All'inizio dell'ottavo capitolo, Mendes riconosce senza problemi i meriti del progresso sociale e scientifico: «è vero che gli uomini stavano seriamente lavorando per purificare le epidemie sociali e per elevare i loro fratelli a un livello più alto, moralmente, mentalmente, fisicamente – in ogni direzione»¹⁹³. Tuttavia, tale progresso aveva ridotto sempre più la religione a pura convenzione, che conservava un'influenza spirituale solo su una ristretta minoranza. Per l'autore questo stato di minorità della religione era stato prodotto innanzitutto dal sistema educativo, il quale aveva sempre più privilegiato l'insegnamento di materie laiche a scapito di quelle religiose. Ciò aveva comportato trascuratezza e superficialità verso l'educazione del cuore, decisiva soprattutto per i giovani: «il risultato della mancanza di un'educazione del cuore nel sistema scolastico di vari paesi» produsse l'ateismo, il materialismo e il razionalismo in Germania, l'«irriverenza in Francia», il «discredito filiale e la tolleranza della corruzione politica in America» e così via¹⁹⁴.

Tuttavia, aggiunge Mendes, la perdita di centralità sociale della religione non era dovuta solo a una questione meramente educativa, ma riguardava l'intera società nel suo complesso. Si poteva così constatare che «i predicatori pregavano, i missionari venivano inviati all'estero per convertire i selvaggi, mentre le anime a casa necessitavano di assistenza – necessitavano di essere salvate»¹⁹⁵. Analogamente la gente si allontanava sempre più dalla fede e dai suoi insegnamenti volti al bene comune, per cui «le Bibbie erano stampate, ma non lette. Le classi

193 Ivi, p. 110.

194 Ivi, p. 106.

195 Ivi, p. 110.

lavoratrici nella loro attitudine verso i ricchi, e i ricchi nel loro atteggiamento verso i poveri, dimostravano poca umiltà, poca considerazione, e meno di tutto, poca consapevolezza del dovere»¹⁹⁶. La poca considerazione verso il proprio prossimo si rifletteva poi anche all'esterno nella trascuratezza delle abitazioni, nei caseggiati sporchi, in cui «i fiori della religione, della simpatia, dell'amore, dell'amicizia e della bellezza non crescevano, né fiorivano, poiché non erano stati mai piantati»¹⁹⁷. Tale era l'immagine poco edificante della società alla fine del diciannovesimo secolo, chiosa Mendes. Con ciò non si voleva certo ammettere la totale impotenza della religione in quest'epoca, ma semplicemente riconoscere che essa era stata subordinata all'interesse individuale, per cui «da alcuni non era notata, se non con un'alzata di spalle. Da altri essa era un argomento su cui scherzare»¹⁹⁸. Pertanto, la causa reale dei conflitti e dell'assenza di pace nel mondo per l'autore si ricollega chiaramente a questa perdita di centralità sociale della religione. Lo ammette poche righe dopo: «la religione era praticamente una così piccola forza che in tutti i paesi cristiani le istituzioni di leva e gli eserciti permanenti, navali e militari hanno smentito la pace e la buona volontà sulla terra!»¹⁹⁹.

Quindi, per salvaguardare l'ordine e ripristinare la pace tra le nazioni, sempre in guerra tra loro, bisognava ridare centralità alla dimensione religiosa. Questo è il pensiero del rabbino, che anima in sottotraccia l'intero romanzo e che viene apertamente dichiarato nella parte centrale del libro, dove nel tredicesimo capitolo la «felice proposta», avanzata da un uomo di chiesa, mirava a salvaguardare il bene e la pace dell'intera umanità attraverso l'attribuzione di un maggior potere sociale alle istituzioni religiose. La proposta dell'anonimo chierico era quella di riunire un consiglio di saggi provenienti dalle varie confessioni religiose, cattolica, protestante, greco-ortodossa, ebraica. Il consiglio, una volta formatosi, avrebbe dovuto a sua volta «selezionare un corpo di settanta uomini, religiosi o laici, nominando coscienziosamente solo coloro che si riteneva avessero potuto affrontare al meglio i numerosi e terribili problemi»²⁰⁰. Questa proposta venne subito accolta ed eseguita alla lettera. Si riunì così una commissione e, terminati i lavori, si procedette alla lettura ufficiale del documento redatto e chiamato: «la soluzione dei mali». Tramite tale risoluzione, scrive Mendes nel capitolo successivo, «i governi attoniti furono rovesciati in molti paesi, e

196 *Ibid.*

197 *Ibid.*

198 *Ibid.*

199 *Ivi*, p. 111.

200 *Ivi*, p. 194.

le repubbliche furono stabilite ovunque il governo non fosse ancora una repubblica»²⁰¹. Questa soluzione dei mali prefigura una sorta di società ideale planetaria, in cui i precetti di giustizia, pace e fratellanza dovevano essere abbracciati da tutti gli stati. Mendes considera i diversi aspetti che regolano le società, come le relazioni internazionali, la giustizia, l'educazione, il mondo del lavoro e dell'impresa, gli affitti, la stampa etc., dedicando a ciascuno un paragrafo esplicativo, il cui insieme dona un quadro abbastanza preciso del modello di società, piuttosto conservativa, prefigurata dall'autore.

Per quel che concerne le relazioni internazionali, le questioni politiche andavano dibattute e risolte grazie alla mediazione di un tribunale arbitrato internazionale – un'idea ricorrente negli scritti del rabbino – composto da tre anziani giudici della corte suprema di ciascuna nazione e da tre anziani membri del clero di ciascun paese. In tal modo, «la leva e il servizio militare furono così rese non più necessarie»²⁰², dal momento che i conflitti si risolvevano civilmente in tribunale e non sui campi di battaglia. Si pose, inoltre, fine al colonialismo, favorendo lo sviluppo e l'autonomia delle colonie, fino al momento in cui si sarebbero potute costituire in qualità di repubbliche indipendenti. Per quel che concerne la libertà sociale e politica, definita qui franchigia, essa non si acquista per nascita o per ricchezza, ma secondo l'istruzione ricevuta. Analogamente all'utopia di Bahar, anche Mendes conferisce allo studio e all'educazione un posto di primissimo piano, al punto da far dipendere i diritti civili e politici dalla formazione dell'individuo, secondo un retaggio dell'emancipazione ebraica. In tal modo, dunque, nessuno poteva «essere naturalizzato senza aver passato un esame di storia generale e politica, e specialmente del paese di adozione»²⁰³. Stesso valeva per il diritto di voto, non si poteva votare senza «un certificato della scuola esaminatrice del proprio paese di nascita, in accordo con le regole stabilite dalla sezione nona del comitato ecclesiastico»²⁰⁴. Riguardo al diritto di voto, Mendes dedica una sezione a parte, relativa al voto femminile. Secondo la nuova legislazione introdotta, le donne perdevano il diritto di voto una volta sposate, dal momento che la donna sposata doveva diventare «la regina della casa», alla cui dimora andavano rivolte tutte le sue attenzioni²⁰⁵. Questo aspetto, come altri, denotano una forte prossimità tra il pensiero di Osterberg e quello del rabbino, per una comune visione politica conservatrice, oltre che per le medesime preoccupazioni religiose. Tuttavia, era prevista la possibilità per le donne di riacquistare il

201 Ivi, p. 209.

202 Ivi, p. 210.

203 Ivi, pp. 210-1.

204 Ivi, p. 211.

205 Ivi, pp. 219-20.

proprio diritto di voto, in caso di vedovanza, se la donna fosse stata senza figli o al momento in cui il figlio più giovane avesse raggiunto i vent'anni di età.

Come già emerso in altri passaggi del libro, Mendes non vede di buon occhio la libera impresa e l'accentramento della ricchezza nella mani di pochi, motivo per cui la sua soluzione dei mali prevedeva un Welfare State fortemente centralizzato, in cui lo stato deteneva il pieno controllo e possesso dei territori e della proprietà: «il governo, in quanto rappresentante del popolo, detiene un diritto supremo, ed è in pratica l'unico proprietario»²⁰⁶ della terra. Pertanto, la proprietà privata era stata abolita e i singoli proprietari erano stati obbligati a cedere le loro proprietà al governo cittadino. Tale forma di espropriazione della terra e delle abitazioni andava chiaramente a vantaggio delle classi lavoratrici, le quali potevano così vivere, pagando affitti ragionevoli vicino ai luoghi di lavoro: «una parte proporzionata di ciascuna città è riservata alle dimore degli artigiani con affitti economici corrispondenti»²⁰⁷. A una migliore soluzione abitativa per i lavoratori corrispondeva anche un miglioramento delle abitazioni, per cui i caseggiati sovraffollati e sporchi, citati in una delle precedenti grigie descrizioni, vennero sostituiti da unità abitative più piccole, destinate a una o due famiglie al massimo²⁰⁸. Oltre alla proprietà della terra e delle abitazioni cittadine, lo stato era proprietario anche del sistema di trasporti pubblici, delle ferrovie e delle linee di transito: «alcuni treni e auto sono gratuiti, sera e mattina, e gli uffici municipali sono tenuti a fornirne in numero sufficiente. Ciò permette ai lavoratori di vivere vicino alla città in cui lavorano»²⁰⁹. Queste norme, a vantaggio delle classi lavoratrici, non devono essere fraintese per malcelate simpatie socialiste del rabbino. Trattasi invece di espedienti funzionali a ridurre, sino ad eliminare, il conflitto tra capitale e lavoro, che affliggeva in quegli anni la società statunitense. Ciò emerge chiaramente dalla specifica sezione chiamata non a caso «capitale e lavoro», in cui vengono trattate le questioni relative alla partecipazione dei lavoratori ai profitti dell'impresa «in accordo con la loro durata del servizio e dei salari guadagnati» e le questioni relative agli scioperi, che vengono regolamentati. Secondo la nuova regolamentazione introdotta, «chiunque scioperi in modo non giustificato» perdeva per sempre il diritto di partecipazione agli utili aziendali²¹⁰. Inoltre,

206 Ivi, p. 211.

207 Ivi, pp. 211-2.

208 «Non più di una famiglia, o due o più fino a un massimo di sette persone, possono vivere in una casa. I caseggiati sono aboliti – questi erano enormi case in cui vivevano ammassate trenta e anche quaranta famiglie. Essi furono tutti abbattuti o modificati in appartamenti non comunicanti, autorizzati per gli occupanti in rapporto alle camere» (ivi, p. 212).

209 Ivi, p. 212.

210 Ivi, p. 220.

le questioni salariali e gli orari lavorativi erano normati dallo stato, per cui «nessuna interferenza sui tassi del salario o sulle ore lavorative» doveva essere permessa «senza il consenso del tribunale arbitrato»²¹¹. In poche parole, lo stato gestiva tutto: decideva il numero di ore lavorative e gli straordinari concessi, forniva l'acqua pubblica gratuitamente ed era l'unico proprietario di assicurazioni, poste, telegrafi, fornitura dell'energia elettrica, in modo da rendere impraticabile e illegale qualsivoglia forma di monopolio commerciale²¹².

Questa utopia planetaria di Mendes prevedeva l'istituzione di un organo di controllo, chiamato Consiglio dei pastori e formato da religiosi di ogni parrocchia o distretto di città o villaggio. Costoro con l'aiuto dei loro assistenti avevano il compito di formare un comitato che visitava le scuole e supervisionava «gli uffici per l'impiego pubblici e di tutte le istituzioni caritatevoli»²¹³. Il presidente o il capo del consiglio dei pastori, scelto annualmente tra di essi, svolgeva diversi compiti: appoggiava «dopo le dovute indagini sul carattere, qualsiasi candidato per una carica comunale superiore a quella del poliziotto», firmava i certificati dei ragazzi che avevano superato le migliori scuole superiori e attestava «i rapporti delle scuole principali in merito alla posizione di ciascun allievo»²¹⁴. Inoltre, nel caso di una disputa sindacale o di uno sciopero, il presidente doveva «presiedere all'incontro o al tribunale arbitrato». Lungi dall'essere un'istituzione marginale, il Consiglio dei pastori svolgeva delle funzioni centrali, specialmente in ambito educativo, dove l'educazione secolare era garantita e gestita dalle municipalità sotto la supervisione del loro consiglio. Oltre però all'istruzione laica, impartita dalle «scuole di moralità», accanto a ogni chiesa vi erano le scuole per l'istruzione religiosa. Si poteva così scegliere tra istruzione secolare o religiosa, che era obbligatoria dai sette ai venti anni. Senza un certificato rilasciato dal Consiglio che attestasse la frequenza e la partecipazione a una di queste scuole, si perdevano i diritti civili e sociali. Pertanto, la supervisione da parte del Consiglio dei pastori e il suo controllo sull'educazione, da cui dipendeva l'acquisizione dei diritti civili e dei benefici sociali, conferivano di fatto un potere decisivo a tale organo e dunque alle istituzioni religiose.

Accanto al Consiglio dei pastori, esisteva un «comitato di pubblica moralità» composto dal sindaco, dal Consiglio dei pastori, dai giudici e dagli ex-giudici del quartiere e dalla grande giuria dell'anno. Siffatto comitato supervisionava la stampa e i luoghi pubblici di

211 *Ibid.*

212 *Ivi*, p. 213.

213 *Ivi*, p. 214.

214 *Ibid.*

intrattenimento, come ad esempio i teatri, i quali dovevano ottenere una speciale licenza da parte di suddetto comitato. Per quanto riguardava la stampa, anch'essa doveva sottostare al controllo preventivo del comitato: «se il tono generale, o alcuni aspetti di un quotidiano» venivano ritenuti «impropri dai due terzi dei voti del Consiglio dei pastori», il giornale doveva essere diffidato. Qualora esso avesse continuato a utilizzare dei toni inopportuni e offensivi, in tal caso i suoi editori rischiavano una pena detentiva, una multa e la privazione dei diritti politici per sette anni²¹⁵.

La soluzione dei mali così formulata venne ben recepita dalla gente di tutti i paesi, scrive Mendes. Inizialmente vi furono alcuni sentimenti di disapprovazione, ma alla fine tutti concordarono sulla bontà dei suoi provvedimenti e si dimostrarono soddisfatti del modello sociale proposto, grazie al quale la felicità condivisa crebbe e si diffuse, trovando espressione in numerosi ringraziamenti per il lavoro svolto. Si giunse persino, scrive Mendes, a proclamare un giorno del ringraziamento internazionale, da tutti rigorosamente osservato: «ciascuno, ciascuna società, ciascuna legislatura impostò subito i passaggi necessari per mettere in vigore la soluzione dei mali»²¹⁶.

La descrizione del modello ideale sociale qui tratteggiata da Mendes con la sua «soluzione dei mali» non riguarda affatto la questione specifica ebraica. Non siamo dunque ancora in presenza dell'utopia sionista. Tale dato è alquanto interessante e va spiegato, dal momento che si configura all'interno del romanzo di Mendes una prima visione utopica, non sionista, ma in un certo senso ecumenica. La soluzione dei mali, ideata dall'autore, prospetta infatti, come l'abbiamo definita, una sorta di utopia planetaria, di chiaro stampo universalistico, dove non troviamo più un'isola, o uno stato ad essere eretti a modello ideale di società. Qui è l'intero globo terrestre, ciascuna nazione e ciascun individuo ad abbracciare la soluzione proposta, l'unica opzione, a detta di Mendes, in grado di abolire per sempre tutte le guerre e i conflitti tra stati, l'unica capace di ridare centralità alla dimensione religiosa e al ruolo degli uomini di fede nelle moderne società industrializzate. Eppure, anche questa soluzione, che occupa una posizione centrale nel romanzo, non sarà sufficiente. Nei capitoli successivi la dimensione universale dell'utopia planetaria qui descritta da Mendes si dimostrerà piuttosto fragile, sempre a causa delle ambizioni umane e delle animosità tra le nazioni e tra le rispettive confessioni religiose. È a questo punto che il rabbino introduce la sua utopia sionista, la cui fondazione di uno stato ebraico fornisce quell'elemento di stabilità

215 Ivi, p. 224.

216 Ivi, p. 229.

e di sicurezza, affinché l'ordine mondiale e la pace siano mantenuti per sempre. La presenza di una duplice visione utopica – una universale, l'altra particolare – acquista così un significato ben preciso all'interno dell'intero romanzo: affinché l'utopia planetaria di una felicità universale possa essere raggiunta in ogni angolo del mondo, la questione orientale doveva essere risolta una volta per tutte, tramite un'altra utopia, quella sionista. Così la dimensione universale della pace perpetua nel mondo e la dimensione particolare della causa sionista potevano trovare una sintesi ideale.

2.3. 2 L'UTOPIA SIONISTA COME GARANTE DELL'UTOPIA PLANETARIA E DELLA PACE PERPETUA

Una volta stabilita e adottata la soluzione dei mali come modello sociale per tutte le nazioni, permaneva tuttavia ancora il solito problema: chi avrebbe dovuto detenere il possesso dei luoghi santi della Palestina? Tale questione produsse ritardi nell'entrata in vigore della nuova legislazione e fece nuovamente precipitare gli eventi, riaccendendo i conflitti, sia politici che religiosi. Per risolvere la contesa sui luoghi santi venne convocato un incontro, in cui a ciascun capo religioso di ciascuna confessione (cattolica, protestante, greco-ortodossa, e mussulmana) venne data la possibilità di esporre le proprie argomentazioni. Alla fine intervenne anche un esponente dei cosiddetti «liberi pensatori», ma il suo ateismo fu talmente eccessivo che il malcapitato venne cacciato dall'assemblea per ordine del presidente stesso: «tu non hai posto qui. Quando dimostrerai di risolvere i problemi dell'umanità senza Dio, allora potrai essere ascoltato»²¹⁷. A questo punto, chiese la parola un anziano rabbino.

A partire da questi ultimi due capitoli la narrazione di Mendes cambia di segno. Dalle descrizioni distopiche e fortemente negative dei primi capitoli si giunge progressivamente alla reale meta cui l'autore mirava: la giustificazione del diritto degli ebrei a detenere il possesso della Palestina (ventitreesimo capitolo) e la fondazione dello stato ebraico (ventiquattresimo capitolo). La figura dell'anziano rabbino svolge dunque il compito di fare da portavoce del diritto degli ebrei al possesso della terra palestinese, parlando in tale sede «a nome della nazione ebraica»²¹⁸. Fin da subito Mendes esplicita l'argomentazione forte del rabbino, che verrà ribadita anche alla fine del suo appello: «'A te ho dato la terra di Canaan' così parlò Dio a Israele – Dio l'unico che può dare la terra che desidera. Essa mi è stata data per l'eternità. Volete forse annullare il dono di Dio che voi adorate?»²¹⁹. A differenza di Osterberg,

217 Ivi, p. 328.

218 Ivi, p. 331.

219 *Ibid.*

che trattò la questione dell'elezione e della cosiddetta terra promessa, cercando di laicizzarne i concetti, Mendes fonda senza troppi problemi il diritto ebraico di possesso della Palestina sull'elezione del popolo ebraico, a cui Dio destinò quella terra.

Il rabbino prosegue poi, ricordando il ruolo di protesta svolto da sempre dagli ebrei, contro tutti i tipi di superstizione, contro tutti i vizi. Durante il tempo dell'esilio, errando ovunque, dal Nilo all'Eufrate, dalle isole greche a Roma «fu la forza silenziosa dell'ebreo a lavorare per preparare l'umanità per le migliori cose»²²⁰. Egli riconosce il merito alla chiesa cristiana di aver sconfitto il mondo pagano, tuttavia ricorda le origini ebraiche del cristianesimo: «chi furono i primi apostoli? Ebrei. Chi fu il fondatore della fede? Un ebreo. Cosa c'era nel suo insegnamento? Che nemmeno un briciolo o poco della legge ebraica fosse cambiato»²²¹. Stesso discorso per il mondo mussulmano, il quale nel corso del Medioevo aveva trasmesso molti insegnamenti al mondo cristiano. Ma anche in questo caso, la mediazione ebraica era stata decisiva: «il mussulmano insegnò al cristiano in queste università, da Salerno a Granada in quel cosiddetto oscuro medioevo. Ma chi educò il mussulmano? L'ebreo! L'ebreo! Vero, il mussulmano portò la filosofia greca e la poesia all'attenzione cristiana. Ma chi diede gli scritti greci al mussulmano? L'ebreo, l'ebreo!»²²².

Dopo la lunga descrizione dei mali sofferti dagli ebrei nel passato e del loro contributo al progresso dell'umanità e delle altre religioni, il rabbino parla dell'eternità della sua nazione e dell'eternità della promessa di Dio, in virtù della quale egli richiedeva la Palestina per gli ebrei: «dateci la nostra casa nazionale che Dio diede al fondatore della nostra nazione»²²³. Per proseguire poi sempre sullo stesso tono:

O fratelli, Colui che esercita il potere, invisibile, ma invincibile, ha scelto Suo figlio, il Suo primogenito, Israele, per salvare il mondo. [...] L'ebreo è l'umile strumento di quel potere, invisibile, ma invincibile, eppure non lo capite, non lo conoscete, non potete dire come agisca la sua volontà, né può lui stesso²²⁴.

Attraverso l'appello dell'anziano rabbino, Mendes può così giungere finalmente alla sua utopia sionista. In virtù del patto tra Dio e il popolo ebraico, la Palestina rappresenta la Terra Promessa agli ebrei da Dio stesso, pertanto le altre nazioni e le altre religioni avrebbero

220 Ivi, p. 336.

221 Ivi, p. 342.

222 Ivi, p. 341-2.

223 Ivi, p. 347.

224 Ivi, pp. 351-2.

dovuto obbedire e fare altrettanto. Scrive dunque Mendes con un certo sarcasmo: «Dio ci diede la terra, a chi altro vorreste darla voi?»²²⁵. In questo modo l'utopia sionista di Mendes può fare la sua comparsa, configurandosi come garante dell'ordinamento sociale pacifico di tutto il mondo, cioè dell'altra utopia planetaria descritta dal rabbino con «la soluzione dei mali».

Come evidenzia Justin Nordstrom, Mendes lascia trapelare le sue simpatie sioniste, soltanto alla fine del suo romanzo²²⁶. La visione politico-religiosa di Mendes è racchiusa infatti nell'ultimo capitolo del romanzo, in cui si descrive l'accoglienza unanime dell'appello del rabbino, concedendo dunque la Palestina agli ebrei. Ma, anziché adottare la precedente soluzione che prevedeva la creazione di uno stato neutrale sotto la tutela ebraica, il consiglio decise di appoggiare e promuovere la fondazione di uno stato ebraico in Palestina «nel desiderio di render giustizia agli ebrei»²²⁷. Così, quasi in risposta a un senso di colpa verso le sofferenze patite dagli ebrei nel corso dei secoli di diaspora e verso le più recenti discriminazioni antisemite si avvallarono le pretese sioniste sulla Palestina, a scapito delle altre argomentazioni, ritenute più deboli. In fin dei conti, aggiunge l'autore, accanto ai mussulmani, gli ebrei «erano molto più numerosi in Palestina rispetto ai cattolici, ai protestanti e ai greco-ortodossi insieme. Ed essi erano per educazione, moralità, amore della pace, capacità di autogovernarsi, abilità industriale e commerciale pienamente qualificati per amministrare qualsiasi stato»²²⁸.

La decisione venne presa e ratificata da un ulteriore incontro diplomatico internazionale a Parigi. Dopo di ché, nell'arco di poco tempo, le società ebraiche, come l'*Alliance israélite universelle*, la società anglo-ebraica, i sionisti, il consiglio americano per gli affari stranieri organizzarono un loro incontro a Londra, per istituire un governo ebraico provvisorio con a capo il presidente della Società anglo-ebraica²²⁹. Nel frattempo, anche un consiglio dei capi rabbini venne convocato ad Amsterdam «per regolare le questioni religiose e per promuovere con la loro influenza le decisioni governative»²³⁰. Come segnala Nordstrom, «per Mendes, i mandati religiosi e le istituzioni (come il Sinedrio) sono essenziali per una duratura prosperità»²³¹. Motivo per cui la componente religiosa ebraica va tenuta in

225 Ivi, p. 353.

226 J. NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Mendes, and American Judaism in the 1890s*, «Utopian Studies», n. 20 (2009), p. 283.

227 MENDES, *Looking Ahead*, p. 360.

228 Ivi, p. 361.

229 Ivi, pp. 361-2.

230 Ivi, p. 363.

231 NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Mendes, and American Judaism in the 1890s*,

considerazione nella formazione del nuovo governo e della nuova società ebraica. Per ottenere l'appoggio degli ebrei ortodossi, venne fatta la seguente dichiarazione alquanto significativa: il Messia sarebbe apparso prima della fondazione dello stato ebraico²³². Con buona probabilità l'autore si riferisce qui agli ebrei di fede ortodossa provenienti dall'Europa orientale e sembra lasciar intendere che tale mossa sia semplicemente politica, atta appunto ad ottenere il benessere di una parte considerevole del mondo ebraico in diaspora. Tuttavia, pur prendendo le distanze dall'ortodossia ebraica orientale, Mendes dedica poi troppo spazio e attenzione alla descrizione dell'identificazione del nuovo Messia, appartenente alla discendenza davidica, da destare quanto meno il sospetto che non si trattasse di una mossa puramente strumentale. Analogamente a Osterberg, anche Mendes finisce per individuare il futuro presidente del nuovo stato ebraico e l'iniziatore della sua utopia sionista in un nuovo messia della stirpe di David²³³. Per stabilire la genealogia della discendenza davidica, Mendes escogita l'espedito narrativo di un antico rotolo, segretamente conservato dai rabbini pisani in una cripta e su cui nel corso dei secoli vennero trascritti i vari discendenti delle due uniche famiglie della casa di David, gli Abarbanel e i Frankel. Casualità o destino volle che il pronipote della prima unione tra questi due ceppi familiari fosse proprio il presidente dell'Associazione anglo-ebraica, che così venne nominato presidente dello stato ebraico.

Come nell'utopia sionista del francese Bahar, anche qui ci troviamo di fronte a uno stato teocratico, in cui la componente religiosa ha una forte influenza decisionale e politica nelle vicende governative e amministrative del paese e nella vita sociale. Secondo Nordstrom, «l'utopia di Mendes prescrive una rigida teocrazia che regola ogni aspetto della vita pubblica»²³⁴. A dire il vero, come nelle utopie di Osterberg e Bahar, Mendes non descrive propriamente uno stato teocratico su modello antico, ma mescola piuttosto elementi innovativi e moderni con il ripristino di istituzioni antiche, come quella del Sinedrio, in modo che lo stato ebraico risulti amministrato tanto da un governo politico temporale, quanto da uno spirituale. In questo modo, il cosiddetto governo teocratico di Mendes rappresenta una forma di «teocrazia spuria», in quanto scende a compromessi con il proprio tempo, con il progresso tecnologico e scientifico, cercando di trovare un possibile equilibrio tra ideologia del progresso e tradizione religiosa.

p. 283.

232 MENDES, *Looking Ahead*, p. 364.

233 Ciò è notato anche da Nordstrom. Vedi: NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Mendes, and American Judaism in the 1890s*, p. 288.

234 *Ibid.*

Gli sforzi del nascente governo politico ebraico andarono così nella direzione di costruire un paese moderno, in grado di fronteggiare tutte le necessità pratiche dei propri nuovi abitanti. Nonostante i tentativi di ridurre nel primo periodo le ondate migratorie in Palestina, il governo si dimostrò ben preparato a gestire gli sbarchi: «i nuovi venuti vennero accolti e alloggiati, e poi suddivisi in meccanici e agricoltori. Coloro che non erano né l'uno, né l'altro, vale a dire, i commercianti, dovevano fare una scelta»²³⁵. Il nuovo stato ebraico si preoccupò anche per coloro che decisero di rimanere nei loro paesi di adozione: fu infatti ordinato a loro «di considerarsi cittadini del paese di loro residenza; di rendere temporale obbedienza ai loro paesi e solo un'obbedienza spirituale alla Palestina»²³⁶. Venne inoltre ricordato loro che «era parte del destino ebraico essere dispersi tra tutti i popoli», soltanto così «la nazione ebraica avrebbe potuto con il suo personale esempio insegnare agli uomini gli alti ideali di condotta»²³⁷. Notiamo che diversamente dalla successiva vulgata sionista, secondo cui si iniziò a negare la diaspora, considerando tale periodo un momento triste e oscuro della storia ebraica da superare, qui Mendes dimostra di ragionare da rabbino, più che da sionista, ricordando il significato religioso che la diaspora aveva assunto nella religione ebraica tramite l'implicito richiamo alla “missione di Israele” nel mondo.

Sempre in funzione di connotare gli sforzi svolti dal nuovo governo per far rinascere il paese e renderlo moderno e tecnologicamente avanzato, Mendes narra delle numerose opere edili, stradali, ferroviarie e portuali fatte dal nuovo governo. Vennero infatti realizzate nuove strade, ricostruite le case, creati nuovi corsi d'acqua e i villaggi si ingrandirono fino a divenire delle metropoli, tali da fare concorrenza a città come Chicago e San Francisco. Accanto alla crescita urbana, vi fu quella industriale e ferroviaria: «immensi bacini carboniferi furono costruiti verso l'Eufrate, bacini petroliferi nel sud, metalliferi nelle colline della Midia. Le ferrovie, come per magia, si ramificavano da Gerusalemme, Damasco e Libano e si incontravano con il sistema ferroviario di altre terre»²³⁸. Inoltre, il paese divenne un'importante snodo commerciale, per cui prodotti dalla Siberia, come le porcellane, e quelli dall'Arabia e dall'Egitto, come spezie e legname, giungevano in Palestina: «le ferrovie egiziane scaricavano tutta la ricchezza dell'Africa centrale in Palestina, ora riconosciuta come il futuro emporio del mondo»²³⁹. Dal nord provenivano i prodotti dell'Europa occidentale, mentre il commercio marittimo cresceva di mese in mese, sviluppando le città

235 MENDES, *Looking Ahead*, p. 372.

236 Ivi, p. 373.

237 *Ibid.*

238 Ivi, p. 374.

239 *Ibid.*

portuali sul Mar Rosso, come Eilat o Ezion-Geber²⁴⁰ e sul Mediterraneo come Sidone, Tiro e Giaffa, dove venne edificato un enorme porto, grazie all'ingegneria francese e americana²⁴¹.

Mendes dunque dedica un certo spazio alla descrizione dell'edificazione di un moderno stato ebraico, per nulla diverso dalle altre nazioni. Tuttavia, accanto al governo temporale, l'autore prevede la presenza di un «governo spirituale», organizzato dai ministri nell'assemblea del sinedrio. Mendes non descrive questo governo spirituale, paragonandolo al precedente Consiglio dei pastori, il cui organo svolgeva la funzione di controllo morale ed educativo sull'intera società. Vi è un'altra questione che interessa all'autore e che riguarda la gestione delle innovazioni dottrinali in ambito religioso. Secondo quanto stabilito dal governo spirituale, ubicato a Gerusalemme, «i capi spirituali ebraici di ogni comunità all'estero dovevano assumere la guida». Il loro compito era quello di «incontrarsi annualmente e trasmettersi qualsiasi innovazione nella dottrina rituale» o nelle pratiche religiose. Tali opere di riforma dovevano così essere sottoposte al vaglio del Sinedrio, senza il cui consenso nessuna innovazione poteva essere adottata. «Qualsiasi rinnovamento non contrario alla Bibbia era lecito», prosegue l'autore, recuperando un pensiero già espresso altrove in opposizione all'ebraismo riformato. Come nota anche Nordstrom, Mendes dimostrò qui di sfruttare l'utopia sionista come antidoto alla Piattaforma di Pittsburg (1885) e in generale alle innovazioni considerate eccessive, introdotte dall'ebraismo riformato americano: «la visione utopica del rabbino servì per affrontare le insidie concrete e pratiche che chiamavano in causa la sua posizione e la sua comprensione della fede ebraica»²⁴². In tal senso, nell'ottica conservatrice del rabbino, la prosperità di Sion, la rinascita della nazione ebraica in quanto stato, così come auspicato dal sionismo, determinò un rafforzarsi della dimensione religiosa, messa in crisi dai processi di secolarizzazione in atto e da un eccessivo adattamento della tradizione allo spirito del tempo.

Le comunità ebraiche in tutte le parti del mondo prosperarono, e gli eventi di oggi stimolarono il religioso fervore a tal punto che molti riorganizzarono la loro vita e le case e vissero la vera vita ebraica, osservando lo Shabbat, rivitalizzando lo studio dell'ebraico e l'uso dell'ebraico nella liturgia, non più desiderosi di vivere come i cristiani. Molti cristiani adottarono il sabato-Sabbath, anziché la domenica, dichiarando che il primo è logico e

240 Ezion-geber, l'attuale Tall al-Khalifah, era il porto di mare di Salomone e degli ultimi re di Giuda, situato all'estremità settentrionale del golfo di Aqaba in quello che è oggi il governatorato di Ma'ān, in Giordania

241 MENDES, *Looking Ahead*, p. 375.

242 NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Mendes, and American Judaism in the 1890s*, p. 287.

corretto perché, dicevano, “Cristo lo osservava”²⁴³.

Come avevamo notato già in Bahar, anche nel caso di Mendes possiamo osservare che il rabbino si sia avvalso dell'utopia sionista, al fine di promuovere il proprio pensiero, portando avanti la propria lotta contro l'ebraismo riformato e contro le sue eccessive innovazioni apportate all'edificio religioso ebraico, come ad esempio il caso qui ricordato del *Sunday-shabbat*. Nella sua utopia, adesso, erano i cristiani a voler cambiare le loro pratiche religiose, adeguandosi a quelle ebraiche, come la celebrazione dello Shabbat al sabato.

In chiusura dal romanzo Mendes accenna al pericolo di nuovi conflitti, accennando al «folle tentativo della Russia di invadere la Palestina» e alle «voci di una nuova guerra tra Russia e Francia»²⁴⁴. Lo scoppio di nuovi conflitti sarebbe stato devastante, sostiene l'autore, dal momento che la scienza aveva ideato nuove macchine da guerra, come pistole elettriche a lungo raggio, palloni aerostatici militari e sottomarini armati di cannoni elettrici e con mirini brevettati per prendere automaticamente la mira. Con tutte queste nuove invenzioni militari la guerra, scrive Mendes, sarebbe degenerata in un annichilimento totale. Fortunatamente, questi nuovi conflitti vennero evitati e risolti sul nascere grazie all'azione congiunta delle grandi potenze mondiali. Qui l'autore cita la figura di William E. Gladstone, decisiva nell'utopia di Osterberg. In questo frangente, però, si tratta del pronipote del grande statista inglese, il quale suggerì di eleggere il governo palestinese quale organo arbitrale per la risoluzione non violenta dei conflitti. Il suggerimento venne accettato da tutti e diventò legge, per cui la Palestina divenne «il tavolo dell'arbitrato per il mondo» e da quel momento in poi le contese tra stati dovettero passare tutte per tale tribunale, il cui operato rese inutili gli eserciti e la leva militare²⁴⁵. In questo modo, attraverso tali tappe, l'umanità poté risvegliarsi come da un lungo sogno di lacrime e sangue. La missione di Israele si era definitivamente compiuta. Tramite l'edificazione di Sion si erano portate nel mondo la pace, la fratellanza e la felicità universali. Con questo felice epilogo Mendes chiudeva il romanzo.

243 MENDES, *Looking Ahead*, p. 378.

244 *Ibid.*

245 Ricordiamo che l'idea di istituire un tribunale internazionale per la risoluzione dei conflitti, già da tempo sostenuta dal rabbino in altri suoi precedenti scritti, stava trovando proprio in quegli anni una sua prima istituzionalizzazione tramite la prima conferenza di pace (1899), in cui si posero le basi per la definizione del moderno diritto bellico e per la costituzione della Corte Permanente di Arbitrato. In occasione della seconda conferenza di pace, tenutasi all'Aia (1907), Mendes scrisse un breve articolo, in cui ribadì le sue posizioni sulla composizione dei membri della Corte: «essa deve essere composta dai giuristi di tutte le nazioni [...], ma la forza dominante o predominante tra questi giuristi dovrebbe essere esercitata da una sola nazione, che non ha, né può avere, alcun interesse politico, né alleanza, né colonie, protettorati o altre zone. Questa nazione è la nazione ebraica» (H.P. MENDES, *The Hague Conference and Palestine*, «The North American Review», Settembre (1906), pp. 373).

Segnaliamo che tra le carte del rabbino, conservate presso gli *American Jewish Archives*, abbiamo rinvenuto un probabile capitolo finale del romanzo, poi evidentemente escluso dalla pubblicazione e intitolato «Sogni e realtà». In esso si narrano i sogni degli esponenti delle diverse confessioni religiose che avevano sperato di ottenere in gestione la Palestina. Si descrive il sogno del cattolico, quello del protestante, quello del greco-ortodosso, quello del mussulmano e pure quello del libero pensatore. Ma al loro risveglio tutte le loro fantasie si rivelano soltanto dei sogni. Solo per l'ebreo il suo risveglio è diverso, poiché destatosi dal sogno, tutto ciò che aveva sognato era divenuto realtà: «la Palestina era stata concessa all'ebreo!»²⁴⁶.

2.4 TRA RELIGIONE E POLITICA: IL SIONISMO SPIRITUALE DI MENDES

Dall'esame del romanzo di Mendes emerge piuttosto chiaramente la sua visione sionista e il suo sforzo narrativo e teorico di costruire un modello ideale di vita sociale, in cui progresso e religione avrebbero potuto coesistere assieme. In tal modo, la realizzazione dell'ideale sionista e l'adattamento dell'ebraismo al cambiamento dei tempi cooperavano in vista di un medesimo fine: adeguarsi al progresso, senza dover erodere il granitico edificio religioso. L'utopia sionista, il ritorno a Sion e la fondazione di uno stato ebraico costituivano dunque per Mendes una salda garanzia contro «le lame della storia razionale» che erodevano lentamente «la roccia di Israele»²⁴⁷.

Questo pensiero è esplicitato da Mendes stesso in una sua lettera inviata ad Herzl e datata 22 aprile 1901²⁴⁸. In questo importante documento il rabbino confida ad Herzl le sue posizioni in merito al sionismo, sollevando lo stesso problema che Jacques Bahar aveva posto nel suo *Restons!*: la necessità di una convergenza tra religione e politica in qualsivoglia movimento nazionalistico. Lo scrive in riferimento alla corrente del sionismo pratico che stava emergendo in quegli anni in opposizione alla politica di Herzl. Mendes non dice altro riguardo a tale corrente interna, ma con buona probabilità si riferiva ai circoli russi dello *Hibbat Sion* di Odessa, presieduti da Menahem Ussishkin (1863-1941), i quali diffidavano

246 H.P. MENDES, *Dreams and reality*, dattiloscritto inedito, MS. COLL. #39 – Box. 2/1, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati. Qui Mendes inserisce una citazione biblica tratta dall'episodio del sogno di Gàbaon (1 Re 3, 15), ma la modifica nel finale, poiché laddove nel testo biblico Salomone si risveglia e si accorge che era stato un sogno, Mendes scrive che l'ebreo si risveglia e si accorge che il sogno è divenuto realtà.

247 E. LÉVINAS, *Giudaismo e tempo presente*, in ID., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano, 2004, p. 263.

248 Lettera di Mendes a Herzl, datata 22 aprile 1901, MS. COLL. #39 – Box. 1/2, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

della grande politica e della diplomazia herzeliana, esaltando invece un lavoro concreto ed efficace, fondato principalmente sugli insediamenti agricoli in Palestina²⁴⁹. A proposito di questo pragmatismo sionista, Mendes scrive ad Herzl di non poterlo approvare, «a meno che non sia fondato su istanze bibliche»²⁵⁰. Appoggiare una simile corrente sarebbe stato, a detta del rabbino, un grave errore, specialmente nelle fasi ancora iniziali del movimento. Mendes parla così di un «sionismo industriale» accanto ad uno «spirituale», la cui convergenza dovrebbe essere l'obiettivo principale del movimento, specificando poi cosa egli intenda per industriale e spirituale. «Con sionismo industriale intendo quello che occupa in questo momento la tua attività, la colonizzazione, l'agricoltura, la manifattura e lo sfruttamento dei prodotti»²⁵¹, dunque tutto ciò che concerne l'attività materiale e concreta, sponsorizzata dai sionisti pratici come Ussishkin. Mentre per sionismo spirituale, egli intende «una rinascita della spiritualità, o del fervore religioso» in accordo con il Deuteronomio 30, 1-5, citando poi l'intero passaggio nella lettera²⁵². A detta di Mendes, «i sionisti dovrebbero essere esponenti viventi della fedeltà alla legge ebraica» e dovrebbero dunque operare «degli sforzi costanti per correggere l'apatia del tempo»²⁵³. In tal senso, il sionismo spirituale del rabbino sostiene una convergenza tra religione e politica, esprimendo posizioni piuttosto simili a quelle del francese Bahar, pur mossi entrambi da intenti differenti. Del resto, anche secondo Mendes, che così chiude la sua lettera ad Herzl, «qualsiasi movimento nazionale dovrebbe essere spirituale o religioso nelle sue aspirazioni»²⁵⁴.

Due anni più tardi, il rabbino ribadì questo suo pensiero anche in una lettera a Moses Gaster, datata 21 luglio 1903. Ricordiamo che con Gaster, rabbino capo della comunità sefardita di Londra, Mendes intrattenne una lunga corrispondenza, durata per ben trent'anni. Come scrive Eugene Markovitz, «quali capi spirituali delle due più prominenti

249 R. NEHER-BERNHEIM, *Historie juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, Edition du Seuil, Paris, 2002, p. 546.

250 Lettera di Mendes a Herzl, datata 22 aprile 1901, MS. COLL. #39 – Box. 1/2, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

251 *Ibid.*

252 Riportiamo i versi biblici, alquanto significativi, citati da Mendes e tratti dal Deut- 30, 1-5: «1. Quando tutte queste cose che io ti ho poste dinanzi, la benedizione e la maledizione, si saranno realizzate su di te e tu le richiamerai alla tua mente in mezzo a tutte le nazioni, dove il Signore tuo Dio ti avrà scacciato, **2.** se ti convertirai al Signore tuo Dio e obbedirai alla sua voce, tu e i tuoi figli, con tutto il cuore e con tutta l'anima, secondo quanto oggi ti comando, **3.** allora il Signore tuo Dio farà tornare i tuoi deportati, avrà pietà di te e ti raccoglierà di nuovo da tutti i popoli, in mezzo ai quali il Signore tuo Dio ti aveva disperso. **4.** Quand'anche i tuoi esuli fossero all'estremità dei cieli, di là il Signore tuo Dio ti raccoglierà e di là ti riprenderà. **5.** Il Signore tuo Dio ti ricondurrà nel paese che i tuoi padri avevano posseduto e tu lo possiederai; Egli ti farà felice e ti moltiplicherà più dei tuoi padri».

253 Lettera di Mendes a Herzl, datata 22 aprile 1901, MS. COLL. #39 – Box. 1/2, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

254 *Ibid.*

congregazioni sefardite di Londra e di New York, essi trovarono una mutualità di interesse che è magnificamente testimoniata dalla loro corrispondenza»²⁵⁵. Per trent'anni dunque si scrissero e si fecero visita l'uno l'altro. Nella lettera menzionata Mendes ribadiva all'amico le sue idee sulla necessaria interdipendenza tra sionismo e religione. La storia si muove più rapidamente rispetto al passato, scrive Mendes²⁵⁶. Mentre l'antisemitismo spagnolo dovette attendere molti anni prima di divenire forte, oggi gli episodi antisemiti, come l'Affare Dreyfus o il caso di Melvil Dewey²⁵⁷, destavano preoccupazioni crescenti. «Non siamo a nostro agio», scrive Mendes. In una simile situazione l'unica tutela era rappresentata dal rispetto dei vicini di fede differente. Fintanto che si sarebbe conservato tale rispetto, gli ebrei sarebbero stati al sicuro. Tuttavia, prosegue Mendes, «possiamo avere questo rispetto, soltanto se rispettiamo noi stessi, osservando la nostra religione». Questo, per il rabbino, è il vero compito del sionismo, ossia «mantenere gli ebrei fedeli alla vita ebraica, alla legge ebraica, ai sentimenti ebraici». Ogni società sionista, continua il rabbino, avrebbe dunque dovuto influenzare attivamente le proprie comunità in tale direzione. Se domani la Palestina venisse concessa ai sionisti, si chiede Mendes, quale sarebbe il ruolo della religione, delle pratiche e delle tradizioni ebraiche in questa nuova società? Sarebbe abitata «da coloro che non osservano lo Shabbat, da coloro che hanno contratto un matrimonio misto, da coloro che non hanno nulla di ebraico nelle loro vite?», domanda il rabbino in modo un po' retorico. Ovviamente, per Mendes ciò non era ammissibile. Sottesa a tale retorica si intuisce che per il rabbino la nuova società ebraica avrebbe semmai dovuto costituire un argine contro simili derive secolarizzanti. In tal senso, un accordo tra nazionalismo e religione avrebbe operato proprio in questa direzione.

Questo sotteso pensiero politico-religioso di Mendes rimase invariato nel corso degli anni, in cui egli continuò a difendere il sionismo e la causa di una ricostruzione di Sion, ribadendo i concetti formulati ed espressi al sorgere del movimento politico. Nel 1928 Mendes visitò la Palestina e probabilmente al suo ritorno redasse il dattiloscritto inedito,

255 MARKOVITZ, *Gleanings from the Gaster-Mendes Correspondence (1900-1932)*, p. 68.

256 La lettera di Mendes a Gaster, datata 21 luglio 1903, è riportata da Markovitz nel suo articolo, a cui rimandiamo per tutte le citazioni fatte dalla lettera qui esaminata. Vedi: MARKOVITZ, *Gleanings from the Gaster-Mendes Correspondence (1900-1932)*, p. 70.

257 Melvil Dewey (1851-1931), noto bibliotecario statunitense ed ideatore del sistema di catalogazione bibliotecario, fu anche il fondatore del Lake Placid Club nel 1895, un luogo ricreativo in cui si poteva trovare ristoro praticando dello sport, come il tennis e il golf, e socializzare. Tuttavia, il Lake Placid Club aveva regole alquanto restrittive ed escludeva gruppi socialmente stigmatizzati, tra cui anche gli ebrei. Probabilmente, Mendes si riferiva a questa esclusione come episodio di strisciante antisemitismo. Vedi: D.W. LEVY, *Dewey, Melvil (1851-1931)*, in R.S. LEVY (ed.) *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*, Abc-Clio, Santa Barbara, 2005, vol. I, p. 174.

intitolato *My experiences in Palestine. L'envoi!*²⁵⁸. In questo scritto, il rabbino fornisce ulteriori informazioni relative alla sua adesione al sionismo, ribadendo ancora una volta la necessaria interdipendenza tra nazionalismo e religione. Tutti gli sforzi per la ricostruzione della Palestina, scrive, dovevano partire dalla consapevolezza della centralità della religione. Senza tale consapevolezza, «noi ebrei perderemo progressivamente la nostra ragion d'essere di rimanere ebrei, verremo progressivamente assimilati agli altri popoli in mezzo ai quali viviamo in Europa o in America o ovunque!». In assenza di tale motivazione religiosa, non avrebbe senso andare in Palestina, prosegue in tono piuttosto deciso il rabbino. Anzi, rappresenterebbe «un insulto a Dio e una bestemmia vivente». Per questo motivo, il sionismo, Hadassah, l'Agenzia ebraica, l'Università ebraica dovrebbero lavorare in funzione del raggiungimento di tale obiettivo, il quale «giustifica agli occhi del mondo la nostra fondazione come una nazione risorta in Palestina – risorta, ispirata dallo spirito di Dio». Questo è il vero sionismo, afferma il rabbino. La rigenerazione della Terra santa e del suo *Am Kadosh* [popolo santo] è dunque il lavoro che spetta alle organizzazioni sioniste dentro e fuori la Palestina. «La mia esperienza in Palestina mi ha mostrato quale glorioso lavoro vi sia da fare per tutti voi», afferma Mendes, rivolgendosi alle organizzazioni sioniste citate. Il breve dattiloscritto si chiude infine con un'invocazione a innalzare il nome dell'ebreo in tutte le terre, così da «eliminare l'antisemitismo ora percepito ovunque», così da riscattare il nome «dal senso di vergogna» per renderlo invece motivo di «orgoglio e lode».

Sempre fedele al suo pensiero, nel gennaio del 1933 Mendes fondò a New York un nuovo circolo sionista, il *Pereira Mendes Zion Club*, al fine di diffondere le sue idee sulla preminenza della dimensione religiosa all'interno del movimento politico. Come si legge in un articolo del *New York Times*, questo circolo non voleva insistere tanto sul ritorno degli ebrei in Palestina, quanto sulla formazione di una nazione altruista per l'elevazione del mondo²⁵⁹. La convinzione popolare che il sionismo fosse soltanto un movimento finalizzato alla fondazione di una nazione ebraica in Palestina non era del tutto corretta, sosteneva Mendes, le cui parole pronunciate durante l'incontro fondativo erano state trascritte e riportate in tale articolo. «Primo, desideriamo un paese in cui la fratellanza dell'umanità sia enfatizzata; secondo, un posto per una corte internazionale di arbitrato e terzo un tempio dove tutte le razze e le religioni possano essere osservate in pace». Queste, chiosa Mendes,

258 H.P. MENDES, *My Experiences in Palestine. L'envoi!*, dattiloscritto non datato, MS. COLL. #39 – Box. 2/1, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

259 *Zionists world aim voiced by new club*, «*New York Times*» 6th january 1933, MS. COLL. #39 – Box. 2/3, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

erano le ragioni che avevano portato alla fondazione del nuovo club. Del resto queste erano state le ragioni che lo avevano condotto ad abbracciare il sionismo, che non abbandonò mai, in quanto utile strumento per rafforzare la dimensione religiosa tra tutti i popoli, qualsiasi fosse la loro religione. Come riconobbe in una lettera datata 23 agosto 1935, questo suo sostegno al sionismo fu motivato non per una qualche convenienza o per la ricerca di qualche profitto, ma in virtù degli ideali dei profeti e della loro realizzazione sulla terra²⁶⁰.

3. STATO EBRAICO E UTOPIA SIONISTA IN THEODOR HERZL

«Sono diventato il capo dei sionisti [...] senza che ricercassi per me stesso un posto d'onore. Ho solamente espresso ciò che pensavo», scriveva Herzl a Reuven Brainin (1862-1939) in una lettera poco dopo la pubblicazione di *Der Judenstaat*²⁶¹. Come precisa Kressel, quando Herzl dette alle stampe il suo pamphlet, egli ignorava totalmente i movimenti proto-nazionalistici delle giovani e sparute classi ebraiche di intellettuali e studenti, attivi già da una decina d'anni. La nascita del movimento sionista, come sostenuto anche da Mendes per il caso statunitense, permise dunque una riorganizzazione di questa disordinata compagine di movimenti: così «ai seguaci di Herzl si unì la gioventù dell'Europa orientale che studiava nei paesi occidentali», scrive Kressel. Essi diffusero il movimento sionista nelle regioni orientali, mentre Herzl e i suoi collaboratori «si sforzarono di far cooperare gli ebrei dell'est e quelli dell'ovest, in modo da trattare assieme il percorso e le modalità che avrebbero condotto allo *Stato ebraico*»²⁶². Senz'altro i rapporti e le dinamiche che si crearono tra le schiere di ebrei orientali e quelle occidentali non furono così lineari e semplici come nelle intenzioni e come nella descrizione di Kressel. Tuttavia, con la pubblicazione di *Der Judenstaat* e con il primo congresso sionista a Basilea si sancisce un decisivo momento di svolta che porta all'incontro dei due fronti della secolarizzazione ebraica, quella elaborata dagli sparuti circoli russi e dell'est europeo, e quella prodotta dagli ebrei assimilati in occidente.

In qualità di fondatore del sionismo, sulla figura di Theodor Herzl esiste una bibliografia sterminata e numerosa documentazione è stata raccolta, esaminata e conservata negli archivi. In quest'ultima parte della nostra ricognizione sulle utopie di Sion, dunque, non intendiamo

260 Lettera di Mendes, datata 23 agosto 1935, MS. COLL. #39 – Box. 1/3, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

261 Citato da Kressel: G. KRESSEL, *Les congrès sionistes*, La Histadrout, Tel Aviv, 1949, p. 6.

262 Ivi, p. 7.

aggiungere un ulteriore studio su Herzl accanto a quelli già presenti, quanto piuttosto inserire la sua figura e il suo romanzo utopico *Altneuland* all'interno della nostra disamina sulle utopie di Sion. Per quanto Herzl non conoscesse la specifica produzione utopica della moderna letteratura ebraica, come scrive Jeremy Stolow, il suo romanzo «deve essere letto alla luce di questa tradizione letteraria di utopismo e riformismo sociale che dominò l'immaginario della borghese società europea di fine Ottocento»²⁶³.

In aggiunta a queste osservazioni, bisogna tener conto ancora di un fatto: l'incontro tra i due fronti della secolarizzazione tra est ed ovest europeo determinò un punto di svolta non solo in relazione all'emergere del nuovo movimento sionista. Tale incontro segnò altresì l'esaurirsi della prima fioritura utopica in ambito letterario, a cui corrispose invece l'imporsi del progetto politico. Questi dati non sembrano essere casuali. L'esaurirsi della vena utopica nella letteratura ebraica moderna sembra esser stata ripresa e trasformata in azione politica dal sionismo, sancendo così uno scarto non indifferente tra utopia e nazionalismo. Come vedremo, tale scarto è testimoniato tanto dal pamphlet *Der Judenstaat*, quanto e soprattutto dal romanzo *Altneuland*, attraverso cui Herzl sfruttò la grammatica utopica per convertirla in linguaggio politico. Non si trattava più di sognare, ma di agire, come del resto esortava a fare la dedica iniziale nel frontespizio del libro: «wenn Ihr wollt, ist es keine Märchen»²⁶⁴.

3. 1 THEODOR HERZL: UN ESSENZIALE PROFILO

Herzl, come il suo futuro braccio destro Nordau, nacque a Pest nel 1860 in una famiglia benestante ebraica, di prospettive liberali e molto vicina alla cultura tedesca. Tuttavia, come ha recentemente scritto Stanislavsky, la famiglia di Herzl frequentò un tempio liberale e non ripudiò mai la propria inclusione legale nella comunità ebraica²⁶⁵. Concorda su ciò anche lo studioso francese Jacques Le Rider, il quale ricorda che il padre di Theodor, Jacob Herzl (1835-1902) era un banchiere e commerciante di legname²⁶⁶. Egli trascorse la sua gioventù a Zemun, città della Volvodina, parte dell'impero austro-ungarico finché non passò alla Serbia dopo la Prima guerra mondiale, dove venne istruito dal rabbino Jehuda Alkalai. Jacob Herzl fu inoltre un sostenitore del rabbino ungherese Joseph Natonek (1813-1892), uno di quegli isolati pensatori che, al pari del rabbino Kalisher e del socialista Moses Hess, con i quali, del resto, egli era in contatto, promosse la causa di una rifondazione dell'ebraismo attraverso una

263 J. STOLOW, *Utopia and Geopolitics in Theodor Herzl's Altneuland*, «Utopian Studies» n. 1 (1997), p. 58.

264 T. HERZL, *Altneuland*, Hermann Seemann, Leipzig, 1902.

265 M. STANISLAVSKY, *Zionism. A very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2017, p. 22.

266 J. LE RIDER, *Les juifs viennois à la belle époque*, Albin Michel, Paris, 2013, p. 94.

rinascita nazionale in Palestina²⁶⁷. Non stupisce dunque molto che il padre Jacob abbia successivamente appoggiato, moralmente e finanziariamente, il progetto del figlio²⁶⁸.

Tuttavia, nonostante tale background familiare, come molti altri ebrei assimilati, benestanti e laici del suo tempo, Herzl riteneva la sua appartenenza ebraica un fatto puramente accidentale, in alcun rapporto con la sua vita²⁶⁹. Tra il 1866 e il 1870 Herzl frequentò a Pest una scuola elementare ebraica, dove imparò il tedesco, l'ungherese e l'ebraico. Entrò poi alla *Realschule*, un collegio di indirizzo secolare, per poi passare all'*Evangelisches Gymnasium* della città, il liceo protestante più tedesco della città, frequentato dalla maggioranza di ebrei di buona famiglia. Nel 1878 la famiglia lasciò Pest, per spostarsi a Vienna, come molte altre famiglie ebraiche fecero in quel periodo. Nella capitale Herzl si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza, pur continuando a coltivare una passione per la letteratura, trasmessagli dalla madre.

Distante dal suo retroterra ebraico, così come da quello ungherese, Herzl si identificava appieno con la cultura tedesca. Probabilmente tanto questa vicinanza culturale, quanto la sua formazione laica, lo portarono ad aderire ai primi movimenti nazionalisti giovanili. La cultura tedesca degli ultimi decenni dell'Ottocento era fortemente pervasa da ideali neo-romantici di germanicità e di etnicità, in tedesco *völkisch*. Questi ideali si erano progressivamente diffusi tra le giovani generazioni tedesche, per le quali, secondo George Mosse, il movimento *völkisch* rappresentò principalmente una rivolta giovanile che «negli ultimi decenni del XIX secolo, prese la forma di una più profonda sensibilità nei confronti del Volk»²⁷⁰. Come abbiamo già potuto osservare, vi fu un'influenza evidente di questi movimenti giovanili anche sulle giovani generazioni di ebrei assimilati, i quali verso gli inizi degli anni Ottanta da un lato iniziarono ad avvicinarsi ai primi movimenti nazionalistici tedeschi, come nel caso di Herzl, dall'altro fondarono le loro associazioni studentesche ebraiche al pari dei loro coetanei tedeschi, austriaci o francesi, come, ad esempio, nel caso di Nathan Birnbaum. Questi movimenti giovanili nazionalistici erano accomunati dall'esigenza

267 Il proto-nazionalismo ebraico di Natonek risale agli anni Cinquanta dell'Ottocento, probabilmente influenzato dall'esempio del movimento nazionalista magiaro, come testimonia un suo manoscritto inedito, scritto in tedesco e intitolato *Die Göttliche Offenbarung durch Moses* [La divina rivelazione attraverso Mosè] (1851), conservato presso CZA di Gerusalemme. Queste idee trovarono poi la sua maggior espressione in un libro successivo *Mesiás: A vagy értekezés a zsidó emáncipációról, zsidónak s kereszténynek egyaránt kedvező* [Il Messia: ovvero un discorso sull'emancipazione ebraica, parimenti piacevole per ebrei e cristiani] (1861) scritto in ungherese, sotto lo pseudonimo di Abir Amieli e subito censurato dalle autorità ungheresi. Vedi: SHIMONI, *The Zionist Ideology*, pp. 78-81.

268 LE RIDER, *Les juifs viennois à la belle époque*, p. 94.

269 STANISLAVSKY, *Zionism*, p. 22.

270 G.L. MOSSE, *L'influenza dell'idea völkisch sugli ebrei tedeschi*, in ID., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze, 1991, p. 86.

di rottura con il mondo borghese, con la famiglia, con le istituzioni, per ridare «vitalità a una cultura che sembrava averla perduta»²⁷¹. Pertanto, di fronte a un simile contesto politico-culturale, come non sorprende la formazione di associazioni ebraiche nel corso degli anni Ottanta, pensiamo alla *Akademischer Verein Kadimah* di Vienna o all'associazione culturale ebraica *Mikra Qodesh* di Lemberg, così non stupisce l'adesione di alcuni ebrei assimilati ai movimenti giovanili nazionalistici tedeschi, sorti in seguito all'unificazione della Germania sotto Bismarck (1871).

In un simile clima, non deve dunque stupire che Theodor Herzl abbia aderito alla *Wiener akademische Burschenschaft Albia* nel 1881, associazione giovanile nazionalista tedesca, sottoponendosi ai vari riti di iniziazione richiesti: «i duelli, le cicatrici sul volto, lo spirito goliardico, l'adesione al pangermanismo, a tutto si adeguava per dimostrare la sua totale adesione alla confraternita»²⁷². Ma la permanenza in questo gruppo, così come la speranza di una perfetta integrazione furono di breve durata: l'emergere dell'antisemitismo portò l'associazione a deliberare il divieto per i nuovi soci ebrei di iscriversi ed Herzl fu costretto ad andarsene. Lo scrittore Arthur Schnitzler (1862-1931) nella sua autobiografia sui suoi anni giovanili viennesi, ricorda così il diffondersi dell'antisemitismo tra le fila di questi movimenti: «l'antisemitismo andava acquistando sempre maggior virulenza. Le associazioni nazionalistiche tedesche avevano così cominciato ad allontanare dalle loro fila gli ebrei e coloro che discendevano da famiglie ebraiche»²⁷³. Diversi contrasti scoppiarono allora per le strade viennesi tra raggruppamenti antisemiti, gruppi universitari e associazioni studentesche liberali, così come non mancarono le provocazioni rivolte a singoli individui. In relazione a un simile clima antisemita, Schnitzler ricorda il caso di Herzl, il quale aveva precedentemente aderito a una di queste associazioni, prima che la situazione degenerasse: «io stesso l'avevo visto passeggiare attorniato dai suoi compagni di colore con il mantello blu e il bastone nero con l'impugnatura d'avorio»²⁷⁴. Lo scrittore chiosava il suo discorso sull'episodio dell'espulsione di Herzl da Albia con una certa ironia, individuando un nesso tra questo suo giovanile nazionalismo tedesco e il successivo fervore sionista: l'espulsione di Herzl dal gruppo «costituì senza dubbio il motivo principale per cui lo studente nazionalista tedesco [...] si trasformò poi in quel sionista forse più entusiasta che convinto, il cui ricordo

271 *Ibid.*

272 S. LOPEZ NUNES, *Teodoro Herzl, il messia degli ebrei. Dall'emancipazione al sionismo*, Mimesis, Milano, 2010, p. 104.

273 A. SCHNITZLER, *Giovinanza a Vienna. Autobiografia*, SE, Milano, 2007, p. 141.

274 *Ivi*, p. 142. Schnitzler aveva conosciuto Herzl nel 1878 quando quest'ultimo divenne membro della *Akademische Leshalle*, di cui faceva parte anche lo scrittore.

è ancora vivo nei posteri»²⁷⁵.

Pur con un lieve ritardo, nel 1884 Herzl conseguì la laurea in giurisprudenza, la quale, tuttavia, a causa del crescente clima antisemita non gli conferì quel riconoscimento sociale auspicato, specialmente dalla sua famiglia. Due anni dopo, egli iniziò a frequentare la casa della famiglia Nauschauer, innamoratosi della loro figlia Julie, con cui poi si sposò nel giugno del 1889. Nel frattempo, sempre fortemente interessato alla letteratura e al teatro, Herzl si dedicò alla stesura delle sue prime opere teatrali, come le commedie *Kompagniearbeit* (1880), *Die Causa Hirschhorn* (1882) e *Tabarin* (1884), a cui si aggiunsero i suoi *Feuilletons*²⁷⁶, briosi resoconti dei suoi viaggi, e i *Philosophische Erzählungen*, come *Der Gedankenleser* (1887), *Pygmalion* (1887) e *Die Aufruhr von Amalfi* (1888)²⁷⁷.

Per quanto concerne la sua attività giornalistica, nell'aprile 1887 ricevette l'incarico di redattore del supplemento letterario della «Wiener Allegemeine Zeitung», ma per la carriera giornalistica di Herzl fu decisivo l'incarico di cronista parlamentare presso la «Neue Freie Presse», il prestigioso e autorevole giornale viennese, con cui collaboravano scrittori come Henrik Ibsen, August Strindberg, George Bernard Shaw. Come Herzl confessò ai suoi genitori, il ruolo di corrispondente parigino sarebbe stato il suo trampolino di lancio nel mondo del giornalismo e della letteratura²⁷⁸. Rimase a Parigi dall'ottobre del 1891 al luglio 1895, durante il periodo in cui scoppiò il caso Dreyfus, che impressionò fortemente Herzl. Come riportato da molte sue biografie e soprattutto come interpretato dallo stesso Herzl nei suoi ricordi personali, l'affare Dreyfus fu decisivo per la sua svolta sionista, la quale tuttavia maturò lentamente. Come scrive Stanislavsky, dopo attenti esami sugli scritti herzeliani del periodo, emerge che «come molti ebrei in Francia, dopo l'iniziale arresto di Dreyfus Herzl era preoccupato che il capitano fosse colpevole dell'accusa rivoltagli, sebbene ovviamente sperasse che non lo fosse»²⁷⁹. Fu in seguito che divenne sionista, iniziando così a rileggere anche il periodo relativo al caso Dreyfus da un'ottica sionista. Ciò che tuttavia maturò in Herzl nel corso degli anni parigini fu l'idea che l'antisemitismo fosse un problema insolubile e che le speranze dell'assimilazione fossero ormai impossibili da realizzarsi. «Pur non

275 Ivi, p. 143.

276 T. HERZL, *Feuilletons*, 2 voll., Verlag Benjamin Harz, Berlin-Wien, 1904.

277 T. HERZL, *Philosophische Erzählungen*, Verlag Benjamin Harz, Berlin-Wien, 1919. Vedi: P. PAUMGARDHEN, *Theodor Herzl. Tra letteratura e sionismo*, Bonanno Editore, Roma, 2011, pp. 65-85.

278 Ivi, p. 87. Vedi anche: J.H. SCHOEPS, *Theodor Herzl, Wegbereiter des politischen Zionismus*, Musterschmidt, Göttingen-Zürich-Frankfurt, 1975.

279 STANISLAVSKY, *Zionism*, p. 23.

abbandonando la sua fede nel progresso e nella superiorità della civilizzazione europea sulle altre, egli iniziò gradualmente a credere che gli ebrei costituissero una nazione, anziché una comunità religiosa»²⁸⁰. L'unica soluzione per gli ebrei, dunque, sarebbe stata quella di lasciare l'Europa e fondare un loro stato.

Questo pensiero portò Herzl a *Der Judenstaat*, la cui progettazione iniziò verso fine maggio del 1895, in concomitanza con l'inizio del suo diario, i cosiddetti *Zionistisches Tagebuch*. Rientrato a Vienna, i direttori della «Neue Freie Presse», Moritz Benedikt e Eduard Bacher, cercarono di dissuadere Herzl dal pubblicare il suo pamphlet, come pure di fondare il futuro giornale sionista «Die Welt», ma senza successo. *Der Judenstaat* uscì nel febbraio del 1896, l'anno successivo venne fondato il nuovo giornale e nell'agosto fu inaugurato a Basilea il Primo congresso sionista. L'idea sionista di Herzl, scrive Le Rider, rispondeva chiaramente «alla crisi del programma di assimilazione al quale gli ebrei dell'Europa occidentale avevano aderito dall'epoca dei Lumi»²⁸¹. Il suo merito non fu tanto l'aver ideato un inedito progetto di fondare uno stato ebraico, dal momento che tale progetto non era affatto inedito, quanto piuttosto di aver «tirato lucidamente le conclusioni riguardo le perversioni della cultura europea» intrisa di antisemitismo²⁸². Tuttavia, a differenza delle sparute élite ebraiche orientali, tale consapevolezza maturata da Herzl non nacque in seno alla tradizione ebraica, ma fu semmai ispirata dalle nuove correnti nazionalistiche tedesche e austriache, verso cui non nascose mai una certa fascinazione. Diventare il Bismark degli ebrei, questa fu in un certo senso la sua ambizione. Un'ambizione che si opponeva chiaramente tanto agli ideali cosmopoliti dell'emancipazione ebraica, quanto al cosiddetto «mito asburgico», quale entità politica sovranazionale, difesa, ad esempio, da un noto scrittore come Joseph Roth²⁸³. Ormai, nel 1895 per Theodor Herzl era chiara una cosa: «l'identità sovranazionale o *hinternationale* degli ebrei della Mitteleuropa» non era altro che «un'illusoria utopia»²⁸⁴.

3. 2 IL RIFIUTO DELLA DIMENSIONE UTOPICA IN *DER JUDENSTAAT* (1896)

Le prime battute dei *Zionistisches Tagebuch* iniziano con una menzione al lavoro in corso su *Der Judenstaat*. Scrive Herzl: «da un po' di tempo mi sto occupando di un lavoro di infinita

280 Ivi, p. 24.

281 LE RIDER, *Les juifs viennois à la belle époque*, p. 115.

282 *Ibid.*

283 Sul «mito asburgico» rinviamo al bel lavoro di Claudio Magris: C. MAGRIS, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Einaudi, Torino, 2014.

284 LE RIDER, *Les juifs viennois à la belle époque*, p. 119.

grandezza. Al momento non so se lo completerò. Assomiglia a un sogno grandioso. Per giorni e settimane si è impossessato di me ai limiti della coscienza; mi accompagna ovunque vada»²⁸⁵. Ipotizzava un titolo, piuttosto significativo: «la terra promessa», ma Herzl ammetteva di non sapere se si trattasse di un'opera di finzione oppure di qualcos'altro²⁸⁶. Era più un progetto, che un romanzo, confessava l'autore. Nella primavera del 1895, Herzl aveva parlato di ciò con lo scrittore francese Alphonse Daudet (1840-1897), con cui da un po' di tempo era entrato in contatto a Parigi. Durante una loro conversazione, avevano parlato di ebrei e lo scrittore non aveva celato il suo antisemitismo, ricorda Herzl nel diario. In tale occasione, dopo avergli spiegato il proprio punto di vista sulla questione ebraica, Herzl gli confesso di voler scrivere un libro in proposito: «quando gli dissi che volevo scrivere un libro per e sugli ebrei, egli chiese: un romanzo? – No, dissi, preferibilmente un libro da uomini!. A quel punto disse: – Un romanzo arriva più lontano, Pensi alla *Capanna dello zio Tom*»²⁸⁷.

Sempre nei *Zionistisches Tagebuch* Herzl non fece mistero dei suoi dubbi sulla forma narrativa da dare all'idea di un ritorno ebraico nella terra promessa. Piuttosto indeciso tra finzione letteraria e progetto politico, lo scrittore confessò di non sapere quali furono le ragioni che lo spinsero a optare per la forma saggistica: «come mi mossi dall'idea di scrivere un romanzo a un programma pratico è ancora un mistero per me, sebbene ciò avvenne nell'arco di poche settimane»²⁸⁸. Sembra di poter dire che l'indecisione dell'autore rimase anche dopo la pubblicazione di *Der Judenstaat*, come testimonia l'uscita del romanzo utopico *Altneuland*. Le due opere andrebbero infatti lette insieme. Inizialmente Herzl aveva progettato un libro sulla risoluzione della questione ebraica, pensando di intitolarlo *Terra promessa*, come scrive nel diario. Ma accantonò questa idea iniziale, per prediligere la forma saggistica ed evitare così le critiche di utopismo. Pubblicò dunque *Lo Stato ebraico*, un vero e proprio manifesto politico. Il rifiuto della dimensione utopica portò così Herzl ad allontanarsi dagli utopisti di Sion, a lui ignoti, e dunque anche dalla letteratura. Tuttavia questo allontanamento fu soltanto temporaneo: tre anni dopo *Der Judenstaat* egli iniziò a lavorare al romanzo utopico *Altneuland* che uscì nel 1902. Tale evoluzione, figlia di una forte ambivalenza presente nell'autore, diviso tra letteratura e politica, permette probabilmente di capire tanto il rifiuto iniziale dell'utopia, intesa come qualcosa di

285 T. HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. I, Herzl Press and Thomas Yoseloff, New York, 1960, p. 3.

286 *Ibid.*

287 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. I, p. 12.

288 *Ivi*, p. 13.

chimerico, quanto l'approdo finale ad essa. Lo slittamento semantico dei titoli, potenziali ed effettivi, attribuiti al progetto di ritorno a Sion è sintomatico del travaglio intellettuale dell'autore: dalla *Terra promessa* allo *Stato ebraico* e dallo *Stato ebraico* alla *nuova Sion*, primo titolo ipotizzato per il suo romanzo, fino a giungere alla *Vecchia, nuova terra*, attraverso cui Herzl ritornò alla sua idea originaria, alla *Terra promessa*, rivestita però con abiti nuovi e moderni. In tal senso, il ritorno all'utopia da parte di Herzl svolse un duplice ruolo, fornendo la forma narrativa più idonea ad esprimere l'ambivalenza presente tanto nell'autore, quanto nel suo progetto, in cui l'antica terra promessa si era secolarizzata nella forma politica di uno stato. *Vecchia, nuova terra* sembra dunque rappresentare la sintesi ideale tra i due poli, l'uno antico, l'altro moderno, incarnando in sé la compresenza tra religione e politica. Con una precisazione. Questa ambivalenza tra religione e politica, di cui è intriso il sionismo, non nega affatto la laicità dell'autore. Anzi. Proprio in tali oscillazioni di pensiero risiede l'estrema laicità di Herzl, il quale voleva riprendere «il filo strappato della tradizione», ma per costruire «una vera casa»²⁸⁹ con materiali che potessero essere visti, toccati ed esaminati.

Una nota di Herzl nel suo diario chiarisce ulteriormente l'idea di *terra promessa* che egli aveva in mente: «la Terra Promessa» è il luogo in cui gli ebrei avrebbero potuto «avere nasi adunchi, barbe nere o rosse e gambe fasciate senza essere disprezzati solo per queste cose»²⁹⁰. In questa terra, gli ebrei avrebbero potuto «vivere come uomini liberi» e «morire in pace» nella nuova patria; avrebbero inoltre potuto aspettarsi «l'onore come ricompensa per grandi azioni», vivendo in pace con il resto del mondo, liberato dalla loro stessa libertà²⁹¹. Poi Herzl si augurava che tale terra potesse elevare gli ebrei al pari degli altri cittadini, in modo che «ebreo» potesse diventare da grido derisorio ad appellativo onorevole, «come "tedesco", "inglese", "francese" – in breve, come quello di tutti i popoli civilizzati»²⁹². In questo modo, chiudeva la nota Herzl, «attraverso il nostro stato» potremmo «educare la nostra gente per compiti che ancora si trovano oltre il nostro orizzonte. Perché Dio non avrebbe conservato il nostro popolo per così tanto tempo se non avessimo avuto un altro ruolo da svolgere nella storia dell'umanità»²⁹³.

Simili discorsi non sono molto diversi da quelli già esaminati del rabbino Mendes, come pure del francese Bahar, in quanto sottesa a tali discorsi risiedeva l'idea piuttosto diffusa

289 Ivi, p. 64.
290 Ivi, p. 101.
291 *Ibid.*
292 *Ibid.*
293 *Ibid.*

all'epoca di una "missione civilizzatrice di Israele". Tuttavia, a differenza dei precedenti autori, i quali non avevano alcun dubbio sulla collocazione geografica della terra promessa, in *Der Judenstaat* Herzl non si esprime in merito. Bisogna attendere il romanzo utopico *Altneuland* per veder attuata quella sovrapposizione tipica delle utopie di Sion tra luogo ideale e Palestina. A queste date siffatta convergenza è ancora assente nei propositi di Herzl, il quale il 16 giugno 1895 scriveva nel suo diario con una certa ironia: «nessuno ha mai pensato di cercare la Terra Promessa dove è effettivamente - eppure si trova così vicino»²⁹⁴. Essa sta dentro di noi, continuava l'autore, esprimendo un pensiero tipico degli ebrei assimilati che identificavano in Sion i luoghi dell'esilio nei quali risiedevano²⁹⁵.

Tuttavia, lo scoppio dell'antisemitismo minò questa identificazione tra i paesi dell'esilio e l'ideale Sion, almeno per una parte di ebrei emancipati dell'Europa occidentale. Così sulla fine del secolo Herzl, come molti altri, non poté più individuare nella Germania unificata di Bismarck che lo rifiutava la sua Sion, né nella Vienna guidata dall'antisemita Karl Lueger o nella Parigi in tumulto per il caso Dreyfus. Sion aveva dunque bisogno di una nuova collocazione. Per Herzl, lontano da qualsivoglia afflato religioso, distante dall'evoluzione che la secolarizzazione ebraica assunse nei territori orientali, la localizzazione della Terra promessa era una questione meramente scientifica: «posso dire qualsiasi cosa sulla "Terra promessa", tranne la sua posizione»²⁹⁶. A differenza di tutti gli utopisti precedentemente esaminati, Herzl non era interessato a situare la sua Sion. Si trattava di una decisione da prendere, considerando diversi fattori geografici, climatici, ambientali. Una questione di cui si sarebbero dovuti occupare degli esperti scienziati, non certo dei teologi²⁹⁷.

Prima della fine dell'anno Herzl aveva deciso il titolo per il suo pamphlet: *Der Judenstaat*, che venne pubblicato poco dopo nel febbraio 1896. Nel suo diario qualsiasi riferimento alla *Terra promessa* scomparve ed Herzl non ne parlò più nei suoi appunti successivi. Tuttavia, rimase in lui il pensiero che la sua idea non fosse innovativa, ma riguardasse qualcosa di «antichissimo». Viste simili premesse, la prefazione all'opera *Der*

294 Ivi, p. 105.

295 Riguardo a ciò scrive lo storico Yerushalmi: «pur essendo diametralmente opposti su tanti piani, sia il sionismo, sia l'assimilazione ottocentesca desideravano ambedue fortemente la fine dell'esilio per gli ebrei, il primo mediante un effettivo ritorno a Sion, l'altra trasformando in Sion i paesi dell'esilio: "La Germania è la nostra Sion, e Dusseldorf la nostra Gerusalemme"; e nella Carolina del Sud, "L'America è la nostra Sion e Charleston la nostra Gerusalemme"» (Y.H. YERUSHALMI, *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze, 2016, p. 52).

296 Ivi, p. 133.

297 Certo, Herzl aveva considerato la Palestina come un'ipotesi, accanto a quella dell'Argentina, ma ammetteva che molti ebrei non possedevano più quelle caratteristiche orientali, abituati a vivere nei paesi europei. Chiosava poi la questione, rimandando la decisione a un consiglio amministrativo (*Ibid.*).

Judenstaat non sorprende affatto. «L'idea che espongo in questa opera è antichissima. È quella della realizzazione di uno stato ebraico»²⁹⁸. Un'idea antichissima, ma dimenticata che l'antisemitismo aveva adesso reso di nuovo attuale. Fin da subito, Herzl intende precisare di non aver inventato nulla: «le componenti materiali della costruzione che progetto, esistono già nella realtà, sono a portata di mano»²⁹⁹. La soluzione da lui proposta, inoltre, non si dovrebbe scambiare per una «fantasia» o peggio ancora «un'utopia». Forse memore di quanto suggeritogli da Daudet, Herzl prosegue, riconoscendo che non ci sarebbe nulla di male nell'aver scritto un'utopia, anzi, probabilmente la forma romanzesca gli consentirebbe «un facile successo letterario», specialmente presso «un pubblico che si vuole divertire»³⁰⁰. Ma questa operazione è giudicata dall'autore come «unverantwortlichen», irresponsabile, dal momento che la situazione degli ebrei in diversi paesi era piuttosto grave, da rendere superflui gli iniziali preamboli. La volontà dell'autore di rompere con la narrazione utopica da Thomas Moore a Theodor Hertzka è dunque chiaramente espressa in queste prime righe di *Der Judenstaat*. L'antisemitismo rappresentava infatti un problema reale e concreto che richiedeva soluzioni altrettanto concrete in grado di superare la dimensione letteraria per farsi pensiero e movimento politico. Questa volontà di Herzl di congedare l'utopia, per trasformarla in progetto e prassi politica, determinò negli anni successivi l'esaurirsi della prima stagione utopica. Il sionismo occupò infatti quello spazio prima dominato dalla fantasia e dai sogni di isolati pensatori, per convertirlo in una questione politica da discutere sui giornali e nei congressi e non più nei circoli letterari.

3.2. 1 L'ANACRONISMO DELLA CONDIZIONE EBRAICA ALLA LUCE DEL PROGRESSO TECNICO

L'antisemitismo era la forza di cui necessitava un movimento politico come quello che Herzl aveva in mente. Esso rappresentava ai suoi occhi una *Treibkraft*, una «forza propulsiva», derivante dalla *Judennot*, ovvero dalla “miseria ebraica” e dalle difficili condizioni in cui gli ebrei si trovavano in numerosi paesi a causa dell'antisemitismo³⁰¹. A detta dell'autore, tale forza, sapientemente utilizzata, sarebbe stata sufficiente per mettere in azione una grossa macchina, capace di realizzare il progetto di edificare uno stato ebraico. «Se [una simile

298 T. HERZL, *Lo stato ebraico*, il melangolo, Genova, 2003, p. 17. Citeremo i passaggi dalla presente edizione italiana, confrontandoli con l'edizione tedesca originale: T. HERZL, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Breitenstein's Verlag, Leipzig und Wien, 1896.

299 *Ibid.*

300 *Ibid.*

301 Come scrive Herzl nell'edizione originale tedesca: «Und was ist diese Kraft? Die Judennot» (HERZL, *Der Judenstaat*, p. 5).

idea] fosse stata propugnata da pochi individui, sarebbe una faccenda ben strana e completamente folle – ma se molti ebrei tutti insieme ci credono, diventa del tutto ragionevole e la sua attuazione non offre più alcuna particolare difficoltà»³⁰². Questa riflessione di Herzl non si discosta molto da quanto scrisse il sociologo Karl Mannheim, secondo cui non era pensabile che singoli individui, isolati sognatori fossero in grado di elaborare una concezione del mondo procedendo dai soli dati della loro esperienza³⁰³. Era determinante riconoscere «la situazione strutturale di quel gruppo sociale che in un dato momento storico»³⁰⁴ esprimeva la necessità di un'istanza di cambiamento. Un'istanza che il sociologo non esitava a definire utopica. Ritornando dunque al passaggio di *Der Judenstaat*, sembra che Herzl sostenga qui un discorso piuttosto vicino al futuro pensiero del sociologo: qualsivoglia nuovo movimento politico per nascere e svilupparsi doveva partire da un discorso condiviso da molti ebrei. In tal modo, seppur imbevuto di istanze utopiche, il progetto di ritornare a Sion, in quanto espressione di una collettività e di un bisogno comune, poteva trasformarsi in un discorso politico. Ma ciò, come scrive l'autore nelle ultime righe della prefazione, sarebbe dipeso soltanto dagli ebrei: «dipende dunque solo dagli ebrei se questo scritto sullo stato rimarrà temporaneamente solo un romanzo sullo stato. Se la generazione attuale è ancora troppo corta di cervello ne verrà fuori un'altra, migliore, più intelligente. Gli ebrei che lo vogliono, avranno il loro stato e se lo meriteranno»³⁰⁵.

Fin dal primo capitolo Herzl esalta il progresso tecnico della sua epoca, dimostrandosi al pari degli altri autori esaminati connivente con quella diffusa ideologia del progresso di matrice ottocentesca. Egli sostiene di credere fermamente nel fatto che «gli uomini vadano sempre avanti lungo il cammino della civiltà»³⁰⁶. Unica nota negativa: tale incedere sembra essersi rallentato. Per quanto il diciannovesimo secolo abbia prodotto uno «splendido rinascimento», grazie alle conquiste tecnico-scientifiche, «questo meraviglioso progresso non è stato utilizzato per migliorare i rapporti tra gli uomini»³⁰⁷, continua Herzl. La luce elettrica non dovrebbe dunque servire soltanto per illuminare le dimore di alcuni, ma dovrebbe permettere «di risolvere i problemi dell'umanità», rischiarandoli³⁰⁸. Da simili battute emerge nitidamente la totale fiducia nel progresso umano e il retaggio illuminista

302 HERZL, *Lo stato ebraico*, pp. 19-20.

303 K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 29.

304 Ivi, p. 204.

305 HERZL, *Lo stato ebraico*, p. 20.

306 Ivi, p. 22.

307 *Ibid.*

308 Ivi, p. 23.

dell'autore. Come negli altri scrittori, tale prospettiva illuminista si lega poi alla questione ebraica, definita da Herzl un vero e proprio «anacronismo» in relazione al progresso raggiunto e uno dei problemi che dunque affliggono l'umanità. Affrontare la questione e volerla risolvere equivale per l'autore ad adempiere a un doppio lavoro, sia per gli ebrei, che per «molti altri uomini afflitti anche loro da mille problemi»³⁰⁹. Notiamo qui un pensiero piuttosto diffuso tra molti ebrei laici di fine secolo, i quali vedevano l'elemento ebraico come portatore di una specifica morale e di una precisa missione: quella di annunciare al mondo la giustizia. Trattasi del concetto di «missione di Israele», un'idea attraverso cui l'ideologia del progresso di matrice occidentale poté influire su una parte del pensiero ebraico ottocentesco: la troviamo fin dall'opera del galiziano Krochmal, così come negli scritti del socialista Moses Hess, per giungere poi un po' ovunque, pur con diverse sfumature³¹⁰. Le utopie di Sion ne sono state largamente influenzate, come abbiamo potuto osservare.

Dal diario di Herzl, tuttavia, si evince che egli non fosse né consapevole, né tantomeno interessato all'idea di una «missione di Israele»³¹¹, dimostrandosi così agli antipodi di un personaggio come il rabbino Mendes. Per l'autore, profondamente laico, la questione ebraica, come afferma poco dopo, non era né una questione sociale, né tantomeno una questione religiosa, ma principalmente «una questione nazionale», e per risolverla bisognava trasformarla in «una questione politica mondiale»³¹². Fiducioso nel costante miglioramento dell'umanità, Herzl voleva risolvere la questione ebraica, in quanto anacronistica rispetto al progresso scientifico del suo tempo. Dunque, bisognava perseguire la strada aperta dall'emancipazione ed ostacolata dall'antisemitismo, per poter superare siffatto anacronismo. Lo strumento attraverso cui perseguire tale obiettivo era per l'autore soltanto uno: il nazionalismo. Fare, dunque, della questione ebraica una questione nazionale perseguendo da sé la strada dell'emancipazione. Senza ancora conoscere, né aver letto l'opera di Leon Pinsker, Herzl professò indirettamente la stessa parola d'ordine: auto-emancipazione. Come scrive Bensoussan, tra Pinsker ed Herzl esistono diverse differenze, tuttavia entrambi

309 *Ibid.*

310 Riguardo a Krochmal rinviamo alla prima parte del presente lavoro, mentre a proposito di Moses Hess ricordiamo a titolo esemplificativo il suo scritto *Lettera sulla Missione di Israele nella storia dell'umanità*, pubblicato su «Archives israélites» nel 1864 e poi raccolto da Zlocisti tradotto in tedesco nella raccolta sugli scritti sionisti dell'autore. Vedi: M. HESS, *Jüdischen Schriften*, Verlag von Louis Lamm, Berlin, 1905, pp. 16-49.

311 Fu solo il 18 marzo del 1897 che Herzl sentì parlare di una «missione degli ebrei» dal rabbino Güdemann, il quale gli spiegò che essa consisteva nell'essere dispersi nel mondo (HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. II, p. 525). Probabilmente affascinato dall'idea di una missione dei nuovi ebrei, Herzl usò ad un anno di distanza la stessa espressione, leggermente modificata, parlando di una «più nobile missione del nuovo ebreo» in vista del secondo congresso sionista (ivi, p. 622).

312 HERZL, *Lo stato ebraico*, pp. 23-4.

condividono una medesima diagnosi della condizione ebraica di fine secolo³¹³. Herzl in più affermava di sapere quale fosse la cura, riferendosi al nazionalismo, da lui apprezzato fin dalle giovanili frequentazioni di Alba. Secondo l'autore, l'idea di uno stato possedeva in sé una forza tale permettere il trasferimento degli ebrei da uno stato a un altro. Non si trattava più della *Judennot*, della forza della disperazione, stimolata dal bisogno, ma di un senso di rivalsa, di orgoglio, guidato da un'idea: la costruzione di uno stato. A questo proposito Herzl si richiama alla messianica promessa di un ritorno a Sion: «durante la notte della loro storia gli ebrei non hanno mai smesso di sognare questo sogno da re: “Tra un anno a Gerusalemme!” questo è il nostro antico motto»³¹⁴. Egli recupera l'antico motto, per rileggerlo alla luce dell'ideologia del progresso, facendo così interagire messianismo ebraico e nazionalismo e gettando le basi della futura convergenza tra i tre concetti cardine dell'ideologia sionista: auto-emancipazione ebraica, stato ebraico e messianismo ebraico. Una variante non troppo distante dai motti nazionalistici di popolo, patria e Dio, pur con le sue specificità. Per poter rendere praticabile l'idea di uno stato ebraico, Herzl ribadisce la necessaria separazione tra religione e politica: «per questo è soprattutto necessario che negli animi si faccia tabula rasa di tutte le concezioni vecchie, superate, confuse e meschine»³¹⁵. Non si trattava di abbandonare la civilizzata Europa per il deserto, sostiene sarcasticamente Herzl. «Non si torna ad un livello inferiore di civiltà, ma si sale ad uno più alto»³¹⁶. Il ritorno a Sion, dunque, è fatto non contro, ma in nome del progresso: «non si va ad abitare in una capanna di terra, bensì in case più belle e più moderne»³¹⁷. Tale nuovo esodo, dunque, non doveva essere un ritorno alle origini, ma «un movimento di classi in ascesa»³¹⁸.

3.2. 2 LA QUESTIONE NAZIONALE, OVVERO UN ANTIDOTO CONTRO L'ANTISEMITISMO

Herzl giunge a promuovere la causa nazionale degli ebrei, in quanto aveva constatato il fallimento della speranza di emancipazione ebraica nelle società europee. Senza saperlo, in tal modo si era schierato con buona parte di quella giovane intelligenza ebraica mitteleuropea e russa che da diversi anni stava elaborando critiche analoghe. «Dappertutto abbiamo onestamente tentato di integrarci nel tessuto sociale del popolo con cui

313 BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, vol. 1, p. 168.

314 HERZL, *Lo stato ebraico*, p. 29.

315 *Ibid.*

316 *Ibid.*

317 *Ibid.*

318 *Ibid.*

convivevamo, e di conservare solo la fede dei nostri padri»³¹⁹. Ma ciò, prosegue l'autore, «non ci viene permesso». Il patriottismo dimostrato dagli ebrei assimilati è stato inutile di fronte all'ondata antisemita che stava respingendo gli ebrei, etichettandoli come stranieri. Nessuno poteva negare la situazione di oggettiva difficoltà. Quasi ovunque, scrive Herzl all'inizio del secondo capitolo, la parità dei diritti è stata abolita a danno degli ebrei, pur continuando a sussistere a livello legislativo. «Già ora non possono accedere alle qualifiche medio-alte nell'esercito e negli uffici pubblici e privati», inoltre sono continue le aggressioni contro gli ebrei nelle assemblee, sulla stampa, per la strada, durante i viaggi³²⁰. Trattasi di persecuzioni che assumono caratteristiche diverse a seconda dei luoghi e degli ambienti sociali in cui si verificano: «in Russia vengono incendiati villaggi ebraici, in Romania alcuni ebrei vengono ammazzati, in Germania, di quando in quando, vengono picchiati di santa ragione» e così via³²¹.

L'antisemitismo di fine Ottocento, precisa Herzl, non deve essere confuso «con l'odio religioso per gli ebrei nei tempi passati»³²². A differenza di Eisler, il quale vedeva nell'antisemitismo contemporaneo riflesso il volto di quello antico, qui Herzl riconosce un'importante differenza. L'odierno movimento antisemita ha tendenze diverse: «nei paesi dove tale movimento ha un peso maggiore, è una conseguenza dell'emancipazione degli ebrei»³²³. Gli ebrei, prosegue, rappresentano un ceto medio ben organizzato che iniziò a fare concorrenza alla «borghesia cristiana», minacciando così i loro ceti medi. Ma lungo tale strada è difficile voler colpire gli ebrei, in quanto ceto medio, senza evitare crisi economiche. Herzl non si dilunga molto sulle cause dell'antisemitismo, che tende a leggere nei termini di un'invidia sociale. «Nei popoli l'antisemitismo aumenta di giorno in giorno, di ora in ora», scrive, e continuerà a crescere, dal momento che «le sue cause permangono e non possono essere eliminate»³²⁴.

Pertanto unica soluzione alla questione antisemita è attraverso un inedito nazionalismo ebraico: «ci venga data la sovranità su di un pezzo della superficie terrestre sufficiente a soddisfare i nostri giusti bisogni, tutto il resto ce lo procureremo da soli»³²⁵. Al fine di edificare il nuovo stato, Herzl ipotizza due organismi: la *Society of Jews* e la *Jewish*

319 Ivi, p. 24.

320 Ivi, p. 33.

321 *Ibid.*

322 Ivi, p. 37.

323 *Ibid.*

324 Ivi, p. 38.

325 Ivi, p. 40.

Company, l'una impegnata sul piano politico e scientifico, l'altro su quello pratico, secondo il modello delle grandi società coloniali. Herzl parla di una prima ondata migratoria di ebrei, che si sarebbe svolta non come qualcosa di improvviso, ma nel corso di decenni. «I primi a partire sarebbero stati i più poveri», in quanto più disperati. Essi avrebbero bonificato il terreno, costruito strade, ponti, ferrovie, case³²⁶. La questione migratoria, così come in Mendes, era ritenuta piuttosto importante per Herzl. Essa andava regolata e messa all'ordine del giorno. Ma a differenza del romanzo del rabbino, Herzl voleva lasciare liberi i singoli ebrei di decidere: «chi non vuol venire, può restare. L'opposizione di singoli individui è del tutto indifferente alla riuscita del progetto. Chi vuol venire, si metta dietro la nostra bandiera e lotti per lei»³²⁷. Tuttavia la questione rimaneva ed Herzl ne era consapevole. Sul problema dell'immigrazione nel nuovo stato egli ritorna più avanti nel suo scritto: «come potremmo portare le masse ebraiche, senza costrizione alcuna, dalle loro attuali residenze in questo nuovo paese?»³²⁸. A tal proposito Herzl considera gli antisemiti come coloro che lavoravano anche per la causa sionista: «basta che continuino sulla loro strada e il desiderio di emigrare degli ebrei si sveglierà, dove ancora non c'è, e si rafforzerà dove è già presente»³²⁹.

Herzl considera due potenziali territori: la Palestina o l'Argentina. Nel suo diario in data 9 giugno 1895, a proposito della Palestina Herzl considerava i pro e i contro: a sfavore della Palestina stavano fattori come la vicinanza con la Russia e l'Europa, la mancanza di spazio, il suo clima, a cui gli ebrei europei non erano più abituati, mentre a suo favore vi era la «potente leggenda»³³⁰. L'opzione tra Argentina e Palestina era stata posta da Herzl sulla base di una semplice constatazione: in entrambi i luoghi si erano intrapresi dei «tentativi di colonizzazione degni di nota»³³¹. Herzl non si sbilancia in favore dell'una o dell'altra. Tale scelta, scrive, spetterà alla *Society of Jews*, la quale deciderà «tenendo conto della pubblica opinione del popolo ebraico»³³².

A questo punto, pur restando indeterminato il luogo, l'autore espone le modalità attraverso cui l'esodo ebraico e la fondazione di un nuovo stato si sarebbero attuati. Si trattava di un processo da svilupparsi in due tempi: colonizzazione del territorio ed edificazione dello stato. A tal fine era necessaria la cooperazione tra i due organismi

326 *Ibid.*

327 Ivi, p. 41.

328 Ivi, p. 74.

329 Ivi, p. 75.

330 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. I, p. 56.

331 HERZL, *Lo stato ebraico*, p. 42.

332 *Ibid.*

teorizzati da Herzl, la *Jewish Company* e la *Society of Jews*. La prima organizzazione, destinata ad assolvere alle esigenze pratiche, era pensata come un'istituzione transitoria, un'impresa puramente commerciale, come ben chiarisce Herzl all'inizio del terzo capitolo³³³. La *Company* si sarebbe dovuta occupare della vendita delle proprietà immobiliari ebraiche, come case, terreni, negozi, ditte e altresì assicurarsi dell'acquisto di terreni edificabili nel nuovo paese³³⁴. La forza-lavoro proverrà dai nuovi immigrati, i quali verranno alloggiati in case popolari, ben diverse da quelle europee: «singole case, con i loro giardinetti», parte di complessi abitativi «progettati in modo armonioso» e al cui centro si ergerà «il tempio, visibile anche da lontano, poiché solo l'antica fede ci ha tenuti insieme»³³⁵. La normale giornata lavorativa sarà di sette ore, ma, come specifica meglio Herzl, si lavorerà per quattordici, dal momento che «le brigate di operai si daranno il cambio ogni tre ore e mezza» e godranno di una pausa di altrettante ore. Inoltre, l'organizzazione del lavoro sarà di tipo militare con tanto di gradi, carriera e pensionamento³³⁶. Chi lavorerà delle ore in più, riceverà una paga supplementare. Tuttavia, le ore di straordinario non potranno superare le tre ore lavorative. «Alle donne verranno assolutamente impediti i lavori pesanti e non dovranno fare alcuno straordinario»³³⁷. Tali prime norme organizzative verranno poi incluse nell'ordinamento del nuovo stato.

3.2. 2 UNITÀ DALLA FEDE, LIBERTÀ DALLA SCIENZA: L'EDIFICAZIONE DELLO STATO EBRAICO

Dopo aver spiegato come organizzare l'emigrazione nel nuovo paese e quali sarebbero stati i compiti della *Jewish Company*, negli ultimi due capitoletti Herzl passa a spiegare i principi ideali e politici, nonché l'aspetto governativo che il futuro stato ebraico avrebbe assunto. «Così come vogliamo creare nuovi rapporti in campo economico e politico», scrive all'inizio del quarto capitolo, «ci proponiamo anche di conservare con cura religiosa tutto il passato, in ambito privato e familiare»³³⁸. Come già preannunciato dalla presenza di un tempio nel cuore dei complessi abitativi per i lavoratori, la memoria del proprio passato e la conservazione della propria religione andavano custodite nell'ambito privato, secondo un ulteriore retaggio illuminista dell'autore. Tuttavia, lungi dall'essere confinata tra le mura domestiche, Herzl faceva appello alla dimensione religiosa e specialmente ai padri

333 Ivi, p. 45.

334 Ivi, pp. 47-8.

335 Ivi, p. 49.

336 Ivi, p. 51.

337 Ivi, p. 52.

338 Ivi, p. 69.

spirituali, ovvero ai rabbini. Per quanto moderno e laico, anche lo stato ebraico di Herzl aveva bisogno dei propri padri spirituali: gli ebrei dovranno emigrare nel nuovo stato in gruppo e «ogni gruppo avrà il suo rabbino, che andrà con la sua comunità»³³⁹. I rabbini, in qualità di capi spirituali, aiuteranno l'establishment sionista a realizzare l'impresa: «i rabbini ci capiranno anche prima degli altri», scrive Herzl, «si entusiasmeranno subito per il progetto e riusciranno ad entusiasmare anche gli altri, parlandone dal pulpito»³⁴⁰. Contrariamente alle critiche del francese Bahar, Herzl non sembra trascurare il ruolo della religione all'interno del futuro stato ebraico. Egli riconosceva, forse in modo non troppo marcato, che in assenza di un'unità linguistica e territoriale, l'elemento religioso costituiva l'unico collante per poter parlare di un popolo in termini nazionalistici: «noi riconosciamo di appartenere ad un solo popolo, solo per la fede dei nostri padri, dal momento che abbiamo assimilato in modo indelebile le lingue di nazioni diverse»³⁴¹. Di conseguenza, la dimensione religiosa non doveva essere trascurata, ma era di fatto subordinata alla dimensione politica. Pertanto, nell'ottica herzliana, i rabbini diventavano una sorta di funzionari dello stato, anzi della *Society of Jews*. Essi «riceveranno regolarmente le comunicazioni della Society of Jews e le renderanno pubbliche, spiegandole alla loro comunità»³⁴². Inoltre, la gestione amministrativa delle questioni locali sarà demandata a delle «piccole commissioni di uomini di fiducia sotto la presidenza del rabbino»³⁴³. In tali riunioni si discuterà e si deciderà tutti i dettagli pratici e le esigenze delle comunità. Il principio che muove il pensiero di Herzl non era molto distante da quello del tedesco Osterberg, secondo cui tradizione religiosa e spirito progressista dovevano e potevano convivere assieme nella nuova società ebraica. Unità nella fede e libertà nella scienza, questa era per Herzl la sintesi ideale. Aggiungiamo che la subordinazione della dimensione religiosa a quella politica sembra potersi ricollegare al giuseppinismo dell'impero austro-ungarico, che aveva mirato a ridimensionare l'autorità ecclesiastica della Chiesa cattolica nell'impero.

All'inizio del quinto capitolo Herzl si ferma a riflettere sulle varie teorie dello stato di diritto, per poi dichiarare di prediligere la teoria della necessità razionale, su cui egli si è basato per redigere il suo scritto. A questo punto, Herzl fa una precisazione piuttosto significativa. La teoria della necessità razionale ha un punto debole: essa lascia infatti

339 Ivi, p. 71.

340 *Ibid.*

341 *Ibid.*

342 *Ibid.*

343 *Ibid.*

insoluto il rapporto della politica tanto con la dimensione trascendente³⁴⁴. A differenza di tali ragionamenti giuridici, «per comodità o per prudenza la teoria della necessità razionale lascia la questione senza risposta»³⁴⁵. Ciononostante egli riconosce che nello stato vi è «una mescolanza di umano e sovraumano»³⁴⁶, per quanto questa mescolanza non si accordi con la mentalità moderna. C'è qui una contraddizione che Herzl coglie, per poi lasciar cadere nel suo discorso, passando a trattare di altre questioni. Tale questione irrisolta in *Der Judenstaat* fu all'origine, come abbiamo visto, della critica del francese Bahar nel suo opuscolo *Restons!*. La convergenza tra religione e politica sembrava essere necessaria al nazionalismo. Qui possiamo solo segnalare che Herzl ne fosse in parte consapevole, ma non fu disposto a concedere troppo alla sfera religiosa, come fecero invece Osterberg, Bahar e Mendes. Lo stesso problema si presenta, come vedremo, anche in *Altneuland*.

Herzl vuole ragionare da politico, non da teologo. Pertanto non sorprende il suo richiamo al diritto romano, parlando del *negotium gestio* e della figura giuridica del *gestor*, il quale amministra i beni e gli affari di altre persone. Dopo aver spiegato i compiti di tale figura, Herzl non si dilunga oltre, affermando che «il *gestor* degli ebrei deve essere, nel vero senso della parola, una persona morale. E questa è appunto la Society of Jews»³⁴⁷. Essa rappresenta nelle intenzioni dell'autore «la centrale del movimento ebraico ai suoi albori», con sede a Londra e formata dalla cerchia di onesti ebrei inglesi. Tale società deve partire da premesse moderne e scientifiche per promuovere la fondazione dello stato ebraico: «se noi oggi emigriamo da Mizrahim [Egitto], questo non può avvenire in modo così ingenuo come ai vecchi tempi»³⁴⁸. Questo nuovo esodo deve fondarsi su premesse moderne e scientifiche. Tuttavia, pur esaltando il progresso, Herzl non esita a sfruttare la ricorrente metafora dell'esodo biblico dall'Egitto, al pari degli altri utopisti. Anzi. Herzl non si limita a questo rinvio biblico. La sua *Society of Jews* sarebbe dovuta essere «il nuovo Mosè degli ebrei», che li avrebbe condotti nuovamente nella loro terra promessa, ovunque essa verrà collocata. «L'impresa dell'antico grande gestor degli ebrei dei primordi, sta a quella dei nostri tempi come un antico meraviglioso *Singspiel* sta ad un'opera moderna»³⁴⁹. La melodia è dunque la

344 «Con la mentalità moderna non si accordano né la teoria di una fondazione divina, né quella della potenza superiore, né la teoria patriarcale, né quella patrimoniale o del contratto. La ragione giuridica dello stato viene ricercata troppo negli esseri umani (teoria della potenza superiore, patriarcale o del contratto) o semplicemente al di sopra degli esseri umani (fondazione divina)» (ivi, p. 82).

345 *Ibid.*

346 *Ibid.*

347 Ivi, p. 84.

348 *Ibid.*

349 Ivi, p. 85.

stessa, ma viene suonata con maggiori e migliori strumenti, specifica l'autore. In tal modo, raccogliendo il contributo di tutti, uomini politici, associazioni, comunità, «la Society of Jews, per la prima volta, verrà a sapere e stabilirà se gli ebrei devono e vogliono emigrare nella terra promessa»³⁵⁰. In questi passaggi osserviamo una evidente laicizzazione dell'immaginario biblico e dei concetti religiosi, al fine di essere inseriti e sfruttati dall'autore a fini politici. In tal senso la dimensione religiosa rientra nella visione politica di Herzl, recuperando la convergenza tra religione e politica, che abbiamo già individuato tanto nei movimenti proto-sionisti, quanto nelle utopie di Sion, per inserirla all'interno del nascente pensiero nazionalistico. Così unità nella fede e libertà nella scienza potevano coesistere. Ciò avvenne non in quanto Herzl fosse a conoscenza dei precedenti tentativi proto-sionisti, né tantomeno in seguito alla lettura di alcune utopie di Sion. Fu l'effetto della secolarizzazione del pensiero ebraico che agì a più livelli, in differenti contesti e su diversi pensatori, producendo alcune medesime associazioni e immagini, come, ad esempio, il ricorrente richiamo all'esodo biblico dall'Egitto (Eisler, Osterberg, Mendes), oppure alla figura di un novello Mosè (Herzl), o ancora a una nuova Terra promessa (Eisler, Osterberg, Herzl). Sotto questo aspetto Herzl non si discosta molto dai precedenti sognatori di Sion, tranne per un fatto. Egli fu il primo a sfruttare tale immaginario letterario laicizzato per inserirlo all'interno di un preciso discorso politico, traducendo così quel poetico amore per Sion in una volontà politica di ritornare a Sion.

Quale sarà la forma governativa assunta dal nuovo stato ebraico? Herzl afferma di prediligere due opzioni: «ritengo che la monarchia costituzionale e la repubblica oligarchica siano le più perfette forme di governo»³⁵¹. Inoltre, riconosce di essere «un fautore delle istituzioni monarchiche», in quanto garantiscono la stabilità e la conservazione dello stato. Tuttavia, ricollegarsi a questa forma di governo sarebbe stato anacronistico, in quanto non vi sarebbe alcuna discontinuità rispetto al passato biblico. «Il semplice tentativo cadrebbe nel ridicolo», chiosa Herzl. Dal momento, dunque, che la politica deve essere fatta dall'alto, in base alla sua visione conservatrice, resta solo l'opzione di una repubblica aristocratica.

Risolto tale problema, Herzl passa velocemente in rassegna in modo sbrigativo alcuni aspetti pratici su cui si sarebbe eretto il nuovo stato, come la lingua, l'esercito, la bandiera. Per quanto riguarda la lingua, a differenza degli altri autori esaminati, Herzl non considera seriamente l'ipotesi dell'ebraico: «non possiamo certo metterci a parlare in ebraico», afferma

350 *Ibid.*

351 Ivi, p. 88.

con una certa ironia, dimostrando di ignorare tutti quei movimenti e quei circoli promotori della rinascita della lingua ebraica. Per Herzl, ognuno avrebbe conservato la propria lingua, «patria dei suoi pensieri». Successivamente, una lingua nazionale si sarebbe imposta da sé, scrive l'autore, «in modo naturale»³⁵². Anche sulle leggi presenti nel nuovo paese Herzl spende poche parole: quel che è certo è che «dovranno essere leggi moderne», utilizzando dunque «ciò che c'è di meglio negli altri paesi»³⁵³. Non dice molto nemmeno a proposito dell'esercito, fatto che crea qualche contraddizione con l'idea di istituire uno stato neutrale. Tuttavia, scrive Herzl, si avrà comunque «bisogno di un esercito professionale» equipaggiato con le armi più moderne, in modo da «poter mantenere l'ordine all'interno e all'esterno»³⁵⁴. Herzl riconosce poi anche la necessità di una bandiera: «ho pensato a una bandiera bianca con sette stelle dorate», il bianco a simboleggiare la nuova vita, le stelle a ricordare le sette ore lavorative, dal momento che sarà «nel segno del lavoro» che gli ebrei «si recheranno nella loro nuova terra»³⁵⁵. La differenza tra questo scritto e le utopie di Sion che abbiamo analizzato risulta piuttosto evidente: nei precedenti romanzi utopici era centrale la volontà di descrivere la nuova futura società ebraica, connotandola in diversi suoi aspetti, come l'istituzione dell'ebraico quale lingua nazionale, l'educazione statale, i rapporti tra governo ebraico e religione, la presenza di un esercito permanente, la giustizia, le carceri e così via. In Herzl ciò è quasi del tutto assente, dal momento che egli non vuole dare la visione di una nuova società, la vuole fondare. L'aspetto che poi tale nuova formazione statale assumerà lo sapranno i posteri, come riconosce egli stesso. Non devono dunque ingannare le molte pagine dedicate alla descrizione particolareggiata della costituzione dei due organismi, la Jewish Company e la Society of Jews. Inoltre, a differenza delle visioni fortemente pessimiste di cui sono intrise le utopie di Sion, Herzl vede solo vantaggi nell'emigrazione ebraica dall'Europa. Diversamente da Eisler che prefigura crisi economiche e una futura guerra tra le nazioni europee, Herzl sostiene che da tale esodo «non può derivare alcuna crisi economica». Anzi, la fondazione dello stato ebraico impedirà lo scoppio di tali crisi, determinando un periodo di prosperità nei paesi attualmente antisemiti. A detta di Herzl, l'idea che la partenza ebraica dall'Europa avrebbe provocato un impoverimento dei suoi stati era «un'altra idea stupida» di cui ci si doveva liberare³⁵⁶.

Tanto non ci si doveva preoccupare degli effetti dell'emigrazione ebraica, quanto della

352 Ivi, p. 90.

353 Ivi, p. 91.

354 *Ibid.*

355 *Ibid.*

356 Ivi, p. 93.

possibilità che lo stato ebraico sarebbe alla fine diventato una teocrazia. Herzl riconosce che l'unità del popolo ebraico è resa possibile dalla «fede dei nostri padri»³⁵⁷, ma così come la fede unisce, la scienza libera. Pertanto, egli vede nella scienza e nel progresso due potenziali antidoti contro le derive teocratiche: «non faremo dunque emergere le velleità teocratiche dei nostri religiosi. Sapremo tenerli entro i confini dei loro templi»³⁵⁸. Herzl ribadisce così la netta separazione tra politica e religione, la quale non dovrà «metter bocca negli affari dello stato»³⁵⁹. Ciascuno sarà libero, dunque, nella sua confessione religiosa, dal momento che lo stato ebraico sarà uno stato laico e tollerante. Queste dichiarazioni non sorprendono, né differiscono molto dai principi di laicità e tolleranza enunciati anche nelle utopie di Sion.

L'accoglienza dell'opera tra l'intelligenza ebraica e i notabili è tiepida. Come scrive Bensoussan, «prevale una sorta di silenzio a metà»³⁶⁰. Il successo arrivò invece dalle masse degli ebrei orientali. Pubblicato dalla piccola casa editrice di Max Breitenstein, a spese dell'autore, *Der Judenstaat* divenne presto un successo editoriale con diverse ristampe in tedesco e molteplici traduzioni nello stesso anno in inglese (David Nutt, Londra), francese (Librairie de la Nouvelle revue internationale, Parigi) ebraico (Tusiah, Varsavia), rumeno, (Goldsleger, Botosani), russo (Serman, Odessa) e yiddish (Kolomea). Lo scrittore Stefan Zweig (1881-1942) nella sua autobiografia intellettuale *Il mondo di ieri* (1941) ricordava bene la differente accoglienza che ricevette il pamphlet di Herzl, ne parlava. Egli scriveva che Herzl in un primo momento «poté sentirsi frainteso; Vienna, dov'egli si riteneva particolarmente sicuro per le antiche simpatie, lo abbandonava e lo derideva»³⁶¹. Poi gli giunse l'eco «impetuosa ed estatica» degli ebrei orientali:

La risposta non venne dagli ebrei borghesi e agiati, viventi con tutti i comodi in Occidente, ma dalle grandi masse orientali, dal proletariato dei ghetti galiziani, polacchi, russi. Senza prevederlo, Herzl con il suo opuscolo aveva fatto divampare una fiamma dell'ebraismo che covava sotto la cenere dell'esilio: il sogno millenario e messianico confermato dai libri sacri di un ritorno nella Terra Promessa³⁶².

357 Ivi, p. 90.

358 *Ibid.*

359 *Ibid.*

360 BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, vol. I, p.169.

361 S. ZWEIG, *Il mondo di ieri*, Mondadori, Milano, 2015, p. 93.

362 Zweig così proseguiva: «una speranza e insieme una certezza, che sola dava ancora significato alla vita di quei milioni di creature calpestata e avvilita. Tutte le volte che qualcuno, profeta o ciarlatano, nei duemila anni della diaspora aveva sfiorato quella corda, ne erano venute intense vibrazioni per tutta l'anima del popolo, mai però con tanta violenza, mai con un eco così fragorosa e impetuosa. Un solo uomo, con poche pagine, aveva foggato a unità una massa dispersa e discorde» (ivi, pp. 93-4).

A conferma delle parole e dei ricordi dello scrittore, citiamo solo il caso di Isaac Fernhof (1866-1919), autore galiziano di un breve racconto utopico, ispirato proprio dalla lettura di *Der Judenstaat* di Herzl e incluso nella raccolta antologica curata da Kressel e Sandler. Nel 1896 Fernhof, scrittore ed editore galiziano pressoché sconosciuto, aveva fondato una piccola rivista in ebraico «Sifrei Shashuim» [Libri di distrazioni], costituita da una serie di piccoli opuscoli usciti in modo non regolare tra il 1896 e il 1899. La sua utopia di Sion in ebraico *Shnei Dimynot* [Due visioni] uscì nel primo numero della rivista nel 1896 e l'autore esordiva citando con grande entusiasmo lo scritto appena edito di Herzl. «L'opuscolo *Lo stato di Israele* del dottor Herzl è stato pubblicato, chi non lo leggerà?»³⁶³. Traducendo dal tedesco all'ebraico il titolo dell'opera di Herzl Fernhof usò un sintagma significativo, notato da Kressel e dai successivi commentatori: *Medinat Israel* ovvero “stato di Israele”. Come ammetteva poi l'autore «a partire dai primi compratori e lettori della mia città, si sviluppò in me un forte desiderio» la cui lettura del testo soddisfò: Fernhof trangugiò «ogni sua parola e la logica in essa presente» e «una sensazione nobile, piacevole e viva» si impadronì di lui³⁶⁴. Da qui l'autore galiziano inizia la sua utopia, di cui non ci occuperemo, in quanto parte delle utopie orientali di Sion. Abbiamo tuttavia voluto citare questo passaggio come una voce dell'epoca che testimonia della ricezione e dell'effetto che il pamphlet di Herzl ebbe sul mondo ebraico orientale.

Tuttavia, come ricorda Bensoussan, la ricezione di *Der Judenstaat* nei territori russi non riscosse un successo unanime, lasciando già presagire le future divisioni interne al movimento. Un personaggio, ad esempio, come Ahad Ha'am rimase a lungo in silenzio. Menachem Ussishkin sostenne che il libro non portasse «niente di nuovo che non fosse già stato scritto da Lilienblum o da Pinsker»³⁶⁵. In sostanza, di fronte allo scritto di Herzl molti ebrei orientali si sentirono «costernati dall'ignoranza del giornalista viennese, dalla sua presunzione, persino dalla sua arroganza di fronte a uomini» che conoscevano questi problemi già da vent'anni³⁶⁶. Tale sentimento era chiaramente espresso sulla rivista «Zion» dal rabbino di Memel Rülff, secondo cui: «questo signore [Herzl] si presenta con tanta sicurezza e sufficienza, come se fosse il primo a proporre idee e consigli del genere», facendo poi un elogio a Leon Pinsker, il quale aveva espresso concetti analoghi con maggior

363 I. FERNHOF, *Shnei Dimynot* [Due visioni], «Sifrei Shashuim» n. 1 (1896), p. 5.

364 *Ibid.*

365 BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, vol. I, p.171.

366 *Ibid.*

acume intellettuale³⁶⁷.

Del resto, nemmeno nel contesto occidentale ebraico-tedesco Herzl poté essere definito un pioniere, dal momento che diversi anni prima nel febbraio del 1891 Gustav Gabriel Cohen (1830-1906) aveva espresso considerazioni analoghe a quelle di Herzl in un opuscolo intitolato *Die Judenfrage und die Zukunft*, un'edizione a circolazione limitata. Dopo aver letto *Der Judenstaat*, l'autore, che divenne poi un fervente sionista e introdusse il suo protetto Otto Warburg nel movimento, decise di ripubblicare il suo testo, aggiungendovi una postilla conclusiva, in cui egli riconosceva ad Herzl il merito di aver espresso ciò che egli stesso aveva in mente in modo ancora vago in «una forma concreta e una fresca vita pulsante»³⁶⁸. Ammirando il coraggio e la devozione di Herzl, Cohen proseguiva, sostenendo che egli si preoccupasse ancora, forse troppo degli aspetti materiali, sebbene questi potessero essere utili. Riconosceva infine che tanti grandi movimenti nel corso della storia avevano avuto una prima spinta «in un periodo che non dimostrò loro alcuna comprensione»³⁶⁹. Così forse sarebbe avvenuto anche per il futuro movimento di Herzl, lasciava intendere l'autore. Herzl conobbe probabilmente Gustav G. Cohen in occasione del primo congresso sionista a Basilea e lo ricordava così nelle sue pagine del diario: «i ricordi migliori di quei giorni di conferenza sono le poche ore di chiacchiere notturne sul balcone dell'Hotel Trois Rois con quel raffinato vecchio banchiere Gustav G. Cohen»³⁷⁰.

3. 3 *ALTNEULAND* (1902) E L'ESAURIRSI DELLE UTOPIE SIONISTE IN DIASPORA

Tra la rapida redazione di *Der Judenstaat* (gennaio 1896) e quella più laboriosa di *Altneuland* (ottobre 1899 – aprile 1901) trascorrono pochi anni, seppur piuttosto intensi per Herzl (i primi congressi sionisti, incontri diplomatici, viaggi). Concordiamo con Denis Charbit, secondo cui i due scritti andrebbero letti nella loro continuità e corrispondenza. A tal proposito scrive lo studioso francese: «nel 1896, Herzl è impegnato a spiegare perché fosse necessario uno Stato e come raggiungerlo; nel 1902 ha descritto le sue modalità di organizzazione e di funzionamento, la sua piattaforma normativa»³⁷¹. Del resto, abbiamo già detto che l'intenzione iniziale di Herzl era stata quella di scrivere un romanzo dal titolo *La terra promessa*. Sembra che tale idea primigenia rimase come un desiderio latente e

367 Ivi, p. 169.

368 G.G. COHEN, *Die Judenfrage und die Zukunft*, Als Manuscript gedrückt, 1896, p. 43.

369 Ivi, p. 44.

370 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. II, p. 586.

371 D. CHARBIT, *Retour à Altneuland: la traversée des utopies sionistes*, in T. HERZL, *Altneuland. Nouveau pays ancien*, Editions de l'éclat, Paris, 2004, p. 8.

inappagato in lui, nonostante la stesura di *Der Judenstaat*, nonostante il successo ottenuto e i primi congressi sionisti. Il rapido evolversi degli eventi e la nascita del movimento sionista non sembra che lo avessero distolto Herzl da tale progetto letterario.

Nel diario il 30 agosto 1899 Herzl accenna per la prima volta al suo «romanzo sionista», scrivendo di aver trovato un titolo – *Altneuland* – sulla scia del nome della sinagoga di Praga, *Altneuschule*³⁷². In un'intervista di qualche settimana successiva, riportata anch'essa nel diario, Herzl riconosceva che non tutti gli ebrei condividevano il suo progetto di fondare uno stato. Alcuni non lo capivano, altri non lo volevano capire. Tuttavia, quest'idea si era impossessata di lui e dunque non aveva problemi con gli oppositori: «vado avanti col mio sogno, nel mio sogno», affermava Herzl. Tale progetto gli era così caro che aveva «sempre resistito al desiderio di dargli forma, in un romanzo ad esempio», spiegando quale sarebbe stato il futuro degli ebrei³⁷³.

Nel mese di settembre 1899 Herzl inizia a redigere il suo romanzo. Nel frattempo, nello stesso periodo egli aveva scoperto e letto il romanzo di Osterberg, a cui poi, come abbiamo visto, scrisse il mese successivo, in ottobre, confessando di avere in mente di scrivere un romanzo analogo. «Può sembrare sorprendente», scrive Charbit, «che l'uomo d'azione, nel mezzo del combattimento, abbia fatto così un passo indietro per dedicarsi a questa progettazione immaginaria», agli antipodi della determinazione e del pragmatismo herzliano³⁷⁴. Lo mossero probabilmente verso tale scelta tanto le passate ambizioni letterarie, mai sopite, quanto le delusioni politiche provate. Il sionismo faticava infatti a farsi strada. Ad Herzl, scrive Paumgardhen, «il mondo sionista apparve asfittico e l'agognata meta del suo progetto momentaneamente irraggiungibile. Nel mondo fittizio della poesia, invece, Herzl poteva immediatamente concretizzare il suo piano dello stato ebraico, fornendo una scena plastica di un paese moderno, un paese destinato a suscitare speranza, rispetto e ammirazione»³⁷⁵. Tuttavia la redazione del testo fu piuttosto lenta, con lunghe interruzioni, motivate soprattutto dalla difficoltà oggettiva di conciliare l'attività politico-diplomatica con la scrittura letteraria. Il 30 gennaio 1901 Herzl confidava nel suo diario di aver trascurato troppo il suo romanzo, che stava diventando sempre più insipido, più a lungo giaceva lì³⁷⁶. Dovendo a breve partire per Londra, non aveva senso riprenderlo in mano per pochi giorni. Così si promise di dedicarsi non appena rientrato dal viaggio. E così fece. Il 14 marzo

372 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. III, p. 586.

373 Ivi, p. 875.

374 CHARBIT, *Retour à Altneuland: la traversée des utopies sionistes*, p. 19.

375 P. PAUMGARDHEN, *Theodor Herzl tra letteratura e sionismo*, Bonanno editore, Roma 2011, p. 215.

376 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. III, p. 1062.

scriveva infatti che stava lavorando speditamente al romanzo: «le mie speranze per un rapido successo si sono ora disintegrate. La mia vita non è un romanzo ora. Così il romanzo è la mia vita»³⁷⁷. In questo senso, disilluso e amareggiato, *Altneuland* rappresenta per Herzl una sorta di compensazione, scrive ancora Charbit: «la dimensione utopica del romanzo è la risposta più efficace alla stagnazione diplomatica»³⁷⁸. Agli inizi del quinto congresso sionista, tenutosi a Basilea nel dicembre 1901, Herzl aveva riconfermato la situazione di stallo delle trattative con Costantinopoli e l'opposizione interna al movimento iniziò a mostrarsi insofferente verso queste lungaggini diplomatiche³⁷⁹. Agli inizi del 1902 egli riprese i contatti con il Sultano, ma anche tali tentativi naufragarono: sulla Palestina «fu irremovibile. Propose insediamenti ebraici in altre terre come la Mesopotamia (le attuali Iran e Iraq), la Siria, l'Anatolia ma non in Palestina»³⁸⁰. In tale clima di sconforto politico, Herzl si dedicò nuovamente al suo scritto, che completò nella primavera del 1902: «oggi ho finito il mio romanzo», scriveva nel diario in data 30 aprile³⁸¹.

Il romanzo *Altneuland* si compone di cinque libri (Un giovane colto e disperato, Haifa 1923, Terra in fiore, Pesaq e Gerusalemme) e ciascun libro al suo interno è suddiviso in sei capitoletti. Il romanzo è dedicato alla sorella Pauline, morta precocemente, e al padre Jacob, scomparso poco dopo che Herzl aveva concluso il libro. Pur presentando questa ripartizione, *Altneuland* presenta anche una divisione ideale in due parti: la realtà del suo tempo (1902) e il sogno del suo protagonista, nonché proiezione letteraria dell'autore, in un futuro non troppo lontano (1923). Dunque tra la vecchia Vienna, dove gli ebrei deridevano il sionismo e in cui dominava l'antisemitismo, e la futura Palestina, in cui gli ebrei avevano fondato una nuova società, realizzando i propositi del sionismo ed eliminando l'antisemitismo. Qui la dimensione utopica ritorna e con essa si individuano una serie di espedienti narrativi già presenti nelle precedenti utopie di Sion.

3.3. 1 LA VECCHIA EUROPA ANTISEMITA E IL DISTACCO DAL PROPRIO TEMPO

Il romanzo si apre raccontando le vicissitudini sociali e sentimentali del giovane colto e disperato Friedrich Löwenberg. Il problema che affligge Friedrich viene espresso fin da subito, nelle prime pagine del romanzo. Trattasi di una questione sociale: la preclusione alle

377 Ivi, p. 1071.

378 CHARBIT, *Retour à Altneuland: la traversée des utopies sionistes*, p. 22.

379 F. COEN, *Theodor Herzl. L'ultimo profeta di Israele e la nascita del sionismo*, Marietti 1820, Genova, 1997, p. 103.

380 Ivi, p. 104.

381 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. IV, p. 1274.

professioni liberali e alla crescita professionale riservata ai giovani ebrei dei ceti medi. Così l'autore presenta la situazione: «c'era stata una migrazione di massa delle nuove generazioni verso professioni che presupponavano una 'buona istruzione'. Il risultato era stato un eccesso penoso di giovani istruiti che non trovavano occupazione, non erano disposti ad accontentarsi di una vita modesta»³⁸². Questi giovani, tra cui anche il protagonista Friedrich, rimanevano così «sul mercato con grandi pretese», ma con «un titolo di studio privo di valore»³⁸³.

Accanto a tale questione, si profila un ulteriore elemento romantico, tipico delle utopie ebraico-tedesche: l'amore segreto e insoddisfatto del protagonista verso la giovane Ernestine, figlia di una facoltosa famiglia ebraica di Vienna. Le vicissitudini sentimentali di Friedrich costituiscono un primo punto di continuità e discontinuità rispetto alle utopie di Eisler e di Osterberg. Come in questi due testi, anche qui l'amore non corrisposto di Ernestine rappresenta simbolicamente una rottura: quella del protagonista con il suo ambiente di origine. Come in Eisler, l'amore infelice tra Abner e Agnes segna la separazione definitiva e insanabile tra l'autore e l'Europa, malata di antisemitismo, così in Herzl l'amore non corrisposto di Ernestine verso Friedrich prelude all'allontanamento del protagonista dalla borghesia ebraica viennese, rappresentando così un'irrecuperabile cesura interna al mondo ebraico. In tal senso l'allontanamento di Herzl dal ceto medio ebraico presenta analogie con la rottura generazionale descritta da Eisler e da Smolenskin, avvicinandosi in un certo senso alla sensibilità delle correnti ebraico-orientali.

Nel secondo capitolo del primo libro, è significativo un episodio che si verifica durante la cena a casa dei Löffler, i genitori di Ernestine. Tra i presenti vi era anche un certo rabbino Weiss che stava parlando del peggioramento della situazione in Moravia a causa del dilagare dell'antisemitismo. Tale occasione fornisce il pretesto all'autore per introdurre il tema in relazione al sionismo.

Da noi in Moravia la situazione peggiorerà ancora. Nelle cittadine e nelle zone rurali la gente è realmente in pericolo. Se i tedeschi sono di cattivo umore, frantumano le vetrine dei negozi degli ebrei. Se ai cechi gira male, rubano agli ebrei. La povera gente comincia a emigrare. Ma non sa dove andare³⁸⁴.

382 T. HERZL, *Vecchia, nuova terra*, Biblioteca Aretina, Roma, 2012, p. 12.

383 *Ibid.*

384 *Ivi*, p. 18.

Attraverso le parole del rabbino Weiss, Herzl recupera qui un discorso già presente in *Der Judenstaat*, sulla questione ebraica. Nel 1896 scriveva infatti: «formularò ora la questione ebraica nella sua forma più sintetica: ce ne dobbiamo proprio andare? E dove?»³⁸⁵. In modo analogo Herzl introduce lo stesso tema e la stessa soluzione da lui progettata col sionismo. Verso dove gli ebrei potrebbero migrare? La domanda risulta piuttosto retorica e inverosimile, poiché nella realtà si sapeva che gli ebrei emigravano verso i paesi più ricchi dell'Europa occidentale, ma soprattutto verso l'America. Esisteva dunque un luogo verso cui dirigersi, per sfuggire alla miseria e all'antisemitismo. Ma qui, come nel precedente scritto, Herzl vuole introdurre un elemento nuovo, rappresentato dal luogo verso cui emigrare: in una parola Sion. In *Der Judenstaat* Sion corrisponde allo stato ebraico, senza però una collocazione geografica precisa, mentre in *Altneuland* all'idea di stato l'autore sostituisce l'ideale della Terra promessa, che presenta una sua precisa ubicazione, la Palestina. Nel dialogo tra il rabbino e uno dei convitati, quest'ultimo gli domanda dunque, dove gli ebrei potrebbero dirigersi: «dov'è che le cose vanno meglio? Persino nella libera Francia gli antisemiti hanno il sopravvento»³⁸⁶. Questa domanda, un chiaro espediente letterario, permette all'autore di introdurre il tema del sionismo: «da qualche anno esiste un movimento, lo chiamano sionismo. Si propone di risolvere la questione ebraica attraverso un'imponente colonizzazione. Tutti coloro che si sono stancati di subire dovrebbero tornare nella nostra antica patria, la Palestina»³⁸⁷. Anziché incuriosire o aprire una discussione, il tema solleva soltanto l'ilarità generale dei convitati, creando un certo disappunto nel protagonista. Tanto la derisione verso gli ideali sionisti, quanto l'amore non corrisposto di Ernestine sono due elementi narrativi funzionali a giustificare la distanza e il successivo distacco di Friedrich dalla cerchia dei Löffler e più in generale dalla benestante borghesia ebraica viennese. In contrapposizione a tali circoli ebraici elitari, Herzl descrive l'incontro del giovane protagonista con una povera famiglia ebraica, emigrata dalla Galizia. La famiglia che vive di espedienti rappresenta in tutti i sensi il contraltare della borghesia ebraica ed avrà un posto di rilievo nella futura Palestina. Specialmente il figlio di appena dieci anni, David Littwak, il quale conserva quella speranza del tutto assente nei circoli che Friedrich è solito frequentare. David crede nell'idea sionista, vuole studiare per diventare libero e forte: «Dio farà in modo che io possa studiare. Allora andrò con i miei genitori e

385 HERZL, *Lo stato ebraico*, p. 34.

386 HERZL, *Vecchia, nuova terra*, p. 18.

387 *Ibid.*

Miriam in Eretz Israel»³⁸⁸. Friedrich è stupito dal temperamento del ragazzino, chiede cosa avrebbero fatto laggiù in Palestina. David gli risponde sicuro: «Quella è la nostra terra. Lì potremmo essere felici»³⁸⁹. Emerge qui il tema della ricerca della felicità, tipico dell'utopia e molto caro ai primi sionisti, i quali volevano smettere di piangere Sion, per farvi ritorno ed essere così nuovamente felici.

Come nelle altre utopie, il sogno di Sion nasce dalla disperazione e dal disincanto. Deciso a voler tagliare tutti i fili con l'Europa e con gli ambienti ebraici da lui frequentati, Friedrich si imbarca per un viaggio senza ritorno sulla nave dell'avventuriero Kingscourt, un misantropo, disgustato dal genere umano e determinato a ritirarsi per sempre dall'umanità su un'isola deserta, pur non privandosi dei comfort e della compagnia di un suo pari, cioè Friedrich. Ma prima di congedarsi definitivamente dal mondo, Kingscourt propone al suo compagno di viaggio una sosta nella sua madrepatria, la Palestina. Friedrich accetta con indifferenza. La sosta rappresenta per Herzl un buon pretesto narrativo per descrivere la Palestina, così come egli stesso l'aveva vista durante il suo viaggio nel 1898 per incontrare Guglielmo II, e gli permette altresì di ripercorrere la storia dei primi pionieri e del proto-sionismo. «Quando ti ricorderò nei giorni a venire, o Gerusalemme, non sarà con piacere», scriveva Herzl nel suo diario, «gli ammuffiti sedimenti di duemila anni di inumanità, intolleranza e impurità gravano sui vicoli maleodoranti»³⁹⁰.

Così Friedrich e Kingscourt sbarcarono nel porto di Giaffa, di cui ebbero un'impressione sgradevole, pari a quella di Herzl qualche anno prima, il quale all'epoca così commentava nel suo diario: «i vicoletti, saturi di odori disgustosi, erano abbandonati all'incuria e alla sporcizia; ovunque si vedevano segni di povertà»³⁹¹. Nel romanzo l'arrivo a Gerusalemme fu diverso, l'atmosfera serale e la vista della città commossero il giovane Friedrich senza una precisa ragione: «non riusciva proprio a spiegarsi perché la vista dei contorni di quella città sconosciuta lo commuovesse tanto. Forse il ricordo di parole udite nella prima giovinezza? Passi di preghiere che la voce di suo padre aveva mormorato?»³⁹². Ma tale sentimento ebbe breve durata, «la fede era morta», come la giovinezza e il padre, scrive l'autore. La visita diurna di Kingscourt e di Friedrich alla città confermò tale disincanto, ribadendo le impressioni di Herzl durante il suo viaggio³⁹³. Della Gerusalemme antica e del regno degli

388 Ivi, p. 26.

389 *Ibid.*

390 HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. II, p. 745.

391 HERZL, *Vecchia, nuova terra*, p. 35.

392 Ivi, p. 36.

393 «Di giorno la vista di Gerusalemme era molto meno attraente. Urla, puzza, un'accozzaglia di colori, un

ebrei, continua l'autore per bocca del suo protagonista, non era rimasto più nulla, se non «quel frammento del Muro del Tempio». Troppo poco, chiosa Friedrich, che sentiva di non avere «niente a che fare con questo misero, decadente commercio del dolore nazionale»³⁹⁴. La storia del latte e del miele non era più vera, chiosa l'autore.

L'incontro che i due visitatori fecero con il dottor Eichenstamm e sua figlia, due oculisti, permette all'autore di ripercorrere la storia dei primi insediamenti ebraici proto-sionisti in Palestina. In tal senso, il dottor Eichenstamm incarna la tipica fiducia dei primi pionieri e dei gruppi russi degli Amanti di Sion, qui citati. Per il medico, la storia del latte e miele è sempre vera. Servirebbero solo degli uomini, si afferma. Così Herzl ripercorre brevemente la storia dei primi insediamenti ebraici in Palestina: «in diverse città d'Europa e d'America è nata l'associazione degli Amanti di Sion con lo scopo di trasformare, qui nella nostra terra antica, gli ebrei in contadini. Esistono già vari insediamenti rurali ebraici»³⁹⁵. Dopo le persecuzioni in Russia, questi ebrei avevano abbandonato i libri, per trasferirsi nei campi. Così prima della partenza, Friedrich e Kingscourt visitarono gli insediamenti ebraici, i villaggi di Rishon LeZion, Rehovot e altri. Con la partenza dei due visitatori dalla Palestina si conclude il primo libro e con esso la descrizione realistica del tempo in cui viveva l'autore.

Diversamente dalle precedenti utopie di Sion, sia ebraico-tedesche che sioniste, in Herzl manca la consueta accusa all'ebraismo riformato e agli assimilazionisti, ad eccezione della descrizione iniziale durante la cena dei Löffler, in cui però Herzl dimostra di voler prendere le distanze dagli ambienti ebraici viennesi che lo avevano deriso, piuttosto che voler muovere una critica più organica e profonda all'ebraismo del suo tempo. Soltanto più avanti nel romanzo ritroviamo l'usuale critica contro gli assimilazionisti e i riformatori che avevano rinnegato Sion. Nel terzo libro, mentre i personaggi stanno visitando Tiberiade e i piccoli villaggi limitrofi, come quello di Neudorf, l'autore inserisce alcune considerazioni sull'ebraismo rabbinico. Ma, come in precedenza per l'antisemitismo, anche in questo caso tali considerazioni sono fatte rientrare all'interno di una prospettiva sionista. Al pari dell'utopia di Bahar, anche Herzl prefigura una futura Sion non immune dai conflitti politici. Se in *Antigoismo a Sion* esisteva il partito antigoista di Dreimond, ostile agli stranieri e intollerante, qui troviamo la fazione di un certo Geyer, che nel villaggio di Neudorf aveva diversi sostenitori, specialmente tra i contadini. Questo personaggio è descritto da Herzl

accalcarsi di uomini laceri negli stretti vicoli umidi; mendicanti, malati, bambini affamati, donne vocianti, venditori petulanti. La Gerusalemme regale di un tempo non sarebbe potuta cadere così in basso» (ivi, p. 37).

394 *Ibid.*

395 Ivi, p. 38.

come un «rabbino antisionista», convertitosi soltanto tardivamente alla causa nazionalista ed emigrato in Palestina. La descrizione di questo personaggio permette ad Herzl di avanzare le note critiche sioniste ai rabbini riformatori e agli assimilazionisti. Veniamo così a sapere che tempo prima Geyer era un «acerrimo nemico» del sionismo e professava altre idee: «quando noi, sionisti della prima ora, ci siamo messi in cammino alla ricerca della nostra gente e della nostra terra, il rabbino Geyer ci ha insultato. Sì, ci ha dato degli sciocchi e degli impostori»³⁹⁶. La questione è piuttosto dirimente, dal momento che Herzl chiama in causa la questione di Sion e della sua ubicazione. In passato, il rabbino Geyer aveva rinnegato il proprio popolo e la propria terra: «nel libro di preghiere leggeva la parola Sion e poi osava dare da bere agli stupidi che lo stavano a sentire che con 'Sion' si dovesse intendere un po' di tutto, bastava che non fosse la vera Sion. Affermava che Sion è ovunque, ma... non a Sion»³⁹⁷. Qui Herzl si distanzia notevolmente dalle sue precedenti posizioni, espresse in *Der Judenstaat*. Lì, non c'era alcun interesse a individuare il territorio idoneo per accogliere il futuro stato ebraico. La sua Sion sarebbe potuta sorgere ovunque, in qualsivoglia luogo fosse stato individuato e ritenuto adeguato da esperti scienziati. Qui la musica cambia completamente. Nell'utopia l'accento si sposta dallo stato ebraico alla Terra promessa. Dunque alla Palestina che localizza l'unica vera Sion. Come negli altri romanzi, il luogo utopico per eccellenza ha una sua precisa ubicazione geografica anche in *Altneuland* di Herzl.

I rabbini antisionisti, come Geyer, prosegue l'autore, non volevano che si parlasse della Palestina. Essi «pensavano solo al vantaggio immediato»³⁹⁸. Herzl coglie l'occasione per criticare anche l'idea di una missione civilizzatrice dell'ebraismo, definita qui una favola e il sintomo di una certa arroganza ebraica. Tali affermazioni entrano chiaramente in contrasto sia con le posizioni precedentemente espresse da Herzl in *Der Judenstaat*, dove tale missione sembra essere presente in sottotraccia, sia con le idee di tolleranza, amore verso il prossimo e umanitarismo professate nel corso di tutto il romanzo. Come nota anche Stollow, «la missione civilizzatrice» nel romanzo di Herzl «consistette in un continuo processo di educazione e di rigenerazione morale, progredendo verso la più grande libertà, non semplicemente del popolo ebraico, ma dell'umanità in toto»³⁹⁹. Tali ideali, molto simili a quelli del francese Bahar, evidenziano il formarsi di quella corrente, definita

396 Ivi, p. 101.

397 Ivi, pp. 101-2.

398 HERZL, *Vecchia terra nuova*, p. 102.

399 STOLLOW, *Utopia and Geopolitics in Theodor Herzl's Altneuland*, p. 59.

successivamente, *Nationalhumanismus*, in cui gli ideali di emancipazione ebraica, il nazionalismo e le «aspirazioni umanistiche-universali» si fondevano assieme⁴⁰⁰. Pertanto, la critica herzaliana all'idea di una missione civilizzatrice dell'ebraismo resta isolata, confinata a tale discorso critico contro l'ebraismo riformatore e contro l'assimilazione, contraddicendo lo spirito complessivo dell'opera.

3.3. 2 LA NUOVA SOCIETÀ EBRAICA: IL RITORNO DELLA DIMENSIONE UTOPICA

La parte dedicata alla vecchia società europea che il giovane protagonista abbandona è piuttosto ridotta, appena un libro. Gli altri quattro libri sono interamente dedicati alla descrizione del sogno di Friedrich e dell'utopia sionista di Herzl. Alla fine dell'anno 1902, mentre i due viaggiatori stanno solcando il mar Rosso, Friedrich si addormenta e sogna la futura Palestina, «un laboratorio per l'umanità», «una vecchia, nuova terra»⁴⁰¹. Il pretesto del sogno per descrivere la futura Sion era già stato precedentemente utilizzato dal galiziano Isaac Fernhof nella già menzionata utopia *Due visioni* (1896). Anche in *Altneuland* il protagonista Friedrich si addormenta e sogna di ritrovarsi in viaggio verso Haifa a vent'anni di distanza dai fatti appena narrati. Dunque nel 1923. Tutto si presenta cambiato radicalmente. In Palestina è stata fondata una Nuova società ebraica. I due viaggiatori, Kingscourt e Friedrich, incontrano ad Haifa una passata conoscenza, il giovane David Littwak, divenuto un membro e un politico della nuova società, il quale li accompagna nella loro visita alla rinata Palestina ebraica, spiegando loro a poco a poco la storia di tale rinascita. In questa nuova società – Herzl non la definisce mai uno stato – non vi era distinzione tra gli uomini: «non chiediamo quale sia la loro religione, né a quale razza appartengano. Ci basta che siano esseri umani», spiega David⁴⁰². Piccole e graziose abitazioni, grandi magazzini, edifici statali, tutti dotati di luce ed acqua pubblici erano stati realizzati, come nell'utopia di Mendes; diversamente dalla visione patriarcale di Osterberg, qui le donne avevano gli stessi diritti degli uomini, senza che questo avesse intaccato la famiglia, dal momento che «le donne sono abbastanza ragionevoli da non occuparsi della cosa pubblica a scapito del loro benessere privato»⁴⁰³. Tutti, sia uomini che donne, devono prestare servizio civile per la durata di due anni, cosa che avviene solitamente, scrive Herzl,

400 Come molti sionisti del suo tempo, Herzl non considerò che furono proprio tali correnti illuminate e progressiste dell'ebraismo a promuovere quegli ideali di libertà e tolleranza di cui ora il sionismo voleva appropriarsi.

401 HERZL, *Vecchia terra nuova*, p. 41.

402 Ivi, p. 53.

403 Ivi, p. 59.

alla fine degli studi. Inoltre, nella Nuova Società «l'istruzione a tutti i livelli, compreso quello universitario, è gratuita»⁴⁰⁴. Esistono poi associazioni ginniche e di tiro a segno, come in Svizzera, e si favoriscono gli sport agonistici su modello inglese. Non si è pertanto inventato nulla, ribadisce più volte l'autore nel corso della narrazione: «ci siamo limitati a razionalizzare e a centralizzare quello che già c'era ospedali, case di riposo, asili, colonie, mense popolari»⁴⁰⁵. Il successo della nuova società in cui a Friedrich sembra che il sogno si sia finalmente realizzato, risiede altrove, sostiene la loro guida: «abbiamo fondato la nostra Società senza, per così dire, il peso di vecchie eredità»⁴⁰⁶. Un'affermazione che rischiava di generare una certa contraddizione, visto che la nuova società era stata edificata sulle rovine di quella antica. Non stupisce che Herzl, consapevole di ciò, subito aggiunga una precisazione: «Sicuramente, abbiamo un legame con il passato, lo abbiamo con l'antico popolo e l'antica terra che vogliamo far rifiorire, ma abbiamo rinnovato le nostre istituzioni»⁴⁰⁷. Tale rinnovamento riguarda una rottura con il fardello delle tradizioni passate: «i popoli si trascinano i fardelli ereditati dai padri. Noi no»⁴⁰⁸.

Questa rottura con il proprio passato e le proprie tradizioni religiose sembra essere meno netta rispetto a quanto l'autore voglia far credere. Ne è un esempio il quarto libro dedicato solo apparentemente alla festività pasquale ebraica, il Pesaq. In realtà, come si evince dal tema trattato, tale festività fornisce una cornice narrativa, funzionale all'autore per descrivere i passaggi attraverso cui si è compiuto il nuovo esodo. Il richiamo alla Pasqua ebraica rappresenta infatti una scelta precisa, dal momento che durante la festività di Pesaq gli ebrei ricordano l'esodo dall'Egitto, la fine della loro schiavitù e l'inizio della loro liberazione. Nelle utopie di Sion il richiamo all'esodo biblico in relazione alla nuova migrazione ebraica dall'Europa è un'immagine letteraria ricorrente che rientra nei processi di laicizzazione della storia sacra all'interno della nuova letteratura ebraica moderna. Herzl, dunque, recupera strumentalmente il tema dell'esodo biblico, per inserirlo all'interno della nuova liberazione promossa dal sionismo. Lo scarto rispetto alle utopie di Sion precedenti è notevole, in quanto in esse la prefigurazione di un nuovo esodo rientrava all'interno di un contesto narrativo di finzione, mentre qui esso viene messo al servizio di un movimento politico. In tal modo il sionismo contrae quel debito nei confronti della moderna letteratura ebraica. Come nota anche Avineri, «il moderno Seder combina rituali tradizionali e testi con storie sul nuovo

404 Ivi, p. 62.

405 Ivi, p. 60.

406 Ivi, p. 61.

407 *Ibid.*

408 *Ibid.*

esodo»⁴⁰⁹. Inoltre, a tale celebrazione, non partecipano soltanto ebrei, ma troviamo anche un prete anglicano, un ortodosso russo e un frate⁴¹⁰.

Il nuovo esodo ebraico viene raccontato in modo moderno, cioè attraverso un fonografo che riproduce la voce del direttore amministrativo della “Nuova società per la colonizzazione della Palestina”, Joseph Levy. Tutto si è svolto in modo piuttosto semplice, si racconta: la Nuova società stabilì un trattato con il governo turco per regolamentare gli insediamenti ebraici, sotto pagamento di una tassa da versare annualmente. Si cercò poi di organizzare l'emigrazione ebraica, in modo da evitare disordini e una migrazione precipitosa. Si iniziò così a creare le prime imprese agricole e industriali, ricordandosi dello spirito di iniziativa, sempre molto caro ad Herzl, e a ricercare dei validi lavoratori per costruire la nuova Sion. Ciò generò una forte competizione: dal momento che «chi voleva essere degno di emigrare nella Terra promessa doveva darsi da fare», si verificò un effetto collaterale: «uomini disorientati e disperati si impegnarono più che mai lavorando con criterio»⁴¹¹. La prospettiva di trovare un impiego e un posto nella nuova società in via di formazione spronò molti giovani a impegnarsi nello studio, lasciando così perdere le «fumisterie politiche», ovvero il socialismo. Ci fu inoltre la collaborazione degli altri paesi europei: «grossisti inglesi, tedeschi e francesi organizzavano la dislocazione di filiali a Haifa, Giaffa, Gerico e alle porte di Gerusalemme»⁴¹². La gente affluì, il commercio si sviluppò e ciò permise l'innescarsi delle prime grandi trasformazioni urbanistiche, stradali, ferroviarie e portuali. Come nel romanzo di Mendes, si costruirono linee ferroviarie in grado di sostenere lo sviluppo economico in atto: «la linea costiera da Giaffa verso sud, diretta a Port Said, e quella verso nord per Beirut, via Cesarea, Haifa, Tiro, Sidone, con collegamento per Damasco, fu realizzata per prima»⁴¹³. Al posto del carbone si ricavò energia dall'acqua del canale del mar Morto, dalle cascate del Giordano dai corsi d'acqua del Libano e del monte Hermon. «Al posto del carbone abbiamo l'acqua», un'affermazione che desta una certa ironia visto l'aridità della terra palestinese⁴¹⁴.

Al fine di attirare in Palestina anche i ceti ebraici economicamente più solidi si decise di

409 S. AVINERI, *Herzl's Vision. Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State*, BlueBridge, New York, 2014, p. 183.

410 «Il reverendo Hopkins ricordò ai religiosi delle altre confessioni, suoi colleghi, gli antichi conflitti e come si fossero risolti armoniosamente. Oggi tutti loro, da cristiani, potevano trascorrere pacificamente la festa di Pesach in casa di un ebreo e non trovare scandalo nella compresenza di concezioni diverse: una primavera era sbocciata per l'umanità» (HERZL, *Vecchia terra nuova*, p. 137).

411 Ivi, p. 145.

412 Ivi, p. 148.

413 Ivi, p. 149.

414 Ivi, p. 150.

riproporre il vecchio giubileo ebraico, scrive Herzl, una scelta già presente nell'utopia di Osterberg⁴¹⁵. Tale decisione funzionò ed ebbe gli effetti sperati. Nel frattempo gli architetti di Sion avevano progettato case idonee per accogliere la nuova borghesia ebraica, così come Herzl aveva già espresso nel suo precedente scritto. Tutto questo lavoro attirò molti imprenditori, non soltanto ebrei, che vennero accuratamente selezionati: «all'inizio c'erano soprattutto non ebrei, per lo più protestanti tedeschi e inglesi, i più energici e i più audaci tra gli imprenditori coloniali»⁴¹⁶. Grazie al duro lavoro e alla moderna strumentazione tecnica, si riuscì a coltivare la terra arida e resa ostile dall'incuria del tempo. La giornata lavorativa era di sette ore, così come proposto in *Der Judenstaat*, e il lavoro era ben distribuito, così che «alcuni costruivano strade, altri scavavano canali, altri toglievano pietre dai campi che l'aratro doveva solcare, altri costruivano case, altri ancora piantavano arbusti e così via»⁴¹⁷. In questo modo, chiosa Herzl, la Palestina diventò nuovamente la terra fertile di un tempo, come nelle utopie di Eisler e Osterberg: «così fu che latte e miele scorsero ancora e la terra vecchia e nuova degli ebrei divenne ciò che era stata: la Terra promessa!»⁴¹⁸.

Come in *Der Judenstaat*, Herzl sottolinea gli effetti positivi di tale moderno esodo ebraico. Innanzitutto, la nascita della Nuova società in Palestina aveva risolto la questione ebraica, eliminando definitivamente l'antisemitismo: «al mondo non ci sono più antisemiti, grazie a Dio»⁴¹⁹. Il merito di tale scomparsa era attribuito al movimento sionista, il quale aveva prodotto «conseguenze estremamente vantaggiose tanto per coloro che erano partiti, quanto per coloro che rimanevano»⁴²⁰. Diversamente da Eisler, Herzl propone un'immagine positiva dell'Europa senza ebrei: ad esempio, «da quando la concorrenza ebraica era diminuita o, meglio, era praticamente scomparsa, gli israeliti non venivano più maltrattati» e così le tensioni sociali si erano ridotte⁴²¹. La prospettiva di libertà e di sviluppo attrasse numerosi gruppi di persone, desiderosi di raggiungere un certo benessere. In Palestina non si faceva nessuna discriminazione per religione e nazionalità e dunque l'emigrazione era completamente volontaria. Questo nuovo esodo ebraico permise così di realizzare ciò che da tempo agli ebrei era stato promesso: la piena emancipazione sociale e politica. «Si dette agli

415 In base al Levitico, dopo quarantanove anni, il cinquantesimo era dichiarato anno santo e si proclamava la liberazione della terra per tutti i suoi abitanti (Lev. 25, 10). Vedi: M. VERAKOFF-OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000 (2241 christlicher Zeitrechnung)*, Foester, Stuttgart, 1893, p. 2.

416 HERZL, *Vecchia terra nuova*, p. 156.

417 Ivi, p. 160.

418 Ivi, p. 171.

419 Ivi, p. 124.

420 Ivi, p. 125.

421 *Ibid.*

ebrei la totale parità, non solo in teoria ma anche in pratica, nei rapporti quotidiani, negli usi e nelle abitudini»⁴²². Grazie alla tolleranza si poté promuovere il cambiamento, prosegue Herzl: «solo quando agli ebrei da sempre perseguitati fu concessa un po' di pace nei paesi dove erano di casa, poté realizzarsi la loro piena emancipazione»⁴²³. In tal senso, Herzl sostiene che il nuovo esodo ebraico ebbe effetti positivi sia sugli ebrei emigrati in Palestina, che su quelli rimasti in Europa. In entrambi i contesti la condizione ebraica migliorò. Qui il pessimismo e il disincanto tipici degli utopisti di Sion scompare completamente, per lasciar spazio a una visione alquanto ottimista sul futuro degli ebrei in diaspora. Ciò non sorprende, in quanto Herzl parla qui da sionista, non da letterato, distanziandosi così dagli autori precedenti e dal loro pessimismo di fondo, motivato dall'assenza di una prospettiva ideologica. In Eisler e in Osterberg gli amori infelici dei loro protagonisti sono un chiaro sintomo del disincanto di fondo che contraddistingue e accomuna i due autori. Diversamente da essi, in *Altneuland* Friedrich ha superato la sua giovanile infatuazione per Ernestine ed ora si sente pronto per il suo nuovo amore, Miriam, la sorella di David Littwak, il futuro presidente della Nuova società. Il matrimonio finale tra Friedrich e Miriam è dunque una novità che determina uno scarto e un superamento rispetto alle precedenti utopie di Sion, specialmente quelle di matrice ebraico-tedesca.

Come nelle altre utopie e come in *Der Judenstaat*, ritorna anche qui il nesso tra progresso tecnico ed edificazione della Terra promessa. Tanto la fioritura delle utopie di Sion, quanto poi il sionismo emersero in un periodo della storia europea in cui l'ideologia scientifica era all'apogeo. Laicizzazione del passato ancestrale, creazione di miti nazionalisti ed esaltazione del progresso tecnico-scientifico si legarono strettamente assieme, come abbiamo già osservato. A tal proposito Amos Funkenstein ricorda che «il sionismo voleva diventare un movimento di rinnovamento e di rinascita, ma con l'aiuto della scienza»⁴²⁴. Tale rinnovamento implicava un processo di normalizzazione della situazione ebraica e del suo particolarismo. Senza la scienza e la tecnologia, scrive ancora Funkenstein «non ci può essere normalizzazione. Perché non c'è tempo a sufficienza per aspettare la lenta, organico-storica crescita di una ricca società agricola nella terra di Israele, soltanto una pianificazione scientifica può assicurare, nella terra di Israele, una massiva colonizzazione»⁴²⁵. Ciò emerge chiaramente dal romanzo utopico di Herzl, in cui in poco più di vent'anni i sionisti avevano

422 Ivi, p. 127.

423 *Ibid.*

424 A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, p. 342.

425 *Ibid.*

edificato una moderna società, economicamente forte, produttiva e fertile. Come si era riusciti a raggiungere un simile «miracolo», trasformando nuovamente la Palestina nella terra dove scorrono latte e miele? Attraverso due elementi: l'amore per Sion e la fede nel progresso. Herzl descrive piuttosto bene tale compresenza in un passaggio del terzo libro, intitolato *La terra in fiore*.

Per gli altri questo era un suolo improduttivo, per noi era fertile perché l'abbiamo fertilizzata col nostro amore. I nostri primi leggendari coloni l'hanno dimostrato ben trent'anni fa. Tuttavia, quegli insediamenti non valevano molto dal punto di vista economico, perché i metodi erano sbagliati. Nonostante avessero a disposizione le macchine più moderne, quei coloni continuavano a ragionare in modo tradizionale⁴²⁶.

Il riferimento è chiaramente ai primi insediamenti degli Amanti di Sion, il cui lavoro viene elogiato, ma al contempo criticato, in quanto sia nel metodo, che nel pensiero erano ancora troppo legati alle passate tradizioni. Soltanto quando si è iniziato a studiare, a sperimentare e a pensare in modo diverso, più innovativo, il cambiamento è avvenuto, come pure lo sviluppo economico. «Tutto l'aiuto che poteva giungere dalla scienza e dall'esperienza è stato sfruttato», scrive Herzl. «A ognuno fu chiaro che, nell'era delle macchine, i presupposti stessi dell'esistenza umana dovevano adeguarsi alle nuove conoscenze»⁴²⁷. Non bastava il progresso in sé, dunque, non bastavano le macchine e le nuove innovazioni tecnologiche, bisogna formare degli “uomini nuovi”, capaci di adeguarsi al cambiamento del tempo e di mentalità avvenuto. Così Herzl critica tanto gli Amanti di Sion, quanto gli utopisti socialisti, come Bellamy o Hertzka, in quanto manca in entrambi un'analisi antropologica sull'uomo. Essi rimanevano «spiriti nobili e filantropici». C'era un errore di valutazione che tali autori commettevano, prosegue Herzl: «credettero che fosse già assodato quello che ancora non lo era, e cioè che gli uomini possedessero la maturità e la libertà necessarie per fondare una nuova società»⁴²⁸. Se l'astio verso le promesse socialiste è frutto del conservatorismo dell'autore, la critica più sottile alla necessità di coniugare progresso scientifico e costruzione di un “uomo nuovo”, deriva da Max Nordau. Attraverso tale discorso Herzl dimostra una certa ignoranza verso l'analoga costruzione di un uomo nuovo socialista e altresì muove una critica piuttosto dura agli amanti di Sion, associandoli agli utopisti socialisti, spiriti senz'altro

426 HERZL, *Vecchia terra nuova*, p. 105.

427 Ivi, p. 106.

428 Ivi, p. 107.

nobili, ma poco concreti e pragmatici. Non sorprende dunque che il romanzo *Altneuland* avesse sollevato le critiche da parte degli ambienti russi degli Amanti di Sion e in special modo da parte di Ahad Ha'am, il quale, pur senza recensire direttamente il libro, lo criticò aspramente sulle pagine del suo giornale «Ha-Shiloah»⁴²⁹. Come non sorprende la reazione di Ahad Ha'am, che non vedeva più alcuna traccia di ebraismo nella nuova società di Herzl, così non stupisce che la risposta a tali critiche siano giunte da Nordau, il vero ideatore delle teorie espresse nel romanzo⁴³⁰.

L'organizzazione sociale e politica della Nuova società ebraica prospettata da Herzl presenta alcune particolarità: innanzitutto l'autore tenta di inventare una specifica forma di governo, in cui non vi sia alcuna autorità statale. La nuova Sion non è uno Stato, si dichiara nelle ultime pagine del romanzo. Ne vi è alcuna forma di costrizione che gravi sull'individuo, il quale viene lasciato libero: non c'è infatti «alcuna tirannia, né monarchica, né socialista»⁴³¹. Herzl prende le distanze dalle sue precedenti posizioni, in cui si era dimostrato favorevole al sistema monarchico, ma alla fine aveva preferito quello oligarchico. Qui l'autore sembra aver cambiato idea, ma forse ha semplicemente spostato l'accento dallo Stato all'individuo. Laddove in *Der Judenstaat* il problema centrale era la formazione di uno stato ebraico e il suo mantenimento, in *Altneuland* la centralità si sposta sull'individuo e sulla sua ricerca di felicità. Continuare a professare l'edificazione di uno Stato per il benessere dell'individuo avrebbe pertanto generato una certa contraddizione, che Herzl sembra voler risolvere attraverso l'invenzione del «sistema mutualistico», ovvero «una forma intermedia tra l'individualismo e il collettivismo»⁴³². In tal senso la cooperativa tutela la proprietà privata del singolo, evitandogli però i rischi di un «oppressione capitalistica»⁴³³. Inoltre, un simile sistema permette un buon equilibrio tra capitale e lavoro, riducendo così i conflitti: «tra noi non ci sono accesi conflitti, né salariali, né di altro tipo. È, se vuole, un rapporto patriarcale, ma nella forma moderna»⁴³⁴. Qui emerge una contraddizione interna al sistema politico mutualistico ideato da Herzl: se tale mutualismo rappresenta niente meno che un rapporto patriarcale in forma moderna, chi incarna l'autorità patriarcale nella Nuova Società ebraica di Herzl? L'autore è chiaro su un punto: non si tratta di un'autorità statale, fatto ribadito anche dall'assenza di un esercito. Dunque, escludendo una deriva anarchica simile a

429 BENSOUSSAN, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, vol. 1, p. 182.

430 Vedi: M. NORDAU, *Ahad-Haam über "Altneuland"*, «Die Welt» H. 11 (1903), pp. 1-5.

431 HERZL, *Vecchia terra nuova*, p. 75.

432 Ivi, p. 66.

433 *Ibid.*

434 Ivi, p. 69. Qui Herzl sembra richiamarsi tanto ad Osterberg, quanto a Mendes.

quella presente in Bahar, dobbiamo quanto meno presumere una vicinanza di Herzl alle posizioni di Osterberg e Mendes, i quali tendono ad attribuire alla nuova Sion una struttura teocratica spuria. Tuttavia, Herzl non arriva a questo punto. Non vuole una teocrazia, per quanto spuria. La sua laicità, la sua mancanza di fede lo preservano dal trarre simili conclusioni. Ma, così facendo, lascia irrisolta una questione dirimente: dove risiede il principio di autorità nella nuova Sion? Come in *Der Judendstaat*, Herzl non risponde. Il romanzo si chiude in modo piuttosto emblematico proprio su tale questione. Friedrich chiede a tutti i presenti chi abbia creato tale «nuova e felice forma di convivenza degli uomini»⁴³⁵. Ognuno dà la propria risposta: la necessità, il popolo, il progresso, la tolleranza, l'amore. Ma l'ultima parola spetta al vecchio rabbino, il quale «si alzò con solennità e disse: “Dio!”»⁴³⁶.

Il sogno di Friedrich termina così, ma non c'è risveglio, né ritorno al presente. Anche nell'utopia galiziana di Fernhof il sogno del protagonista e la descrizione della nuova Sion coincidono, ma in questo caso al termine della narrazione il protagonista si risveglia, apre gli occhi e si ritrova ancora nella diaspora⁴³⁷. Diversamente nelle utopie sioniste non c'è risveglio dal sogno, poiché il sogno è destinato a essere realizzato dal nuovo movimento politico. Era così in Mendes, nel capitolo *Dreams and Reality*, escluso poi dalla pubblicazione. È così in *Altneuland* di Herzl. Non c'è risveglio. Il romanzo si chiude con un commiato dell'autore: «se non lo volete, quella che vi ho raccontato è e resta una favola». Ma, aggiunge, «il sogno non è così diverso dall'agire. Ogni azione è stata un sogno e lo ridiventerà»⁴³⁸. Con queste ultime parole Herzl sancisce l'articolazione tra sogno e realtà, tra dimensione utopica e azione politica, facendo un uso strumentale, non più letterario dell'utopia e determina così l'esaurirsi della prima stagione utopica. Dopo la morte di Herzl, il sionismo si avviò progressivamente verso la sacralizzazione di Sion, divenendo a tutti gli effetti una delle religioni secolari del Novecento. Ma si dovette attendere la dichiarazione di Balfour (1917), la fine della Prima guerra mondiale e l'istituzione dello Yishuv in Palestina sotto mandato britannico. Solo allora, di fronte al condiviso sentimento dell'iniziale realizzarsi dell'utopia sionista una nuova, diversa stagione utopica fiorì. Ma questa è un'altra storia. Ancora da scrivere.

435 Ivi, p. 210.

436 *Ibid.*

437 «“Pensi di essere seduto in classe dietro una stufa?” [in polacco nel testo]. La visione svanì e volò via – si aprirono i miei occhi – ed eccomi qui, nella diaspora!» (ivi, p. 15). Eccomi qui, in ebraico *hinneni* è il termine ebraico usato nella Bibbia veterotestamentaria in risposta alla chiamata del Signore, come nel caso di Abramo e il sacrificio di Isacco (Gen., 22, 1) o in Mosè (Es., 3, 4).

438 Ivi, p. 211.

CONCLUSIONI

Lo scopo di questo lavoro di ricerca è stato quello di avviare uno studio storiografico finora mancante sulla fioritura delle utopie di Sion in relazione alla nascita del movimento sionista. Per evitare una facile e dannosa sovrapposizione tra la scrittura di utopie letterarie e l'utopia sionista, abbiamo considerato separatamente i due fenomeni. Abbiamo altresì individuato come punto di congiunzione tra le utopie di Sion e il sionismo la secolarizzazione dell'idea messianica, analizzando tale relazione.

L'ipotesi iniziale era quella di accertare la presenza del duplice processo di secolarizzazione del messianismo ebraico e di sacralizzazione dell'utopia messianica nel mito sionista del ritorno a Sion. La ricostruzione dell'evoluzione del sionismo, costituitosi come una religione secolare del Novecento, svolta nella prima parte del lavoro, ha ampiamente confermato il recupero dell'idea messianica laicizzata e sfruttata dal nuovo pensiero politico ebraico, quale concetto forte per avvalorare il proprio progetto politico e attrarre consenso verso di esso. Abbiamo così esaminato come questo ideale messianico fosse stato laicizzato nella letteratura ebraica moderna in un nostalgico e romantico amore per Sion, dal quale è fiorito il genere utopico. Quali conclusioni possiamo dunque trarre dalla disamina di queste fonti letterarie di fine Ottocento?

Il primo dato emerso con l'utopia *Ein Zukunftsbild* di Edmund Eisler conferma la secolarizzazione dell'ideale messianico, che trova nel romanzo un'esplicita formulazione politica, in base alla quale il giovane protagonista Abner si schiera apertamente in favore di un nuovo messianismo, tutto secolare, l'unico in grado di garantire il benessere agli ebrei e la liberazione degli oppressi. Il genere utopico ebraico nasce in seguito a questa secolarizzazione dell'idea messianica, attraverso cui, come spiegato in Eisler, si riconfigura l'antica speranza religiosa in una laica utopia, quella del ritorno a Sion. Tuttavia, questo ritorno è ancora molto legato alle origini. Abbiamo infatti notato lo sforzo dell'autore di modernizzare la sua Sion, la quale, però, rimane un regno ebraico, secondo il modello biblico, come emerge dalla definizione "regno di Giuda". Lo stesso sforzo narrativo è presente anche nell'utopia di Osterberg, il cui forte legame con la tradizione religiosa porta l'autore a descrivere un altro regno ebraico, in cui, però, la famiglia reale è tratteggiata come un'ideale famiglia borghese tedesca di fine secolo.

Bisogna attendere la nascita del sionismo per osservare un cambiamento sostanziale

nelle utopie che passano dall'idea biblica di un regno ebraico a quella nazionalistica di uno stato ebraico. Tale svolta è stata determinata nel corso degli anni Novanta dal recupero sionista dell'ideale messianico politicizzato dagli ambienti intellettuali galiziani e russi tra gli anni Settanta e Ottanta. Non è un caso che il sionismo sia stato criticato, per essersi configurato come un'utopia messianica. In tal senso, nelle altre utopie di Sion ciascun autore fa i conti a modo suo con il messianismo della tradizione, cercando di riadattarlo al contesto secolare, senza tuttavia teorizzare la formazione di un nuovo messianismo a fini politici (Bahar, Mendes, Herzl). L'assenza di una politicizzazione dell'ideale messianico in queste utopie successive non sorprende, in quanto essa è connessa al recupero sionista dell'ideale messianico, in seguito all'incontro tra i due volti della secolarizzazione ebraica.

Inoltre, l'idea messianica secolarizzata agisce ben più in profondità nelle utopie di Sion e può essere rintracciata nell'elemento comune che indusse diversi autori, appartenenti a differenti contesti sociali e geografici a cimentarsi con la scrittura utopica. Abbiamo così individuato il *trait d'union* che unisce tutti questi autori nella comune percezione di una duplice minaccia che incombeva sul mondo ebraico di fine secolo. Questa minaccia era rappresentata da un lato dal diffondersi dell'antisemitismo, che aveva ostacolato il processo di emancipazione ebraica, dall'altro dall'indebolimento della religione, che aveva reso gli ebrei sempre più laici e distanti dalla propria tradizione. L'idea messianica laicizzata nell'immagine di una futura Sion fornì dunque a questi autori una buona soluzione, per rispondere a entrambi i problemi. La ricostruzione di un nuovo regno ebraico o di un moderno stato avrebbe, infatti, permesso agli ebrei di realizzare nella nuova società la loro piena emancipazione politica e sociale, non subendo più ingiuste discriminazioni razziali. Inoltre, la fondazione di una nuova Sion avrebbe permesso di arginare l'indebolimento della tradizione religiosa, potendo così rispondere alle esigenze di cambiamento di alcune norme desuete della Halakah, senza correre il rischio di erodere internamente l'intero edificio religioso, preservato dall'istituzione di uno stato.

La percezione di questa duplice minaccia e il tentativo di elaborare un'unica soluzione tramite un utopico ritorno a Sion è stata ampiamente confermata dalle analisi svolte sulle fonti letterarie. Nonostante una certa eterogeneità tra i contesti culturali, differenti a causa della diaspora ebraica, le utopie di Sion presentano importanti tratti in comune. In tutte le fonti esaminate è presente una laicizzazione della storia biblica e dell'ebraico che diviene lingua nazionale del nuovo stato, con l'unica eccezione del testo di Herzl. Ricorre spesso la metafora di un nuovo esodo biblico, non più dall'Egitto, bensì dall'Europa, come pure

l'immagine di una nuova Sion in cui scorreranno nuovamente latte e miele, oppure la suddivisione della Palestina in dodici regioni come le dodici tribù di Israele e così via. In tutte le fonti assistiamo inoltre a un'identificazione tra la biblica Sion e la Palestina dell'Impero ottomano. A fronte di ciò, emerge un'aperta critica all'ebraismo riformato e al dialogo ebraico-tedesco che avevano rigettato l'idea di un ritorno a Sion e qualsivoglia riferimento messianico. Assieme a queste critiche, abbiamo individuato una forte disillusione verso le speranze di emancipazione ebraica in Europa, ostacolata dall'antisemitismo, unita alla volontà di individuare altre vie per il suo effettivo raggiungimento. Ancora una volta, il messianismo laicizzato fornì una risposta a tale questione: l'utopico ritorno a Sion avrebbe permesso agli ebrei di conseguire da sé l'emancipazione civile e politica negata in Europa dall'antisemitismo. Infine, l'edificazione di una nuova Sion avrebbe permesso al progresso umano e scientifico di proseguire il suo cammino, sviluppando la scienza, l'industria, lo studio e la ricerca.

Tuttavia, lungi dal costituirsi come un corpus testuale omogeneo, le utopie di Sion presentano delle importanti differenze interne, specialmente in seguito alla nascita del sionismo. Mentre i primi due romanzi ebraico-tedeschi descrivono la nuova Sion come un ristabilito regno ebraico, seguendo il canone biblico, le utopie sioniste di Bahar, Mendes ed Herzl prevedono la fondazione di un moderno stato, simile agli altri stati europei. Anche qui possiamo notare una certa evoluzione tra il testo di Bahar, in cui si teorizza uno stato sionista, ma dalle caratteristiche teocratiche, quello di Mendes, in cui lo stato ebraico diviene il garante della pace perpetua tra i popoli e infine l'utopia di Herzl, in cui la nuova società ebraica solo apparentemente sembra sostituirsi al precedente *Judenstaat*. In realtà, questa nuova società risulta essere l'esito finale del processo di costruzione dello stato sionista. Inoltre, a differenza delle altre utopie, in Herzl notiamo il maggior distacco dalla dimensione religiosa: essa rimane presente, ma in modo strumentale, non svolgendo più quel ruolo significativo per la configurazione di una nuova Sion.

Altro elemento che crea una certa disomogeneità tra le utopie riguarda il rapporto tra messianismo laicizzato e ideologia del progresso. Se in Eisler è presente una sottesa visione filosofica della storia, manca tuttavia una esaltazione del progresso tecnologico e scientifico. Questa inizia a farsi strada nel contesto occidentale ad iniziare dagli anni Novanta con l'utopia di Osterberg, in cui si tiene in una certa considerazione l'idea del progresso scientifico che la fondazione del regno di Giuda avrebbe favorito e non ostacolato. Tuttavia, bisogna attendere ancora alcuni anni, affinché il tema del progresso tecnico-scientifico

acquisti una maggior centralità nelle utopie. In Bahar, ad esempio, il tema non è presente, in Mendes invece diventa centrale, sia in termini negativi che positivi. Il progresso tecnico produce nuove armi e nuove tecniche di guerra, per cui va frenato e indirizzato verso finalità socialmente più utili, come l'ingegneria civile, stradale, portuale, ferroviaria e così via. In Herzl abbiamo infine un vero e proprio elogio del progresso tecnico-scientifico, attraverso cui l'uomo può sentirsi finalmente libero e senza il quale una moderna società ebraica non si sarebbe potuta edificare. In tal senso, nelle utopie di Sion esiste un interessante connubio tra ideale messianico laicizzato e moderno progresso scientifico-industriale, il quale però si evolve nel tempo in relazione all'imporsi del nazionalismo ebraico. Stesso discorso vale per la ricerca di un equilibrio tra tradizione religiosa ebraica e moderno progresso europeo in materia civile e sociale. Anche in questo caso l'iniziale equilibrio tra fede e scienza, così come tra religione e politica, centrale in Osterberg e in Bahar, finisce nelle utopie sioniste di Mendes e di Herzl per incrinarsi, propendendo sempre più per un uso strumentale della fede, quale mezzo per risolvere i conflitti politici tra le nazioni (Mendes) o quale strumento a servizio dello stato e delle sue istituzioni (Herzl).

In tal senso la fondazione del movimento sionista ha determinato una svolta sostanziale nel pensiero collettivo ebraico di fine secolo, che si registra anche all'interno del genere utopico, la cui stagione nel contesto occidentale finisce per esaurirsi dopo *Altneuland* di Herzl. Il sottile ideale messianico secolarizzato nell'utopia da possibile via di fuga di fronte al duplice problema posto dall'antisemitismo e dall'indebolimento della religione ebraica divenne infatti lo strumento ideale da inserire e da sfruttare nel progetto sionista di fondazione di uno stato ebraico. Del resto, anche i sionisti sentirono l'urgenza di risolvere questa duplice questione e lo fecero politicamente: fornirono cioè al mondo ebraico in diaspora una nuova veste laica, per poter sopravvivere in una società sempre più secolarizzata e sempre più antisemita. Tramite il sionismo, gli ebrei si ricamarono così un nuovo abito, attraverso un inedito discorso teologico-politico, che nei decenni successivi portò il movimento a configurarsi alla stregua degli altri nazionalismi europei, come una religione secolare. Completato il processo di sacralizzazione di Sion, dopo la dichiarazione di Balfour (1917) e raggiunti i propri obiettivi politici a seguito della risoluzione Onu (1947) e della fondazione dello stato di Israele (1948), le utopie di Sion sono state lentamente riscoperte e interpretate ideologicamente come "utopie sioniste", in quanto anticipazioni letterarie della futura realizzazione dell'utopia sionista.

Possiamo dunque concludere che il presente lavoro ha cercato attraverso il metodo

storiografico di smentire simili analisi, viziate da una visione alterata della storia. Al fine di sconfiggere l'interpretazione sionista che vide nelle utopie di Sion un'anticipazione profetica della futura nascita dello stato di Israele, abbiamo analizzato la vita, il pensiero e le utopie dei singoli autori, valutando se vi sia stato un rapporto con il movimento sionista e, se sì, in quale misura. Dalle analisi svolte possiamo trarre le seguenti conclusioni: Edmund Eisler non dimostrò un preciso interesse politico verso il movimento sionista, ma piuttosto una generica volontà di rivalsa contro l'antisemitismo. Al di là della testimonianza del figlio, raccolta da Sandler, l'unico contatto tra lo scrittore e il mondo sionista è testimoniato dal ritrovamento di una lettera inviata ad Herzl e connessa principalmente alla sua attività letteraria. Inoltre, l'esame della sua utopia colloca Eisler in una posizione ambivalente tra retaggi del pensiero illuminista e alcuni nuovi elementi tipici dei discorsi nazionalistici.

La stessa distanza dal sionismo è stata rilevante in Max Osterberg, come testimonia palesemente la lettera di Theodor Herzl, inviatagli nell'ottobre del 1899, in cui Herzl domandava allo scrittore se fosse a conoscenza dell'esistenza del movimento da lui fondato. Inoltre, la ricostruzione della vita di Osterberg non lascia trapelare alcun legame con il movimento sionista. Ciò è ulteriormente confermato dall'analisi della sua utopia, in cui emerge la visione conservatrice e religiosa dell'autore. Sul piano politico, tuttavia, egli sembra essere stato più impegnato a lottare contro il pensiero socialdemocratico tedesco dell'epoca, che interessato alle questioni connesse a un nazionalismo ebraico. Gli elementi individuati nel testo denotano, infine, una forte vicinanza dell'autore agli ideali di moralità e rispettabilità tipici della classe media tedesca.

Nel gruppo testuale delle utopie sioniste è invece emersa una certa influenza esercitata dalla nascita del sionismo sulla produzione utopica, basti considerare gli espliciti riferimenti interni ai testi relativi al movimento politico e ai suoi principali attori. Tuttavia, abbiamo altresì notato la scarsa profondità di questa influenza che non intacca il pensiero di fondo degli autori esaminati. In tal senso, sia l'utopia di Bahar, che quella di Mendes risultano delle elaborazioni letterarie piuttosto autonome, che rispecchiano delle precise finalità da parte di ambedue gli autori. Entrambi, infatti, sfruttarono il ritorno a Sion, promosso dal sionismo, per veicolare un loro pensiero, maturato ben prima del sorgere del movimento politico: con *Antigoismo a Sion* Bahar mirò ad esprimere la sua prospettiva politico-religiosa, giungendo a professare un anarchismo teocratico, mentre Mendes vide nel sionismo un'opportunità da cogliere, per rafforzare la religione ebraica in un mondo sempre più secolare. In quanto il sionismo si era appena costituito come movimento politico, manca ancora in questi autori

una visione ideologica di fondo, che si imporrà soltanto a seguito della sacralizzazione di Sion. È così emerso che, pur mossi da finalità differenti, sia Bahar che Mendes posero l'accento sulla dimensione religiosa, a scapito di quella politica. Nella loro ottica la costituzione di uno stato ebraico rappresentò dunque un buon espediente per conservare l'ebraismo nell'epoca della secolarizzazione.

Il rovesciamento di simili prospettive è stato rilevato soltanto in Theodor Herzl, il fondatore del movimento. Come dimostrato dalla scelta di pubblicare prima *Der Judenstaat*, un vero e proprio manifesto politico, e poi l'utopia *Altneuland*, Herzl fece l'operazione inversa rispetto a Bahar e Mendes: antepose cioè la dimensione politica a quella religiosa, determinando uno scarto sostanziale rispetto al genere utopico. Rigettando dapprima il discorso utopico, per poi recuperarlo, sempre però con una finalità politica, Herzl da un lato segnò l'unico punto di tangenza tra discorso utopico letterario e pensiero politico sionista, dall'altro determinò l'esaurirsi della prima stagione utopica.

Pertanto, a partire dall'analisi della vita, del pensiero dei singoli autori, basandosi sul loro rapporto con il sionismo e sullo studio delle loro utopie, la ricostruzione svolta ha così potuto evitare la sovrapposizione tra utopie letterarie di Sion e l'utopia sionista, mettendo in luce tutti i punti di distanza tra produzione letteraria utopica e nazionalismo ebraico. In questo modo riteniamo di aver potuto smentire la lettura ideologica fatta su queste opere, piuttosto sconosciute e dunque facilmente manipolabili. Tanto la distanza di Eisler e l'indifferenza di Osterberg verso il movimento sionista, quanto l'influenza superficiale del movimento sulla scrittura utopica di Bahar e di Mendes, sommata al loro uso strumentale dell'utopia sionista, screditano infatti quella visione teleologica, secondo cui le utopie di Sion avrebbero precorso i tempi, anticipando di diversi anni la realizzazione del sogno sionista. Come abbiamo cercato di dimostrare, queste utopie non furono delle secolari profezie, ma romantiche narrazioni letterarie, pensate innanzitutto come vie di fuga dall'antisemitismo coevo. Ciascun autore sfruttò a suo modo l'idea messianica, secolarizzandola nell'immaginario utopico, al fine di elaborare una propria risposta autonoma a un comune problema di fondo, rappresentando dall'antisemitismo e dalla sentita necessità di aggiornare l'edificio religioso ebraico. Soltanto in virtù di tutti gli elementi emersi nel corso delle nostre indagini, abbiamo potuto sottrarre le utopie di Sion da una visione alterata della storia e ricondurle all'interno della storia di quell'eterogeneo e complesso mondo ebraico in diaspora, impegnato nell'ostinata ricerca di una piena e legittima emancipazione.

APPENDICE

LE UTOPIE DI SION: UNA SELEZIONE DEI TESTI

BREVE NOTA ESPLICATIVA

La selezione delle utopie di Sion proposta in appendice è stata fatta, tenendo in considerazione gli argomenti affrontati nel lavoro di ricerca. Abbiamo così scelto i passaggi testuali in cui vengono trattati i tre temi principali da noi individuati, ovvero l'antisemitismo, la secolarizzazione ebraica e la costruzione di una nuova Sion.

Seguendo l'ordine cronologico di pubblicazione delle opere, abbiamo iniziato dal romanzo *Ein Zukunftsbild. Romantisches Gemälde* (Holzwarth, Wien 1885) di Edmund Eisler, di cui presentiamo qui la prefazione dell'autore *Vorwort* (p. 5) e tre capitoli del romanzo: il primo capitolo *Antisemitismus* (pp. 7-13) è incentrato sulla descrizione dei danni e delle sofferenze causati da un pogrom notturno; il secondo *Der neue Messias* (pp. 14-18) affronta il tema della secolarizzazione del messianismo ebraico, mentre nel settimo *Werke des Friedens* (pp. 48-65) l'autore presenta numerosi articoli della costituzione del nuovo regno ebraico in Palestina.

Siamo poi passati al romanzo *Das Reich Judäa im Jahre 6000* (Foester, Stuttgart 1893) di Max Osterberg, di cui abbiamo selezionato i primi due capitoli (pp. 1-30), in cui l'autore descrive la genesi del regno di Giuda a partire dal memorandum di Blackstone. Segue l'ottavo capitolo (pp. 131-48) incentrato sulla discussione in merito alla parità di genere tra uomini e donne in Giuda, dirimente per la questione del patriarcato, della famiglia e dello stato. Il decimo capitolo (pp. 166-74) è stato inserito in quanto si affrontano i problemi connessi alla secolarizzazione delle norme religiose ebraiche in relazione alle precedenti opere di riforma. Infine, abbiamo inserito gli ultimi due capitoli del romanzo: il tredicesimo (pp. 230-44), in cui l'autore esplicita il suo pensiero di fondo sull'antropologia umana e sull'uguaglianza sociale e il quattordicesimo capitolo (p. 245), in cui Osterberg si congeda, profetizzando l'avvento di una nuova disastrosa crociata.

Passando al gruppo delle utopie sioniste, abbiamo riportato quasi integralmente il testo *Antigoysme à Sion* di Bahar (Le Siècle, 20-25 marzo 1898), tralasciando solo due brevi paragrafi, poco significativi ai fini del nostro discorso. Mentre, per quanto concerne il romanzo del rabbino Mendes *Looking ahead* (Neely, London: New York 1899), abbiamo

selezionato i capitoli, tenendo conto della tripartizione interna dell'opera, suddivisa in dimensione politica, sociale e religiosa. Abbiamo così riportato l'introduzione dell'autore (pp. v-vii), a cui segue il quinto capitolo *The beginning of the end* (pp. 71-5), incentrato sui labili accordi di pace, su modello del congresso di Berlino del 1878. Abbiamo poi inserito l'ottavo capitolo *The religious aspect* (pp. 104-13), sulla centralità della dimensione religiosa nella sfera sociale e il nono *The fall of Constantinople* (pp. 167-73), in cui si decreta il fallimento definitivo di una risoluzione pacifica dei conflitti e in cui il mondo islamico dichiara una guerra santa contro le nazioni cristiane. Seguono una breve parte del tredicesimo capitolo *The happy suggestion* (pp. 193-95) e il quattordicesimo *The solution of evils* (pp. 209-24), in cui si prefigura l'utopia planetaria dell'autore. Infine, vi è l'ultimo capitolo, il ventiquattresimo *The decision* (pp. 360-81), in cui Mendes descrive la sua utopia sionista, l'unica soluzione in grado di garantire la pace perpetua nel mondo.

Non abbiamo riportato dei passaggi del romanzo *Altneuland* di Herzl, in quanto l'opera è alquanto nota e diffusa in molteplici edizioni e traduzioni, a dispetto delle altre utopie qui presentate.

Tanto nella versione originale dei testi, quanto nelle rispettive traduzioni è stata riportata la numerazione dell'edizione originale dell'opera. Inoltre, per quanto riguarda l'editing sulle versioni originali dei testi, gli interventi sono stati minimali. Abbiamo preferito trascrivere le opere, restando fedeli alla loro edizione originale. Soltanto nei due romanzi in tedesco abbiamo apportato alcune minimali variazioni grafiche (accenti e dittonghi), per uniformare la grafia tedesca a quella contemporanea.

EIN ZUKUNFTSBILD.
ROMANTISCHES GEMÄLDE

(1885)

DI EDMUND MENAHAM EISLER

VORWORT.

[p. 5] Die Idee zu diesem Schriftchen entsprang einer Schreckensnacht. Einer Schreckensnacht, in der das verblendete Volk auch mein Haus umtobte und mir um die Ehre meines Weibes, um das Leben meines Kindes, eines Säuglings, bangte. All das, weil ich Jude bin.

Ich habe in das verzerrte Antlitz der Gegenwart geblickt und mir grinste mittelalterliche Unduldsamkeit entgegen. Darum fluchtet meine Fantasie in die Gefilde der Zukunft, deren Spiegelbild diese Zeilen enthalten. Wird es sich erfüllen, oder wird trotz allem dennoch einst die Sonne der Humanität im nie erlassenden Schimmer den Lebenshorizont aller Volker bestrahlen?

Wer kann es wissen!

Sei ihr die Losung vorbehalten, oder gleiche diese dem Inhalte dieses Schriftchens; in beiden Fallen wird sie für viele Menschen Glück bedeuten.

Der Verfasser.

Geschrieben im Oktober 1882

1. KAPITEL.
ANTISEMITISMUS

[p. 7] Draussen war über Nacht Herbstwetter eingetreten. Der Wind hatte die Baumkronen durchsaust und als Zeichen seines Steges büschelweise das welke Laub zur Erde gesandt. Mit einem

Male war der Herbst da, die sonnigen Tage dahin. Aber auch viele Blüten des menschlichen Geistes und Herzens waren über Nacht geknickt worden.

Des Morgens, als die Sonne mit ihrem bleichen Glanze am Horizonte erschien, bestrahlte sie ein wüstes Bild der Zerstörung im oder – Städtchen N. Hohl grinsten die öden Fensterhöhlen dem Beschauer entgegen; zerstückelte Rahmen hingen gefahrdrohend in ihren Angeln. Glasscherben bedeckten den Boden, zersetztes Möbelstücke und verschiedenartiger Hausrat beengten den Weg in den Straßen. Hatte es in den Nachtstunden geschneit? Nein! Das waren weiße Federflocken, die in der Luft ihr krauses Spiel trieben. Man hatte nichts geschont; was nicht gestohlen wurde, war der Vernichtung anheim gegeben worden. Der Mob hatte schrankenlos seine Orgien der Zerstörung gefeiert.

Nun herrschte die Ruhe nach dem Stürme. Eine krankhafte, ekle Ruhe der Verzweiflung; nicht die des Friedens, wo der Mensch nach stärkendem Schlafe voll gehobenen Gefühls an seine Tagesarbeit schreitet. Müde von den Ausschreitungen der Nacht schlich der Pöbel seinem Berufe nach, oder stand in einzelnen Gruppen beisammen, die letzten Ereignisse glossierend.

[p. 8] Und sonderbar, aus diesen Gruppen erschallte von Zeit zu Zeit Hohngelächter.

Hohngelächter, da wo Mitmenschen ihr im Schweiß erworbenes Gut der Vernichtung preisgegeben sahen. Hohn und Spott wo so manches Glied einer Familie mit dem Tode rang. Schadenfreude wo so viel Elend in einer Spanne Zeit eingekehrt.

Warum sollten sie sich Zwang in ihren Gefühlen anlegen? Es waren bloß Juden die man geplündert, beraubt. Und wenn auch so manches jüdische Herz als Opfer der Volksmut den letzten Pulsschlag tat, was hatte das zu sagen? Wird das Weltgetriebe darüber stehen bleiben? Handel und Wandel werden wie zuvor ihren Weg gehen, bald wird auch Gras über das Geschehene wachsen. Ein jüdisches Leben! Was hat das zu bedeuten?

Sie mögen den Juden nicht, warum drängt er sich auf? Soll er in ein sein gelobtes Land ziehen und ein eigenes Reich sich schaffen. Er ist ihnen zuwider und steht überall im Wege. Er beherrscht den Handel, hat die Industrie in Händen, will Ehrenstellen bekleiden und dünkt sich ihnen gleich. Auf die eine oder die andere Weise müssen sie ihn los werden. Er hat es gewollt, dass man ihn geplündert; er hat es gewollt, dass man sein Gut und seine Person angetastet; er hat es gewollt, dass man Blut dabei geflossen. Haben sie es ihm nicht tausend und abertausende Male gezeigt, dass er bei Zeiten sich aus dem Staube mache. Aber die Juden sind hartnäckig und so mussten sie es fühlen.

Wollten sie das leugnen? Hat nicht im Rate der Volksvertreter ein Mitglied seine warnende Stimme erhoben? In Worte und Schrift war er gegen sie aufgetreten; doch sie wollten nicht hören. Und ein zweiter, ein dritter, der seine Rassandraufe in seinem täglich erscheinenden Blatte erschallen ließ? Es war dies genug Fingerzeig, aber unverständlich für sie. Nun ist das eingetreten, was jedermann voraussah.

Ja, jedermann sah dies voraus, nur jene nicht, die von [p. 9] dem Unglücke betroffen wurden. In

ihren zerstörten Wohnungen dumpf hinbrütend, sind sie gegen die Außenwelt unempfindlich. Wohl herrscht in manchen reges Treiben, aber das ist die Geschäftigkeit des grenzenlosen Jammers. Dort hat der Tod gehaust und man leistet dem den letzten Liebesdienst, der der Nacht zum Opfer gefallen.

Ein schauriger Anblick, wie der Zug da vorüberzieht! Eine schwarze Bahre mit schwarzem Tuche behängt und wieder eine. Sieh' noch eine und abermals eine. Hat die Pest gewütet und die Menschen hinweggerafft? Nein! Nicht Gottes gnädige Hand hat hier gewaltet. Menschen haben hier so manchen Lebensfaden abgeschnitten. Jetzt tragen sie die Stummen zu Grabe.

Welch ein Gewimmel! Keine Symmetrie, keine Reihenfolge, keine künstlerische Anordnung in diesem Menschengewoge. Sie treten die Wege nicht zu Zweien; hier geht ein Hause von Hundert, dort ist eine Lücke und wieder eine Menge. Wie hässlich das ist! Nicht einmal Trauerkleider! Der eine trägt sich schwarz, der andere geht zerlumpt, hier ein fadenscheiniger Rock, dort einer in Pelzwerk gehüllt, dabei ihn noch fröstelt. Kein Laut, nur der Schall der Fußtritte wird gehört. Sie sehen nicht auf und gehen dumpf vor sich hin.

Hinter der ersten Bahre schreitet ein Greis mit lang wallendem Bart, buschige Brauen beschatten das im Stahlgrau erglänzendem Auge; ihm zur Seite ein Jüngling, hoch und stolz gebaut wie eine Zeder. Bei einem Araber würde man seine Adlernase und funkelnd schwarzes Auge bewundern aber bei einem jüdischen Jüngling findet man diesen Typhus hässlich. Lautlos tragen sie die Toten zu Grabe, und in dieser grauenvollen Stille trifft ein Stein die vorderste Bahre; er kömmt ans einem Kinderhauses, der am Wege spielt. Die gesenkten Blicke heben sich, aber nur für einen Moment, dann geht wieder alles ruhig seines Weges. Wagen kommen und gehen, rollen freuz und quer die Straße; sie halten nicht an und durchdringen die Massen. Die Särge schwanken auf den Schultern ihrer Träger, [p. 10] sie sind müde so vielen Wagen auszuweichen und manchmal muss es rasch geschehen, sonst trifft im Trabe die Wagenstange eine Bahre. Das aber wollen sie nicht, unentweiht soll der Staub dem Staube übergeben werden. Es wechseln die Männer im Tragen ab, keiner will die heilige Pflicht verabsäumen.

Da kommt ein prächtiger Wagen, woran vier Pferde gespannt sind, im Trabe entgegen. Ein schweres Ausweichen, nach links oder nach rechts? Wie es dem Kutscher gefallen wird, sie werden schon sehen. Er kömmt näher, das Zögern missfällt ihm; ein wuchtiger Schlag trifft die Bahre, ein zweiter die Pferde, die sich baumend durch die Menge setzen. Kein tadelndes Wort aus der Brust eines Sterbenden sich ringt. Der Jüngling an der Seite des Greises fährt auf, er will sich den Pferden entgegenstürzen; die Hand des Alten umfasst wie Eisen seinen Arm. Noch einmal grollt und tobt es im Innern des jungen Mannes, da an einer Ecke einige Neugierige im angenehmen Gespräche höhnische Zurufe, wie: „Schon recht so, nur fort mit ihnen“, ihnen entgegenschleudern, dann ist er gebrochen, er fühlt und sieht nichts.

Endlich schließt sich das Tor der letzten Ruhestätte auf; hier von keinem Fremden belauscht, nur zwischen ihren eigenen Toten, bricht der zurückgehaltene Schmerz den Damm durch. Es ist kein

Weinen, kein Jammern; ein dumpfes mildes Stöhnen, dass die Luft davon erzittert und selbst die Vögel in ihrem Gezirpe inne halten. Das ist das jüdische Begräbnis für die Opfer der vorgestrigen Nacht.

Es war Abend geworden. Liese rieselte ein kalter Sprühregen nieder, der die Tageskalte empfindlich übertraft. Die Toten waren begraben, die Lebenden kehrten wieder heim. Auch Abner war mit seinem Großvater in ihre Wohnung zurückgekehrt, vor deren Fenstern die schützenden Glasscheiben fehlten und ein nasskalter Hauch legte sich auf die Brust der Eintretenden. Mühsam unterdrückte der Greis ein Frösteln, das seinen Körper durchzuckte. Doch seine ganze Sorge schien dem [p. 11] Jüngling zugewendet, der wie geistesabwesend in der Mitte der Stube stehen geblieben war. Das Auge zu Boden gesenkt, war er gleich einer Bildsäule der Erstarrung. Jetzt aber hebt sich die Brust in einzelnen Zügen, immer rascher folgen sie aufeinander, dann ein tiefer ächzender Aufschrei und laut schluchzend wirft sich der Jüngling in die Ecke des Sofas, das Gesicht in seine Hände begraben.

Die Hand des Greises fuhr liebkosend durch das schwarze Lockengewirr seines Enkels, dessen umträntes Auge zu ihm emporblickte. „Großvater!“ sagte er mit bebender Stimme. „Warum hieltest Du meine Hand zurück um jenen Unmenschen zu züchtigen? Zu fühlen, unschuldig zu leiden und sich nicht wehren zu dürfen, welche Dual! Du hieltest mich ab, aber wir Jungen können die Schmach nicht mehr dulden, die ihr ohne Klage mit Ergebung ertraget. Ihr Alten möget Engel an Geduld und Sanftmut sein, ich will eure Tugend nicht schmälern; aber wir Jungen sind Menschen. Und wenn man uns wehe tut, bäumt sich jede Fiber in uns und wir mochten uns rächen. Seid Engel, aber uns lasset Menschen sein!“

Der Alte strich mit der Hand über seine gefurchte Stirne. „Das darfst du nicht, mein Sohn. Du fühlst, und musst das Fühlen unterdrücken; dein Herz erzittert unter der Schmach, und du musst es ruhig schlagen machen. Deine erhobene Hand muss sich senken und dein Mund den Atem zurückhalten, der verräterisch das Toben deines Innern bloß legen konnte, denn du bist Jude. Auch dieses Haupt“, dabei wies er auf das Seine, „war einst schmück und kraus, und durch diese Stirne zogen Gedanken erhaben menschlicher Gesinnung; aber das alles ist begraben, nichts als Leichensteine! Das jüdische Herz ist ein Leichenfeld, das jüdische Hirn ein Leichenfeld. Wohin du blickst nichts als Leichensteine von begrabenen Hoffnungen, begrabenen Gefühlen und begrabenen Taten. Sie hassen dich, weil du Jude bist“.

„Sie hassen den Atem, deines Mundes, den Blick deines Auges, das Klopfen deines Herzens. Deine Nase ist krumm, [p. 12] dein Auge verschmitzt, dein Bart lumpig, deine Füße säbelbeinig. Sie hassen deinen fadenscheinigen Rock, dein reines Gewand. Wehrst du dich, bist du frech; duldest du, bist du feige. Deine Gedanken sind eklig, dein Streben heuchlerisch, dein Handel voll Trug; Arglist dein Dichten und Schmutz dein Sinnen und Trachten. Deine Keuschheit Verstellung, deine Nüchternheit Berechnung, deine Barmherzigkeit Spekulation. Sie hassen dein Kind und dein Gut;

nur dein schönes Weib können sie lieben. Aber nicht jene Liebe, die das Weib erhebt, wollen sie ihm bieten sondern jene Begierde, mit welcher man die freche Dirne umfasst“.

Entsetzt blickte das Auge des Jünglings auf die greise Gestalt, aus deren Mund diese Auschuldigungen wie eine Quelle sprudelten. War das der milde Mund, der nur Liebe und Duldung predigte?

Der Alte verstand den fragenden Blick. Wie klagend klang seine Stimme als er fortfuhr: „Ich reiße unbarmherzig deine Jugendträume nieder“ denkst du, „denn wie oft hast du Freud und Leid mit deinen Kameraden genossen und erfahren. Du hast das Brod mit ihnen geteilt; eine Decke hat so manche Nacht einander geschützt und in jugendlicher Begeisterung habt ihr schöne Träume von Volksbeglückung und großen Taten ausgetauscht. Sieh, hat einer sich nach jener Entsetzensnacht bei dir gezeigt, fand es einer der Mühe wert, dir sein Beileid auszudrücken? Sie werden den Wein mit dir trinken, die Einladung zu deiner Tafel nicht verschmähen und die von dir gebotenen Genüsse nicht zurückweisen. Aber sie werden es betrachten wie eine Wohltat die sie dir erweisen, durch die du dich geschmeichelt fühlen musst. Und eher werden sie die Hand eines Verbrechers der zur letzten Nichtstätte geführt wird drücken, als dir eine kleine Abweichung vom oberflächlichen Gesellschaftston verzeihen. Jude bleibst du ihnen immer, Jude in ihrem Sinne“.

„Dein Blick fragt warum? Weiß ich es, wissen sie es? Es ist ein Sport, so wie man früher Tauben schoss; dann ist [p. 13] es ja so angenehm, sich besser und mehr als andere zu dünken. Sie hassen dich, weil ihr Vater dich gehasst hat, ihr Großvater, ihr Urgroßvater und Ureltern. Ihr Kind hasst dich, ihre Enkel, Urenkel und Ururenkel werden dich hassen. Geschlechter werden kommen, Geschlechter werden gehen; aber hassen werden sie dich ewig, denn bist Jude“.

„Großvater!“ schrie der Enkel entsetzt auf, „wie musst du sie hassen, wenn Du so so glühend ihren Hass schilderst“.

Der Alte schlug mit einem Stöhnen die Hände zusammen. „Wenn wir Juden nur hassen konnten“, sagte er, „das wäre unser Glück. Hass gibt einen mächtigen Arm; wir waren entweder gefürchtet, oder längt vom Erdboden hinweggefegt. So aber bleiben wir ewig das Opfer“.

“Dann wollen wir kämpfen, siegen oder sterben!“ sagte der Enkel begeistert.

2. KAPITEL.

DER NEUE MESSIAS.

[p. 14] Das war nicht möglich, eine solch' stolze Haltung konnte kein Jude nach den letzten Geschehnissen bewahren. Die Hände der Straßensjungen senkten sich und suchen für ihre Steine ein anderes Ziel. Dort um die Ecke jene gebeugte Gestalt mit wirren Bart und hohlen Augen, die sich so ängstlich an die Mauer duckt und wie Vogel Strauss in Selbsttäuschung nicht gesehen zu werden vermutet, das ist eine prächtige Zielscheibe. Heisa, wie die Geschosse lustig die Luft durchsausen!

Das eine geht fehl, das zweite und dritte auch; aber eines hat richtig das Zielobjekt an die Stirne getroffen, das taumelnd sich an die Wand lehnt. Hurrah! Kein spartanischer Krieger konnte stolzer sein, wie diese Jungen.

Und doch die stolze Jünglingsgestalt, die mit erhobenem Haupte und blitzendem Auge vorübergeschritten, war die unseres jungen Helden. Nach einer durchwachten Nacht, welche er ruhelos auf seinem Lager unter dem Alp von tausend auf ihn einstürmenden Gedanken verbracht hatte, war er rasch in die kleiner gefahren und erwartete so das Erwachen seines Großvater.

Es bestand zwischen diesen beiden Personen ein ruhrendes Verhältniss. Früh verwaist, vater und mütterlos, concentrierte sich die ganze Liebe Abners auf diese einzig ihm nahestehende Person. Seine Mutter war das einzige Kind des Alten gewesen. Die Zartlichkeit, die der Enkel demselben entgegenbrachte, vergalt dieser tausensach. In ihm sah der Alte seine Hoffnungen [p.15] verkörpert und keiner nahm ohne Vorwissen des andern eine Handlung vor.

Abners Grossvater hatte ihn beschworen, in dieser bewegten Zeit einige Tage nicht das Haus zu verlassen; er hatte jedoch etwas vor und wenn er vielleicht auch nicht die Einwilligung des Alten erlangen konnte, ohne dessen Vorwissen wollte er doch nicht den beabsichtigten Schritt vornehmen, weil es einer Nichtachtung gleich gekommen wäre. Abner hatte richtig vermutet, er war auf Widerstand gestossen, aber er hatte seinen Willen durchgesetzt.

Nur war er auf dem Wege zum Rathhause; er war vielen seiner Jugendfreunde begegnet, aber sie hatten angelegentlich auf die entgegengesetzte Seite geschaut, was ihm nur ein ironisches Lacheln entlockte. Die Vater der Stadt hatten eine Versammlung berufen um ihr Urteil über das Geschehene auszusprechen und eine Beratung um Hintan haltung weiterer Ausschreitungen zu pflegen. Es herrschte ein bewegtes Leben vor dem Gebaude und in dieser Verwirrung war es ihm leicht in den Beratungssaal zu gelangen.

Das glockenzeichen erkante; die einzelnen Gruppen losten sich auf und die Bertreter nahmen am grunen Tisch Platz. Ein judische Burger trat vor und schilderte ergreisend die Szenen der Nacht; obzwar er sich nach Möglichkeit befließ die Sache objektiv Szenen auseinanderzusetzen, war doch zwischen seinen Worten ein unausgesprochener Vorwurf gegen die Repräsentanz herauszulesen. Es entstand ein Murren, das beim Schlusse in ein Geschrei ausartete. Rufe wie: "Die Juden find an allem schuld. Keckheit! Arroganz!" durchschwirrten den Saal. "Ich war fruher kein Judenfreund, jetzt bin ich ein Judenfeind" schrie es vielstimmig aus der Menge.

Die Aufregung legte sich endlich, es entstand eine Pause. Diese benutze ein Mann um die Tribune zu betreten. Graues haar bedeckte den Scheitel, straum trotz der Jahre überblickte er furchtlos die aufgeregte Versammlung. Er begann:

“Wer kennt nicht den Artz? Ihn braucht der Reiche, wenn [p. 16] er auf seinem Pfuhl durch die Krankheit gefesselt ist und der Arme, der siech auf seinem Stroh gebettet liegt. So wird man auch vergessen dass ich Jude bin. Es ware überflüssig nochmals jene Schreckensnacht zu schildern; aber

wenn ich sie in Kurze resumieren will, so sage ich: "so lechzt die Meute, wenn sie den Schweiss des Wildes wittert, so gluhet das blutdurftige Auge des Wolfes, wenn es in Rudeln der Beute nachjagt, so knurrt die seige Hnane beim Leichensmause. Und nun da wir vor ihr Form kommen, damit Sie uns weiterhin vor solchen Ausbruchen schutzen mogen, erschallen keine Trostes, keine Friedensworte. Die Sprache der Leidenschaft hat hier das Wort und Sympathie oder Abneigung werden auf die Wagschale der Gerechtigkeit gelegt. Wir betteln nicht um Ihre Freundschaft, und ob jemand an der Krankheit des Judenhasses laborirt, das bleibe hier irrelevant. Das soll zu Hause, gewissermazen en familie verhandelt werden. Hier handelt es sich um Recht oder Unrecht, und nicht wir tragen die Schmach, wenn man uns schnode abweist, sondern jene, die das Recht mit Fussentreten lassen. Darum...".

Ein Wuthgeschrei durchzitterte den Raum. "Herunter mit ihm, herunter!" Der Greis schuttelte traurig das Haupt und stieg die Tribune herab. Er verliess die Versammlung; mit ihm all seine Glaubegenossen. –

Bleich, mit gramdurchfurchter Stirne betrat Abner die Wohnstatts, in welcher der Alte erwartungsvoll seiner harrete. Ein Blick genugte, um ihm zu sagen, was in der Seele des Junglings vorging. Wortlos durchmass dieser das Zimmer; endlich blieb er vor dem Alten stehen und sagte: "Wir Jungen ware blinde Toren, ihr Alten seid Seher gewesen und die Gegenwart hat euch Recht gegeben. Wir sind ohne Freunde und Helfer, selbst das Raubthier im Walde hat mehr Schonung zu gewartigen, als wir. Dass ich das erleben werde, hatte ich in meinen duftersten traumen nicht geahnt. Was ich in meinen Kinderjahren als langst Verschollenes in Erzahlungen und Marchen gelesen, es hat wieder greisbare Gestalt angenommen, trotz des [p. 17] Jahrhunderts, das man mit frecher Stirne das Sakulum der Aufklarung nennt".

Das ist Luge und eitel Dunst. Der Hass ist der alte, die Gesinnung dieselbe, die wir schon langst begraben wahnnten. Wie dagegen ankampfen, noch ist's mir nicht klar, aber in meiner Seele dammert ein noch nebelhaster Gedanke. Mir schwebt eine Vision vor, das untatige Hoffen muss eine Ende nehmen; die Zeit ist gekommen, wo man handeln muss.

Der Alte fuhr auf; besorgt blickte er in die Zuge des Enkels. "Du hast soeben zugestanden, dass wir vieles, was leider eingetroffen, profezeit, daher auch wissen was vorzunehmen sei. Und doch sind deine letzen Worte diesem Sinne widersprechend. Du sagt, die Zeit der Tat sei herangekommen. Sie wird nicht eher erschienen sein, bis nicht das Wort der Weissagung sich erfullt haben wird, die uns auf den alleinigen Erloser, auf den uns Juden versprochenen Messias hinweist. Alles andere ist Selbstbetrug, oder straslicher Leichtsin, der mit dem Heiligsten spielt. Wir müssen warten, bis er sich uns in seinem Glanze offenbart; so lange jedoch müssen wir dulden. Dann um so grosser die Freude, um so grosser der Lohn, wenn er als unser Erretter endlich vor uns hintritt. Darum dulde und hoffe!".

Das Auge des Junglings erlanzte in heiliger Begeisterung. Er sprach mehr vor sich hin als zu dem

Greise gewendet. "Immer der ewige Hinweis auf den biblischen Messia. Der Messias, der muss in unserem Busen leben, der muss unser ganzes Sein wie ein belebender Aether durchdringen; das ist das Gefühl der Freiheit, das Bewusstsein der Menschenwürde. Hinweg denn mit dem alten Plunder; hinweg mit der verrosteten Glaubensanschauung, die uns nur ewig zum Opferlaum der Willfür und Schonungslosigkeit eines wilden Pobels hinwirst. Es vergehen Jahrhunderte, es vergeht die Ewigkeit und ihr werdet noch immer des Messias harren. Nicht blinder Glaube wird uns das Land der Verheissung erschliessen; wir müssen [p. 18] es erkämpfen und daran Gut und Leben setzen. Ist es etwas nicht wert Opfer an Gut und Blut zu bringen, um ein freis menschenwürdiges Dasein zu erringen? Ist es nicht wert alles woran Menschenherz hängt in die Schanze zu schlagen um ein freies Volk zu werden? Der Messias der Bibel sei zu Grabe getragen, die Standarte des neuen Messias, die Fahne der Befreiung meiner unterdrückten Bruder wehe frei in der freien Gotteslust. Wir wollen frei sein; frei im Siege, frei im Tode!".

Grauenvolles Entsetzen walte sich in den Zugen des Greises. Den Blick auf seinen Enkel gerichtet, mit halboffenem Munde starrte er ihn wie ein Gespenst an. Die bebenden Lippen hatten mehrmals versucht ihm Einhalt zu tun, sie konnten keinen Laut hervorbringen. Wie ein heiserer Ausschrei klang es endlich aus seiner Kehle. Und wer sollte es wagen die Rolle des falschen Profeten zu spielen? Wer sich erkühnen der Messia seines Volkes zu sein?"

"Du lästerst!" schrie der Alte wild auf und stürzte mit diesem Worten zur Türe hinaus.

7. KAPITEL

WERKE DES FRIEDENS

[p. 48] So zog der jüdische Stamm in das Land seiner Väter ein. Es war nicht mehr das Land der Bibel, wo Milch und Honig floss. Seine Wälder waren ausgerodet, die fruchtreichen Gefilde in wüsten Boden verwandelt, seine Bäche vertrocknet und seine Berggipfel kahl und steinig. Die neue Heimat war also nicht schön, aber sie war eine Heimat. Aus dem wüsten Boden kann mit der Zeit ein Gerten Eden werden, den ausgetrockneten Flussbetten kann belebendes Nass zugeführt werden und frisches Grün kann auf den kahlen Häuptern der Berge zu neuem Leben erspriessen. Denn auf dem redlichen Fleiss des Menschenkindes ruht der Segen Gottes und mit Willen in der Brust kann eine neue Welt geschaffen werden. Hier jedoch war Wille Existenzfrage und daher ohne Zweifel vorhanden.

Und es kam ein Tag, da das Volk jenen Mann ehren wollte, welcher der Schöpfer dieser Bewegung gewesen, der vom Entstehen bis zum Vollenden all seine Kraft hierfür eingesetzt hatte, und nicht geruht und nicht gerastet ehe das Werk gelungen war. Und durch alle Berge und Täler, durch alle Dörfer und Weiler, durch alle Flecken und Städte Judas pflanzte sich der Ruf von Mund zu Mund, vom Herzen zum Herzen: „Es lebe Abner, der König der Juden!“.

Und auf den Ruinen der altherwürdigen Tempelstadt, umgeben von den Ältesten und Weisen vernahm Abner den Willen seiner Glaubensgenossen, und er beugte sich vor dem Wunsche seines Volkes. Da stand er so stolz und doch [p. 49] so demütig, liess sein Falkenauge über die Menge schweifen und bei der lautlosen Stille derselben, hielt der erste König des neuen, jüdischen Reiches seine erste Thronrede:

[...]

[p. 51] Tage der höchsten Begeisterung und unbeschreiblicher Glückseligkeit folgten der Königswahl. Das Gefühl vereint zu sein war zu neu, um sich nicht ganz seinem Banne zu unterwerfen. Doch das Haupt, dem die Krone anvertraut wurde, dachte und sorgte für das Wohl seiner Unterthanen. Abner liess zur Vertretung des Volkes, aus einer allgemeinen Wahl 100 Männer hervorgehen, die im Vereine mit ihm über die sofort und notwendigst auszuführenden Arbeiten zu beraten hatten.

Auf biblischem Standpunkte fussend wurde beschlossen, das Land wie einst in 12 Teile, entsprechend den 12 alten Stämmen Israels, einzuteilen. Die Zugehörigkeit zu einem Stamme wurde nach Sprachengemeinschaft vorgenommen, was enthusiastische Anerkennung fand, weil diese die Hauptschwierigkeit spielend beseitigte. Je 100.000 Familien bildeten einen Stamm, dort wo derselbe dieser Anzahl nicht entsprach, wurde es durch befreundete Sprachenlemente bis zu dieser Höhe gebracht. Es gab auch überzählige Glieder einer Sprache, die daher Stämme bildeten. Jeder Stamm ordnete seine innern, nicht staatlichen [p. 52] Angelegenheiten seines Kreises. Allgemeine Staatsangelegenheiten wurden durch Volksvertreter in der Hauptstadt parlamentarisch verhandelt, und hatte zu diesem Behufe jeder Stamm aus seiner Mitte 20 Delegirte zu entsenden.

In der einen Hand die Kelle, in der anderen das Schwert, schritt Juda an die Tagesarbeit, damit das segenvoll begonnene Werk gedeihe. So sollte täglich der äußere Aufbau seines jungen Reiches fortschreiten während seine Erlesenen den innern Aufbau förderten. Und jeder anbrechende Morgen brachte Zeugnis von dessen rastlosem Bemühen und jeder Sonnenniedergang beschien ein zum Heile der Nation geschaffenes Friedenswerk.

Ein Auszug der veröffentlichten Anordnungen und Gesetzesparagrafen wird hierüber deutliches Zeugnis ablegen.

§. 1.

Staat und Bürger sind sich in Rechten und Pflichten gleich.

§. 25.

Der Staat sorgt für die Verbreitung der Gesetze unter dem Volke und werden die Gesetzesbürger an jeden Bürger unentgeltlich verabfolgt.

§. 33.

Der erste Bürger des Staates ist der König.

§. 34.

Im Könige ist die höchste weltliche und religiöse Würde vereinigt.

§. 35.

Die Königswürde ist nur in männlicher Linie erblich.

§. 36.

Wenn keine direkten Nachkommen des Königs vorhanden sind, so wird der nächste männliche Verwandte zur Würde des Königs erhoben.

§. 37.

Der König ist unabsetzbar.

§. 38.

Nur in dem Falle als derselbe als Wahrer und Hüter des öffentlichen Rechtes sich gegen dasselbe schwer vergeht, das Recht der Witwen und Waisen kürzt und überhaupt nicht königlich handelt, verliert er seine Königswürde und ist absetzbar.

§. 39.

Dies kann nur geschehen durch einen Rath von Tausend, hervorgegangen aus der Mitte des Volkes und ist dieses Urteil für immer rechtskräftig.

§. 51.

In Juda giebt es keinen Adel.

§. 59.

Auszeichnungen und Würden sind nicht vererblich.

§. 83.

Es giebt keine bezahlten Richter.

§. 84.

In jedem Orte werden durch allgemeine Wahl zehn Friedensrichter und zwei Stellvertreter auf drei Jahre gewählt, die unter sich den Obmann ernennen.

§. 85.

Zur Schlichtung eines Streithandels genügen zwei Friedensrichter mit dem Obmann.

§. 86.

Der Verurteilte hat das Recht zweimal zu appellieren.

§. 87.

Bei der ersten Appellation werden von den andern acht Friedensrichtern fünf zur Vertagung gezogen.

§. 88.

Bei der zweiten Appellation müssen alle zehn versammelt sein. Hiervon befreit nur Krankheit oder Abwesenheit von Orte.

§. 89.

Wenn diese Zahl nicht erreicht wird, wird sie durch die Stellvertreter ergänzt.

§. 90.

Gegen ein solch gefälltes Urteil giebt es keinen Appell. [p. 53]

§. 101.

An den König darf nur dann appelliert werden, wenn es sich um Leben und Tod handelt.

§. 111.

Orte, die keine Mannesanzahl von fünfzig haben, oder einsame Gehöfte und Niederlassungen gehören in Gerichtssachen dem nächst gelegenen Städtchen an.

§. 125.

Vor das Gericht haben sich persönlich beide Teile zu stellen.

§. 126.

Vertretung wird nur im Krankheitsfalle zugelassen.

§. 132.

Bittschriften, Gesuche, wie überhaupt alle an den Staat gerichteten Schriftstücke sind keiner Stempelpflicht unterworfen. Die Inanspruchnahme des Rechts bedarf keiner äußerlichen Bekräftigung.

§. 201.

Die hebräische Sprache ist die Staatsprache.

§. 202

Die Urteile erfließen nur in derselben.

§. 203

Auf Verlangen muss jedem das Urteil in seiner Muttersprache verabfolgt werden.

§. 204.

Die Kenntnis der Staatsprache ist jedem zur Pflicht gemacht, der eine öffentliche Stellung bekleidet.

§. 267.

Die Schule gehört dem Staate, dem die ausschliessliche Erhaltung obliegt.

§. 275.

Im 5. Schuljahre beginnt der obligate Unterricht in der Staatsprache. [p. 54]

§. 276.

Im selben Schuljahrgange wird mit dem Unterrichte und der Erläuterung der Staatsgesetze begonnen.

§. 300.

Kein Bürger darf mehr als 300 Acker besitzen.

§. 301.

Wenn durch Erbschaft der Besitz eines Bürgers diese Höhe überschreiten sollte, so wird der Überfluss durch den Staat verkauft und der Erlös dem Eigentümer behändigt.

§. 302.

Wenn der Verkauf des Besitzes für den Erben nachteilig sein sollte, so hat er das Recht diesen Besitz zu benutzen; muss jedoch später in den Verkauf eingehen, sobald ein Schiedsgericht erklärt, dass der

Preis ein entsprechender sei.

§. 303.

Allenfalls muss der Besitz binnen 5 Jahren veräußert sein.

§. 304.

Ist der Staat in der Lage am Ankauf desselben sich zu beteiligen, so kann er es tun.

§. 325.

Fideicommissse dürfen nie und nimmer bewilligt werden.

§. 349.

Ein Erstgeburtsrecht existiert nicht.

§. 350.

Alle Kinder partizipieren mit gleichen Teilen am Erbe der Eltern.

§. 351.

Es steht jedoch Eltern das Recht zu ungeratenen Kindern einen kleinern Teil zuzuschreiben.

§. 352.

Einen Pflichtteil muss jedoch das entarteteste Kind erhalten.

§. 450.

Religiöse Zeremonien sind in der Öffentlichkeit nicht gestattet. [p. 56]

§. 451.

Religion gehört in den Tempel und in das Haus.

§. 452.

Nur einmal im Jahre ist deren öffentliches Gespräche gestattet. Am Tage der Neuerrichtung des Reiches, weil es ein Volks- und kein Religionsfest dann ist.

§. 453.

Der 7. Tag der Woche ist ein öffentlicher Ruhetag.

§. 454.

An Sabbath und Feiertagen müssen die Wirtshäuser geschlossen sein.

§. 525.

Jeder schwört den Schwur seines Glaubensbekenntnisses.

§. 526.

Gehört einer keiner Religionsgenossenschaft an, so schwört er beim Glucke seiner Eltern ab.

§. 527.

Hat ein solcher keiner Kinder, so legt er den Eid auf das Leben seiner Eltern ab.

§. 528.

Sind keine Kinder vorhanden und seine Eltern todt, so hat er bei dem geheiligten Andenken seiner Eltern zu schwören.

§. 535.

Ein falscher Schwur wird mit Gefängnis bestraft.

§. 536.

Ein solcher Verbrecher verliert auf 5 Jahre das Recht eine öffentliche Stellung zu bekleiden.

§. 650.

Juda muss tolerant sein.

§. 651.

Alle Bürger sind gleich vor dem Gesetze.

§. 652.

Hierin macht das Bekenntnis eines anderen Glaubens sogar das des Heidentums keinen Unterschied.

§. 690.

Die Ehe ist eine bürgerliche Institution. [p. 57]

§. 691.

Es ist jeden gestattet sich das Weib aus welcher Religionsgenossenschaft immer zu wählen und hat der Staat die Pflicht diese Ehe anzuerkennen.

§. 729.

Wer ein tugendhaftes, noch unbeflecktes Mädchen verführt und noch nicht verehelicht ist, muss es zu seinem Weibe machen.

§. 730.

So er sich weigert, verfällt er einer dreijährigen Gefängnisstrafe. Auch hat er die Pflicht so lange das hierdurch erzeugte Kind lebt und nicht majorenn ist, es zu erhalten.

§. 731.

Ist die Verführter arm, so muss er für ihre Erhaltung sorgen.

§. 732.

Wenn der Verführter bereits ein Weib hat, so verfällt er einer Haft von 5 Jahren und hat gleiche Verpflichtungen dem Kinde gegenüber wie der unverehelichte Verführer.

§. 733.

Nie jedoch entgeht er der Verpflichtung das verführte Mädchen zu seinem Weibe zu machen, wenn im Laufe der Zeit seine Gattin mit dem Tode abgeht.

§. 755.

Uneheliche Kinder werden mit dem 10. Teile des von ihrem Vater hinterlassenen Vermögens beteiligt.

§. 801.

Fremde Untertanen, die sich zeitweilig in Juda aufhalten, werden während dieses Zeitraumes als eingeborene Bürger angesehen.

§. 802.

Sie haben deshalb gleiche Rechte wie gleiche Pflichten, mit Ausnahme der Militärflicht.

§. 803.

Hat ein solcher gegen das Gesetz gehandelt, so unterliegt [p. 58] er den jüdischen Gesetzen. Dem betreffenden Gesandten ist hier gar keine Intervention gestattet.

§. 804.

Eine über einen Fremden verhängte Geldstrafe wird von seinem Vermögen gekürzt; verfällt er jedoch der Strafe des Gefängnisses, so wird er wegen Ersparnis der Verwahrungskosten aus den jüdischen Ländern gewiesen.

§. 805.

Es steht dem betreffenden Gesandten das Recht zu diese verhängte Strafe in seinem Vaterlande überprüfen zu lassen und eventuell dagegen zu appellieren.

§. 806.

Wenn ein solcher Fremder wegen des Verbrechens des Mordes aus Juda ausgewiesen wird, so ist ihm die Wiederbetretung des jüdischen Landes für immer verwehrt.

§. 807.

Das Vermögen eines solchen Verbrechers wird der Obhut des betreffenden Gesandten überantwortet.

§. 808.

Der Gesandte eines Staates hält die freundschaftlichen Beziehungen des einen Landes mit dem anderen aufrecht; Einfluss auf interne Angelegenheiten üben zu wollen, steht ihm nie zu.

§.901.

Jeder Bürger unterliegt bis zu seinem 50. Jahre der Wehrpflicht.

§.902.

Hiervon sind die mit körperlichen oder geistigen Gebrechen Behafteten befreit.

§.903.

Eine körperliche Bloßstellung zu diesem Zwecke wird wegen Schonung des Schamgefühls nicht gestattet.

§.904.

Nur jene, welche eine solche behufs Feststellung eines körperlichen [p. 59] Gebrechens ausdrücklich verlangen, werden derselben unterzogen.

§.905.

Zum Kriege nach Aussen dürfen nur die waffentragenden Männer der ersten 10-jährigen Dienstzeit, und zwar vom 20. -30. Jahre gebraucht werden.

§.906.

Um im Kriegsfall das innere Reich zu schützen, werden die Männer vom 30.-40. Jahre zur Verteidigung aufgeboten.

§.907.

Beim allgemeinen Landsturm erfolgt das letzte Aufgebot. Die waffentragende Mannschaft vom 40.-

50. Jahre hat das Innere des Reiches zu schützen.

§.908.

Ihre Pflicht ist es auch in Kriegszeit den Sicherheitsdienst zu besorgen.

§.909.

Jeder Wehrbürger hat die vom Staate vorgeschriebenen und ihm behändigten Waffen und Uniform im seinem Hause.

§.910.

Einmal in jeder Woche findet allerorts, ob Stadt oder Dorf, eine Waffenübung statt.

§.911.

Der waffentragende Bürger einer Einsiedelei, eines Gehöftes, oder irgend einer vereinzelt stehenden Besetzung macht diese Übung im nächstgelegenen Orte mit.

§.912.

In diesen Übung werden die Staatswaffen benützt, die Uniformen sind nur für den Kriegsfall bestimmt.

§.913.

Die Grenze wird Tag und Nacht in zu bestimmenden Ortsentfernungen bewacht.

§.914.

Diesem Dienste unterliegen blos die waffentragenden Jünglinge vom 20.–30. Jahre. [p. 60]

§.915.

Von jedem Dienste sind Männer im ersten Jahre ihrer Ehe befreit.

§.916.

Wenn jedoch bei Herannahen eines Krieges, sich jemand durch die Ehe der Waffenpflicht entziehen will, so genießt er nicht die Wohltat der obigen Gesetzesbestimmung, muss vielmehr unter erschwerenden Umständen der Wehrpflicht Genüge leisten.

§.917.

Das Waffentragen ausser Dienst ist nicht gestattet.

§.918.

Dem König und seiner Umgebung allein ist dies eingeräumt.

§.919.

Es giebt kein Kriegsgericht, nur in Kriegszeiten.

§.920.

Nur gegen Disziplinar-Vergehen entscheidet ein militärisches Gericht.

§.921.

Alle andern Vergehen werden nach den bürgerlichen Gesetzen behandelt.

§. 1001.

Jeder Bürger hat eine 5% ige Steuer von seinem reinen Einkommen zu entrichten und die Wahrheit

seiner Angaben eventuell durch einen Eid zu erhärten.

§. 1002.

Dieser Abgabe gemäss, wird der Darleher ermächtigt 5% pro anno von seinem Kapitale zu nehmen.

§. 1003.

Wucher wird mit Geld oder Freiheitsstrafen belegt.

§. 1004.

Wenn jemand einen Mehrgewinn als die gesetzlichen Zinsen von 5% mit seinem Kapitale erreichen will, so kann dies nur in der Weise bewerkstelligt werden, dass er sich bei dem zu unternehmenden Geschäfte seines Schuldners beteiligt. [p. 61]

§. 1005.

Er teilt dann dessen Nutzen, muss jedoch den auf ihn entfallenden Verlust tragen.

§. 1055.

Jeder Fund muss behördlich angezeigt werden.

§. 1056.

Nach Verlauf einer gewissen Frist gehört der gefundene Gegenstand ausschliesslich dem Finder.

§. 1057.

Der Staat kann nur dann einen Anspruch erheben, wenn der Gegenstand auf seinem Grunde und Boden gefunden wurde.

§. 1130.

Die Erhaltung der Findlinge, geistig und körperlich Kranker, sowie der Armen, die das 60. Jahr überschritten haben, liegt dem Staate ob.

§. 1131.

Die Witwen und Waisen der im Kriege Gefallenen müssen vom Staate erhalten werden.

§. 1156.

Der Staat hat das Recht Männer von grossem Verdienste auszuzeichnen und zu belohnen.

§. 1157.

Geld oder Besitzgeschenke dürfen in diesem Falle nur an Bedürftige verteilt werden.

§. 1158.

Es liegt ein goldenes Buch des Verdienstes auf, in welches mit Goldlettern die Namen jener Personen eingetragen werden, die durch besonders hervorragende Leistungen Menschen und Staat verpflichtet haben.

§. 1159.

Die Eintragung in dieses Buch kann nur durch einen Rat von hundert Edlen unter Vorsitz des Königs bewilligt werden.

§. 1201.

Das Leben jedes Bürgers gehört dem Staate. [p. 62]

§. 1217.

Das Duell ist gesetzlich verboten.

§. 1218.

Für Falle, in welchen nicht gegen die Gesetze, sondern gegen Anstand und Sitte gehandelt wird und für welche in andern Staaten ein Zweikampf entscheidet, existiert in Juda ein Ehrengericht.

§. 1219.

Dieses Ehrengericht besteht aus 10 Personen, welche von beiden Parteien zu je fünf aus den Angesehensten oder Ältesten der Stadt erwählt werden. Die zehn Erwählten ernennen einen Eilften als Obmann über sich.

§. 1220.

Da das ganze Vergehen nur ein Eingreifen in die persönliche Ehre involviert, und nicht gegen die Gesetze des Landes verstößt so giebt es blos ein Verdikt: die Abbitte in Gegenwart derjenigen Personen, welche von dem gegnerischen Teile bezeichnet werden.

§. 1221.

Der Grund und der Gegenstand der Beleidigung darf jedoch nicht verlautbart werden.

§. 1222.

Gegen ein solches Urteil kann nur an den König appelliert werden.

§. 1223.

Dem vom Throne bestätigten oder erflossenen Urteile muss sich dann der Verurteilte bedingungslos unterwerfen.

§. 1224.

Verweigert er es sich der Strafe zu unterziehen, so wird sein Name durch das ganze Reich öffentlich durch Ausruf oder Anschlag als ehrlos kund gegeben, und er verliert jedes Recht auf eine Ehrenstelle.

§. 1225.

Übergehen beide Teile das Gesetz, findet nämlich ein [p. 63] Zweikampf statt, so erfolgt eine Gefängnisstrafe von 3 Jahren für jeden.

§. 1226.

Wird einer darin tödtlich verwundet, so bekommt der Gegner eine Gefängnisstrafe von 10 Jahren.

§. 1227.

Erschwerender ist die Strafe für Verurteilte wegen eines amerikanischen Duells, da dieses Verbrechen nebstbei Gemeinheit und Feigheit in sich schliesst. Wird einer durch gewichtige Zeugenschaft dieses Verbrechens überführt, so verfällt er einer Freiheitsentziehung von 20 Jahren, eventuell dem Tode.

§. 1315.

Die Bestattung eines Selbstmörders auf der allgemeinen Todtenstädte, kann unter keinem religiösen oder anders gearteten Vorwände verweigert werden.

§. 1316.

Grabschänder werden zu zwei und mehr Jahren Haft verurteilt.

§. 1359.

Eine Spielhohle wird unter keinen Umständen im jüdischen Staate geduldet.

§. 1370.

Kuppelei wird mit mindestens 3 Jahren Gefängnis bestraft; bei erschwerenden Umständen wird die Strafe bis zu 20 Jahren auch erhöht. Ein solch Verurteilter verliert für immer das Recht zu irgend einer Stelle erwählt werden.

§. 1409.

Bei Urteilsfällung darf nicht willkürlich die geistige Fähigkeit des Angeklagten von seinem Anwalte in die Betheidigung hineingezerzt werden. Der Angeklagte werde in dieser Beziehung nach seinen diesbezüglichen Fähigkeiten bis zu diesem Tage beurteilt. Ausgenommen dabei ist: der eklatante Zustand des Wahnsinns, in welchem Falle der Angeklagte dem Krankenhause übergeben werden muss. [p. 64]

§. 1427.

Betrunkenheit ist bei Begehen eines Verbrechens kein Milderungsgrund.

§. 1428.

Jeder Betrunkene, der auf der Strafe vorgefunden wird, wird gesänglich eingezogen, denn er kann gemeinschädlich werden.

§. 1429.

In den ersten 2 Fällen des Betrunkenseins wird dieser nur mit einer Geldstrafe belegt. Bei wiederholtem Male verfällt der Trunkene der Haft.

§. 1430.

Ist jemand allgemein als Trunkenbold bekannt, so darf er zu keiner öffentlicher Ehrenstellung zugelassen werden.

§. 1431.

Ergiebt sich jemand dem Trunke, während es eine solche Stelle bekleidet, so wird er dieser verlustig.

§. 1451.

Die Auflösung einer Ehe ist gestattet.

§. 1452.

Der Ehemann, der sein Weib einer Untreue in flagranti überführt, hat das Recht dasselbe aus seinem Hause zu stossen.

§. 1453.

Er ist dann nicht verpflichtet ihr die Morgengabe zurück zu erstatten. Sind Kinder vorhanden, so bleibt das Vermögen ihnen und wird vom Waisenamte verwaltet.

§. 1454.

Ist der Verführer eines solchen Weibes unverheiratet, so muss er es ehelichen.

§. 1455.

Hat er ein Weib, so muss er für die Erhaltung der Verführten sorgen. [p. 65]

§. 1456.

Im Übrigen verfällt er den Strafgesetzen wie bei Mädchenverführung.

§. 1500.

Mit Ausnahme von Kindern und Geistesirren ist jeder Einzelne den Gesetzen des Staates unterworfen.

UN'IMMAGINE FUTURA. UN ROMANTICO DIPINTO

TRADUZIONE

PREFAZIONE

[p. 5] L'idea di questo scritto provenne da una notte spaventosa. Una notte spaventosa, nella quale un popolo accecato assalì anche la mia casa ed io ebbi paura per l'onore di mia moglie, per la vita dei miei figli. E tutto ciò, perché sono ebreo.

Ho guardato il volto deformato del presente e l'intolleranza medievale mi sogghignò contro. Ecco il motivo per cui la mia fantasia prese il volo verso il futuro, le cui immagini riflesse contengono queste linee. Sarà realizzato, oppure, nonostante tutto, il sole dell'umanità splenderà un giorno nella luce mai sbiadita sull'orizzonte di vita di tutti i popoli?

Chi può saperlo!

Sia essa la soluzione riservata, oppure sia uguale a quella contenuta in questo scritto; in entrambi i casi essa significherà felicità per molte persone.

L'autore

Scritto nell'ottobre 1882

PRIMO CAPITOLO.

ANTISEMITISMO

[p. 7] Fuori, durante la notte era iniziato un tempo autunnale. Il vento passava tra le chiome degli alberi e, quale segno di vittoria, le foglie avvizzite a fiotti rovinavano al suolo. D'un tratto, l'autunno era qui, i giorni soleggiati lontani. Del resto, anche molti fiori dello spirito umano e del cuore erano stati avvizziti durante la notte.

Al mattino, quando il sole apparve all'orizzonte con il suo pallido splendore, illuminò dall'alto un quadro desolato della devastazione – la cittadina N. Hohl le cui desolate finestre vuote sghignazzavano contro l'osservatore; quadri fatti a pezzi penzolavano dai loro cardini come un

pericolo imminente; frammenti di vetro ricoprivano il pavimento, i mobili rotti e diverse stoviglie ostacolavano il percorso nelle strade. Aveva nevicato durante la notte? No! Questi fiocchi erano bianche piume che conducevano il loro disordinato gioco nell'aria. Non si è avuto riguardo di nulla: quello che non si poté rubare fu distrutto. La folla aveva celebrato senza limiti le sue orgie di distruzione.

Ora la calma regna dopo la tempesta. Una calma innaturale, di disperazione. Non di pace, in cui l'uomo dopo un riposo ristoratore si rivolge verso la sua giornata lavorativa pieno di un sentimento di benessere. Stanca dei disordini della notte, la folla sguscia furtivamente verso il suo lavoro, oppure si riuniscono in circoscritti gruppi, sorvolando sugli ultimi eventi. [p. 8] E strano, erompono da questi gruppi di volta in volta risate di scherno.

Risate di scherno, laddove i vicini vedono i propri beni acquistati con sudore abbandonati e distrutti. Scherno e derisione, laddove molti membri di una famiglia hanno lottato contro la morte. Gioia maligna, laddove così tanta miseria è giunta in un breve lasso di tempo.

Perché la violenza dovrebbe far leva sui loro sentimenti? Erano solo degli ebrei quelli che sono stati saccheggiati, derubati. E quand'anche molti cuori ebrei sono diventati vittima della rabbia popolare, che c'è da dire? La rotazione del mondo si fermerà per questo? Transazioni e cambiamenti procederanno come prima sul loro cammino, presto dell'erba crescerà su quello che è successo. Una vita ebraica! Cosa significa questo?

Non piace l'ebreo, perché è invadente? Dovrebbe trasferirsi nella sua terra promessa [gelobtes Land] e creare un proprio regno. Gli altri ripugnano l'ebreo, egli sta dappertutto in strada. Padroneggia il commercio, tiene l'industria nelle sue mani, ha ricoperto posizioni importanti e sembra uguale agli altri. In un modo o nell'altro devono liberarsi di lui. Si è voluto che fosse saccheggiato; si è voluto che i suoi beni e la sua persona fossero toccati; si è voluto che il sangue gli scorresse vicino. Non lo hanno additato incitandolo mille e mille volte di svignarsela. Ma gli ebrei sono testardi e quindi avrebbero dovuto saperlo.

Volete forse negarlo? Non vi è stato un membro nel consiglio dei rappresentanti del popolo ad aver alzato la sua voce di avvertimento? Con la parola e lo scritto si era già scagliato contro di loro, ma gli ebrei non volevano sentire. E un secondo, e un terzo, e qualcuno poi che ha fatto risuonare le sue grida razziali sulle pagine del suo quotidiano? Ciò era abbastanza come indizio, ma incomprendibile per loro. Ciò che ora si è verificato, era stato previsto da tutti.

Ebbene sì, tutti avevano previsto questo, tranne coloro che [p. 9] sono stati colpiti dalla disgrazia. Meditando tra sé cupi nelle loro abitazioni distrutte, sono insensibili al mondo esterno. Certo vi è un certa vivacità di movimento, ma la loro è l'attività dei lamenti senza limiti. La morte alloggiava lì e qualcuno fa l'ultimo favore a chi è caduto vittima della notte.

Uno spettacolo spaventoso, al passare del treno. Un bara nera drappeggiata con una stoffa nera e poi ancora una. Se ne vede una, e poi ancora un'altra. La rabbia si è scatenata al punto da annientare

gli uomini? No! La mano misericordiosa di Dio non ha agito con clemenza qui. Gli uomini hanno reciso molti legami di vita. Ora portano i muti nelle loro tombe.

Che brulicame! Nessuna corrispondenza, nessun ordine, nessuna disposizione artistica in questo movimento umano. Si procede non a due a due; qui si trova una casa di un centinaio di persone, poi il vuoto, poi ancora una grande moltitudine di gente. Che orrore! Nemmeno un vestito a lutto! L'uno porta il nero, l'altro indossa degli stracci, qui una gonna lisa, là uno avvolto in una pelliccia, accanto uno che rabbriviva. Nessun rumore, solo il suono dello scalpicciare. A testa bassa, procedono taciturni.

Dietro la prima bara camminava un vecchio con una lunga barba fluente, sopracciglia folte che nascondevano gli occhi lucidi grigio-acciaio, al suo fianco un giovane, alto e fiero, ben fatto come un cedro. Accanto ad un arabo si potrebbe ammirare il suo naso aquilino e i suoi fulgidi occhi neri, ma accanto a un giovane ebreo questo tipo risulta brutto. In silenzio portano i morti alle tombe, e in questo silenzio carico di orrore una pietra colpisce la prima bara. Viene da un asilo, che si trova lungo la strada. Gli sguardi si sollevano, ma solo per un momento, poi tutto ritorna nuovamente tranquillo lungo il cammino. I carri vanno e vengono, ondeggiando a destra e a sinistra della strada, non si fermano e penetrano tra la folla in processione. Le bare barcollano sopra le spalle dei loro reggitori, [p. 10] si fatica a schivare così tanti carri e a volte capita di doverlo fare velocemente, altrimenti le stanghe dei carri nel trottare colpirebbero una bara. Ma non vogliono questo, sarebbe sconosciuta, la polvere deve essere consegnata alla polvere. Gli uomini si alternano nel reggere le bare, perché nessuno vuole trascurare il proprio santo dovere.

Arriva una sontuosa carrozza, tirata da quattro cavalli, al trotto. Una difficile schivata, a destra o a sinistra? Come cadrà chi è scivolato, lo si vedrà presto. Si avvicina, l'esitazione gli dispiace, un violento colpo colpisce la bara, un secondo i cavalli che si imbizzarriscono tra la folla. Nessuna parola di rimprovero, solo un migliaio di unanimi gemiti, come se fuoriuscissero dal petto di un solo uomo morente. Il giovane vicino al vecchio si alza, vuole correre incontro ai cavalli. La mano del vecchio gli cinge il braccio come ferro. Ancora una volta il giovane prova rancore ed è furioso nel cuore, mentre all'angolo alcuni curiosi [spettatori] in una piacevole conversazione emettono dei versi canzonatori, come: «è piuttosto giusto, vattene con loro», voleva scagliarsi contro di loro, poiché era affranto, non sentiva, né vedeva nulla.

Infine, il cancello dell'ultimo riposo si chiude. Qui nessun estraneo origlia di nascosto, solo tra i propri morti, il riservato dolore erompe dagli argini. È il suo pianto, il suo lamento, un cupo selvaggio gemito che fa sussultare l'aria. Questa è la sepoltura ebraica per le vittime della notte precedente.

Si era fatta sera. Una fredda piovgerella scendeva dolcemente, sensibile alla fredda giornata appena trascorsa. I morti erano stati sepolti, i vivi facevano ritorno alle loro case. Anche Abner era rincasato assieme a suo nonno nella sua abitazione, davanti alla cui finestre mancavano le lastre di

vetro infrante e un'aria fredda e umida si posò sopra il petto dei nuovi arrivati. Il vecchio soffocò pazientemente il brivido che gli aveva percorso tutto il corpo. Ma tutta la sua preoccupazione era rivolta al [p. 11] giovane che era rimasto fermo in mezzo alla sala come assente. I suoi occhi erano chini a terra, era irrigidito come una statua. Ora, però, il petto si solleva in un unico respiro, poi essi si susseguono sempre più rapidamente distanti l'uno dall'altro, poi erompe un pianto profondo e sofferto e, singhiozzando rumorosamente, il giovane si posiziona nell'angolo del divano, affondando il volto nelle mani.

La mano del vecchio si posò sul nipote, accarezzandogli i neri riccioli arruffati, attraverso i quali gli occhi ribelli del ragazzo lo scrutavano. «Nonno!», disse con voce tremante «Perché hai trattenuto la mia mano, che voleva punire quel brutto? Sentire di soffrire senza colpa e non poter difendersi, che strazio! Mi hai fermato, ma noi giovani non possiamo più tollerare l'umiliazione che voi sopportate senza lamentarvi. Voi vecchi potete essere angeli di pazienza e mitezza, non voglio sminuire le vostre virtù. Ma noi giovani siamo uomini. E se veniamo feriti, ogni fibra in noi si accende e vogliamo vendicarci. Siate angeli, ma lasciateci essere uomini!».

Il vecchio accarezzò con la mano la sua fronte corruciata. «Non puoi farlo, figlio mio. Senti ciò, ma devi reprimere tale sentimento. Il tuo cuore sussulta per l'umiliazione e tu lo devi calmare. La tua mano alzata deve abbassarsi e la tua bocca soffocare il respiro, così che la tua perfida rabbia possa adagiarsi nel tuo intimo, visto che sei ebreo. Anche ciò è centrale», indica se stesso «una volta ero avvenente e riccio, e da questa fronte si sprigionavano pensieri sublimi sull'uomo. Ma tutto ciò è sepolto, non c'è più nulla, solo pietre tombali! Il cuore ebraico è un campo di rovine, l'intelletto ebraico è un campo di macerie. Dovunque guardi, non ci sono che le macerie di speranze perdute, di sentimenti sepolti e di obiettivi abbandonati, Gli altri ti odiano, perché sei ebreo».

«Odiano il respiro delle tue labbra, lo sguardo dei tuoi occhi, il battito del tuo cuore. Il tuo naso è adunco, [p. 12] i tuoi occhi astuti, la tua barba cenciosa, i tuoi piedi storti. Gli altri odiano la tua giacca succinta, la tua semplice veste. Difenditi, sei sfacciato. Ammetti, sei un vigliacco. I tuoi pensieri sono nauseanti, le tue aspirazioni ipocrite, i tuoi commerci pieni di imbrogli, perfide le tue composizioni, le tue moine, le tue riflessioni. La tua pudicizia una simulazione, la tua sobrietà un calcolo, la tua misericordia una speculazione. Gli altri odiano i tuoi figli e i tuoi beni. Solo la tua bella moglie possono amare. Ma non quell'amore che la moglie esige, essi vogliono offrire, semmai quella brama con cui si abbraccia una sfacciata prostituta».

Indignato, il giovane guardò la vecchia figura, dalla cui bocca scaturirono simili accuse come in un duello. Era quella bocca selvaggia la stessa che predicava amore e tolleranza?

Il vecchio colse lo sguardo interrogativo del ragazzo. Come piangendo, la sua voce si lamenta, mentre prosegue: «Io spietato ho gettato a terra i tuoi sogni giovanili – pensi tu –, allora quanto spesso hai provato felicità e dolore assieme ai tuoi compagni? Hai condiviso il pane con loro; un soffitto ha così tante notti coperto l'un l'altro e con entusiasmo giovanile vi siete scambiati di

popolarità e di grandi imprese. Senti, qualcuno si è fatto vedere vicino a te dopo questa notte di orrore? Per qualcuno valeva la pena farti le condoglianze? Berranno il vino con te, non rifiuteranno l'invito al tuo tavolo e non respingeranno davanti a te i benefici ricevuti. Ma sarà considerata come un'opera pia che ti fanno, per via della quale ti devi sentire lusingato. E prima o poi essi marchieranno la mano di un delinquente che sarà condotto all'ultimo luogo dell'esecuzione, quando perdoneranno a te un'irregolarità verso il tono superficiale della società. Per gli altri resti un ebreo, un ebreo secondo il loro pensiero».

«Il tuo sguardo chiede perché? Lo so, lo sanno. È uno sport, come quando si spara ai piccioni, perché è così piacevole [p. 13] migliorarsi e ancor di più per oscurare gli altri. Ti odiano perché ti odiava il loro padre, e il loro nonno e il loro bisnonno e i loro antenati. Ti odiano i loro figli, i loro nipoti, i pronipoti e i nipoti che verranno. Purtroppo ti odieranno in eterno, perché sei ebreo».

«Nonno!», grida il nipote indignato «Perché non si devono odiare, se tu stesso descrivi così ferocemente il loro odio?».

Il vecchio strinse a sé le mani con un gemito. «Se noi ebrei potessimo odiare – disse – questa sarebbe la nostra fortuna. L'odio è un potente alleato: saremmo stati temuti, oppure da lungo tempo saremmo stati spazzati via dalla faccia della Terra. Ma proprio per questo rimaniamo l'eterna vittima».

«Allora lottiamo. Vincere o morire!» disse l'appassionato nipote.

SECONDO CAPITOLO.

IL NUOVO MESSIA

[p. 14] Questo non era possibile: un simile atteggiamento tanto orgoglioso non poteva salvaguardare alcun ebreo dopo gli ultimi eventi. Intanto, delle mani di alcuni ragazzi di strada si abbassarono, alla ricerca di pietre per un altro bersaglio. Là, dietro l'angolo, vi era una figura ricurva con la barba arruffata e gli occhi vuoti, premuta contro il muro così timorosa, che illusa come uno struzzo non sospettava di essere vista: era un magnifico bersaglio. Come proiettili le pietre dei ragazzi fendono l'aria! Una pietra lo manca, anche la seconda, pure la terza. Ma infine una centra il bersaglio, colpito alla fronte, il quale barcolla e si accascia al muro. Urrà! Nessun guerriero spartano sarebbe potuto essere più orgoglioso di questi ragazzi!

E tuttavia l'orgogliosa figura giovanile che stava passando con la testa alta e lo sguardo sollevato, era quella del nostro giovane eroe. Dopo una nottata sofferta, che aveva trascorso irrequieto nel suo letto sotto il pesante fardello emotivo di mille pensieri che si affastellavano in lui, era entrato velocemente nei suoi vestiti e aveva atteso il risveglio del nonno.

C'era una commovente relazione tra queste due figure. Prima abbandonato, rimasto senza padre, né madre, l'intero affetto di Abner si era concentrato su quest'unica persona che gli stava vicino. Sua

madre era stata l'unica figlia del vecchio. La tenerezza che il nipote gli dimostrava, era ricompensata dal nonno centuplicata. In lui il vecchio vedeva incarnate le sue speranze [p. 15] e nessuno prendeva una decisione senza rendere l'altro partecipe.

Il nonno di Abner lo aveva supplicato di non lasciare la casa per qualche giorno durante questo turbolento periodo. Aveva in mente qualcosa e se non poteva ottenere il consenso del nonno, senza metterlo al corrente, non voleva fare il passo desiderato, perché sarebbe stata una mancanza di rispetto. Abner aveva supposto correttamente, aveva incontrato delle resistenze, ma aveva imposto la sua volontà.

Era solo lungo la strada che porta al municipio. Aveva incontrato molti dei suoi giovani amici, ma questi avevano prontamente guardato dal lato opposto, cosa che gli aveva strappato solo un ironico sorriso. I delegati cittadini avevano convocato un'assemblea per esprimere le loro opinioni su quanto accaduto e per discutere come affrontare ulteriori sommosse violente. Regnava una certa frenesia davanti all'edificio e in questo trambusto fu facile per lui introdursi nella sala di consultazione.

Il segnale della campana suonò. I singoli gruppi si sciolsero e i rappresentanti si sedettero al tavolo verde. Un cittadino ebreo si fece avanti ed espose commosso gli eventi della notte, sebbene egli spiegasse diligentemente per quanto possibile i fatti oggettivi avvenuti, vi era tra le sue parole un implicito rimprovero contro la rappresentanza prescelta. Si diffuse un mormorio, che alla fine degenerò in urla. Grida come: «Gli ebrei hanno la colpa di ogni cosa. Malizia! Arroganza!» si propagarono attraverso la sala. «Prima io ero un amico degli ebrei, ora io sono un loro nemico», si strillava a più voci tra la folla.

L'eccitazione alla fine si calmò, ci fu una pausa. Di ciò ne approfittò un uomo per entrare nella tribuna. Dei capelli grigi gli coprivano la testa, ma nonostante gli anni osservava senza timore l'assemblea eccitata. Esordì:

«Chi non conosce il medico? Necessita di lui il ricco, se [p. 16] è bloccato nell'infermità dalla malattia, e il povero che giace nel suo letto di paglia. In questo caso, si dimenticherà anche che io sono ebreo. Sarebbe superfluo descrivere nuovamente quella notte, ma se la riassumessi brevemente, direi così: così smania il branco, quando fiuta il sudore della selvaggina; così ardono gli occhi insanguinati dei lupi, quando inseguono la loro preda, così ringhia la vile iena nei pressi dei cadaveri. E ora che veniamo qui di fronte alle vostre figure, così che possiate proteggerci in futuro contro ulteriori esplosioni di violenza, non un gesto consolatorio, non una parola di condoglianze risuona. La lingua della passione ha qui la parola e simpatia e avversione sono soppesati sul piatto della bilancia della giustizia. Non chiediamo la vostra amicizia e, sebbene qualcuno covi la malattia dell'odio ebraico, ciò è irrilevante. Questo dovrebbe essere dibattuto in casa, in un certo senso in famiglia. Qui si dibatte su cosa è giusto e cosa è sbagliato, e non siamo umiliati, se qualcuno ci evita vilmente, ma lo siamo se qualcuno lascia calpestare il diritto... ».

Un urlo di rabbia attraversò la sala. «Giù con lui! Giù!». Il vecchio scosse tristemente la testa e scese dalla tribuna. Lasciò l'assemblea, e con lui tutti i suoi compagni di fede.

Pallido, con la testa afflitta dai pensieri, Abner rientrò nella casa, dove il vecchio lo stava aspettando impaziente. Un'occhiata bastò a fargli capire cosa si agitasse nell'anima del ragazzo. Senza parlare, attraversò la stanza, finalmente si fermò di fronte al vecchio e disse: «Noi giovani siamo dei ciechi imbecilli, voi vecchi siete stati veggenti e il presente vi ha dato ragione. Siamo senza amici e senza aiuti, la stessa belva nella foresta ha più attenzione di noi. Di fare esperienza di ciò, non lo avrei sospettato nemmeno nei miei incubi. Quello che lessi nella mia infanzia sulla dispersione da molto tempo nei racconti e nelle favole, ha nuovamente assunto una forma tangibile, nonostante [p. 17] il secolo, che è chiamato con una certa sfacciataggine il secolo dei Lumi. Questa è una bugia e una vanagloriosa esaltazione. L'odio è quello antico, il modo di pensare lo stesso che credevamo ormai sepolto da lungo tempo. Come combattere contro ciò non mi è ancora chiaro, ma nella mia anima un pensiero ancora nebuloso inizia a farsi strada. Ho in mente una visione, l'inerte speranza deve finire. È tempo di agire».

Il vecchio si fece avanti. Guardò preoccupato in direzione del nipote. «Tu hai appena ammesso che noi sappiamo cosa si è purtroppo avverato, profetizzato e anche cosa andrebbe fatto. Eppure le tue ultime parole sono in tal senso contraddittorie. Tu dici che è arrivato il tempo di agire. Ciò non accadrà finché non si sarà avverata la parola della profezia, la quale ci indica l'unico salvatore, il Messia promesso a noi ebrei. Tutto il resto è un'auto-illusione o un'imperdonabile leggerezza che gioca con ciò che vi è di più sacro. Dobbiamo attendere, finché egli non si manifesterà nel suo splendore. Purtroppo dobbiamo a lungo sopportare. Allora tanto più grande sarà la gioia, tanto più grande la ricompensa, quando egli, in qualità di nostro redentore giungerà davanti a noi. Pertanto dobbiamo noi pazientare e sperare!».

L'occhio del giovane brillò di sacro entusiasmo. Parlò, più a se stesso che al vecchio: «Sempre l'eterno rimando al biblico Messia. Il Messia che deve dimorare nei nostri cuori, che deve penetrare il nostro intero essere come vivificante etere. Ciò è un sentimento di libertà, di consapevolezza della dignità umana. Via dai piedi il vecchio ciarpame! Via dai piedi la credenza arrugginita, la quale ci ha resi solo degli eterni agnelli sacrificali all'arbitrio e all'assenza di riguardo di una vile plebe. Passano i secoli, passa l'eternità e voi aspettate sempre ancora che arrivi il Messia. Non sarà certo una cieca fede che ci renderà accessibile la Terra promessa. Noi dobbiamo [p. 18] lottare per ciò e così garantirci il benessere e la vita. Ha valso qualcosa sacrificare il bene e il sangue, al fine di conseguire una libera esistenza degna di un essere umano? Valeva la pena [rischiare di lasciar in sospeso il cuore umano], per diventare un popolo libero? Sia sepolto il Messia della Bibbia, lo stendardo del nuovo Messia, la bandiera della liberazione del mio fratello oppresso sventoli libera nella libera gioia del Signore. Vogliamo essere liberi. Liberi nella vittoria, liberi nella morte!».

Un'orrenda indignazione proruppe dal respiro del vecchio. Gli occhi rivolti verso il nipote, lo

fissò con la bocca semiaperta come fosse un fantasma. Le labbra tremanti avevano più volte cercato di fermarlo, non potendo produrre alcun suono. Infine, una sorta di grido rauco risuonò dalla sua gola. «E chi oserebbe giocare al ruolo di falso profeta? Chi si riconoscerebbe di essere il Messia del suo popolo?».

«Tu bestemmi!» gridò il vecchio inferocito, mentre Abner si precipitò con queste parole fuori dalla porta.

SETTIMO CAPITOLO.

OPERE DI PACE

[p. 48] Così la stirpe ebraica entrò nella terra dei loro padri. Non era più la terra della Bibbia dove scorrevano latte e miele. Le sue foreste erano state abbattute, i campi fertili si erano trasformati in una terra desolata, i suoi corsi d'acqua prosciugati e le cime delle montagne erano ora nude e rocciose. La nuova casa non era bella, ma era una casa. Da un suolo desertico può emergere col tempo un mondano Eden, l'umidità vivificante può rifornire i letti dei fiumi secchi e una nuova erba verde può far crescere una nuova vita sulle nude teste delle montagne. Poiché la grazia di Dio conta sul sincero zelo dei suoi figli e con la volontà nel petto un nuovo mondo può essere creato.

E giunse il giorno in cui la gente desiderava onorare l'uomo che era stato il creatore di questo movimento, che aveva esercitato tutte le sue forze dalla sua nascita fino al compimento, e non si riposò finché il lavoro non fu compiuto. Attraverso tutte le montagne e le valli, attraverso tutti i villaggi e le frazioni, attraverso tutte le zone e le città di Giuda, si impose il richiamo di bocca in bocca, di cuore in cuore: «Viva Abner, Re dei Giudei!».

E sulle rovine dell'antica città-tempio, circondata dagli anziani e dai saggi, Abner apprese la volontà dei suoi compagni di fede e si piegò davanti al desiderio del suo popolo. Si erse in piedi tanto orgoglioso, quanto [p. 49] così umile, lasciò vagare il suo occhio di falco tra la folla, e nel silenzio di questa il primo re del nuovo impero ebraico pronunciò il suo primo discorso sul trono.

[...]

[p. 51] I giorni del massimo entusiasmo e della felicità indescrivibile furono seguiti dalle elezioni reali. La sensazione di essere uniti era troppo nuova per non sottomettersi al suo bando. Ma il capo, a cui era affidata la corona, pensava e si prendeva cura del benessere dei suoi sudditi. Abner ordinò la rappresentazione della gente, risultante da un'elezione generale di 100 uomini che dovevano consultarsi con lui immediatamente e più necessari per svolgere il lavoro.

Dal punto di vista biblico, si è deciso di dividere la terra in 12 parti, come una volta, secondo le 12 antiche tribù di Israele. L'appartenenza a una tribù è stata fatta in base alla comunità linguistica, che ha ricevuto un riconoscimento entusiastico, poiché ciò ha facilmente eliminato la principale difficoltà.

Ogni 100.000 famiglie costituivano una tribù, laddove non si raggiungeva tale numero, questo veniva raggiunto inserendo elementi linguistici affini. Vi erano poi membri di una lingua in sovrannumero che costituivano comunque una tribù. Ogni tribù si gestiva autonomamente, le questioni della sua cerchia non erano di pertinenza dello stato. [p. 52] Le questioni statali generali erano dibattute attraverso i rappresentanti popolari nel parlamento della capitale e a tal fine ogni tribù disponeva di venti delegati da inviare fuori dal suo centro.

§. 1.

Stato e cittadini sono uguali nei diritti e nei doveri

§. 25.

Lo stato provvede alla diffusione delle leggi presso i cittadini e le leggi cittadine sono consegnate gratuitamente a ciascun cittadino.

§. 33.

Il primo cittadino dello Stato è il re.

§. 34.

Nella [figura del] re è riunito il più alto grado di laicità e religiosità.

§. 35.

Il titolo reale è ereditario solo per via maschile.

§. 36.

In assenza di discendenti diretti del re, allora il più vicino parente maschio erediterà la carica di sovrano.

§. 37.

Il re non può essere deposto.

§. 38.

Solo nel caso in cui egli trasgredisca pesantemente il suo ruolo di tutela e custode del diritto pubblico, limiti il diritto delle vedove e degli orfani, agisca in modo niente affatto regale, allora perde il suo titolo e può essere deposto.

§. 39.

La deposizione del re può avvenire solo attraverso un consiglio dei mille, sorteggiati [usciti fuori] dal cuore del popolo e il loro verdetto ha sempre valore esecutivo.

§. 51.

In Giuda non esiste nobiltà.

§. 59.

Premi e titoli non sono ereditari.

§. 83.

Nessun giudice è pagato.

§. 84.

In ogni località vengono eletti tramite suffragio universale dieci giudici di pace e due sostituti per tre anni, che nominano tra loro il presidente.

§. 85.

Per risolvere una controversia sono necessari due giudici di pace e il presidente.

§. 86.

La persona condannata ha diritto a presentare ricorso due volte.

§. 87.

Al primo appello, vengono coinvolti altri cinque degli otto giudici di pace rimasti.

§. 88.

In caso di secondo appello, vengono convocati tutti e dieci i giudici, i quali sono dispensati dall'incarico solo in caso di malattia o assenza dal luogo.

§. 89.

Nel caso in cui il numero di dieci non sia raggiunto, esso viene completato dai sostituti.

§. 90.

Contro un simile giudizio favorevole, non c'è appello.

§. 101.

È possibile appellarsi al re, solo in caso di vita o di morte.

§. 111.

Le località che hanno meno di cinquanta uomini, i poderi e gli stabilimenti isolati, appartengono come beni giudiziari alla città più vicina.

§. 125.

Davanti al tribunale devono presentarsi entrambe le parti in causa.

§. 126.

La sostituzione è consentita solo in caso di malattia.

§. 132.

Petizioni, istanze, così come tutti i documenti indirizzati allo stato non sono soggetti all'imposta di bollo. Fruire del diritto non richiede alcuna convalida esterna.

§. 201.

La lingua ebraica è la lingua nazionale.

§. 202.

I giudizi si svolgono solo in questa lingua.

§. 203.

Su richiesta, a tutti deve essere comunicata la sentenza nella loro lingua madre.

§. 204.

La conoscenza della lingua ufficiale è obbligatoria per chiunque ricopra un ruolo pubblico.

§. 267.

La scuola è statale ed è responsabile esclusiva del suo mantenimento.

§. 275.

Al quinto anno di scuola inizia l'istruzione obbligatoria nella lingua nazionale. [p. 54]

§. 276.

Nel medesimo anno iniziano le lezioni e le spiegazioni delle leggi statali.

§. 300.

Nessun cittadino può possedere più di 300 acri.

§. 301.

Qualora per eredità i possedimenti di un cittadino dovessero superare tale soglia, allora la differenza in eccesso viene venduta attraverso lo stato e il ricavato dato poi al proprietario.

§. 302.

Qualora la vendita dei possedimenti risultasse svantaggiosa per il proprietario, allora egli ha il diritto di mantenere la proprietà. Tuttavia più tardi egli deve trovare un acquirente, non appena un tribunale arbitrale avrà fissato il prezzo adeguato.

§. 303.

I possedimenti in eccesso devono essere venduti al massimo entro cinque anni.

§. 304.

Se lo Stato è in grado di partecipare all'acquisto, può farlo.

§. 325.

Il fedecommesso non deve mai e poi mai essere concesso.

§. 349.

Non esiste il diritto di nascita.

§. 350.

Tutti i bambini partecipano equamente all'eredità dei genitori.

§. 351.

Tuttavia i genitori hanno il diritto di assegnare ai bambini dispari una piccola parte.

§. 352.

Tuttavia, anche il figlio più degenerato deve ricevere la sua parte obbligatoria.

§. 450.

Le cerimonie religiose non sono permesse in pubblico. [p.56]

§. 451.

La religione appartiene al Tempio e alla casa.

§. 452.

Solo una volta all'anno è consentita una discussione pubblica. Nel giorno della nuova fondazione dell'impero, poiché è una festa popolare e non religiosa.

§. 453.

Il settimo giorno della settimana è giorno di riposo pubblico.

§. 454.

Durante il sabato e i giorni festivi le trattorie devono rimanere chiuse.

§. 525.

Tutti giurano fedeltà al proprio credo religioso.

§. 526.

Se qualcuno non appartiene a nessuna confessione religiosa, presta giuramento sulla fortuna dei propri congiunti.

§. 527.

Se qualcuno non ha figli, presta giuramento sulla vita dei propri genitori.

§. 528.

Se non vi sono figli e i genitori sono morti, presta giuramento sul sacro ricordo dei propri genitori.

§. 535.

Un falso giuramento sarà punito con la prigione.

§. 536.

Un simile malfattore perde per cinque anni il diritto di occupare una carica pubblica.

§. 650.

Giuda deve essere tollerante.

§. 651.

Tutti i cittadini sono uguali di fronte alla legge.

§. 652.

Qui la confessione di un'altra fede, persino del paganesimo, non fa alcuna differenza.

§. 690.

Il matrimonio è un'istituzione civile. [p. 57]

§. 691.

A ciascuno è consentito di scegliersi la moglie di qualunque fede religiosa e lo stato ha il dovere di riconoscere questo matrimonio.

§. 729.

Chiunque seduca una ragazza virtuosa, ancora immacolata, non ancora sposata, deve farla sua moglie.

§. 730.

Se si rifiuta, rischia una pena detentiva di tre anni. Egli ha inoltre il dovere di mantenere il bambino durante la crescita e sviluppo sino alla maggiore età.

§. 731.

Se il seduttore è povero, egli deve provvedere al loro sostentamento.

§. 732.

Se il seduttore è già sposato, subisce una condanna di cinque anni e ha gli stessi doveri del seduttore non sposato nei confronti del bambino.

§. 733.

Inoltre, non sfugge all'obbligo di fare della ragazza sedotta la propria moglie, qualora nel corso del tempo la prima sposa muoia.

§. 755.

Ai figli illegittimi spetta la decima parte del patrimonio lasciato dal padre.

§. 801.

I sudditi stranieri che soggiornano temporaneamente in Giuda, sono considerati durante questo periodo di tempo al pari dei cittadini originari.

§. 802.

Essi hanno dunque gli stessi diritti e gli stessi doveri, ad eccezione del servizio militare.

§. 803.

Qualora uno di questi agisce contro la legge, egli è soggetto [p. 58] alle leggi ebraiche. I delegati in questione non possono intervenire.

§. 804.

Una multa verrà inflitta a uno straniero attraverso una decurtazione del suo patrimonio. Tuttavia se la pena coincide con la detenzione, allora egli verrà espulso dalle terre ebraiche per risparmiare sui costi della detenzione.

§. 805.

Spetta ai delegati interessati il diritto di lasciar verificare tale pena inflitta nel loro paese d'origine ed eventualmente di appellarsi contro.

§. 806.

Se uno straniero viene espulso da Juda in seguito a un omicidio, allora gli sarà vietato per sempre di far ritorno nelle terre ebraiche.

§. 807.

La proprietà di un simile criminale sarà affidata alla custodia dei delegati interessati.

§. 808.

Il delegato di uno stato [estero] mantiene delle relazioni amichevoli tra un paese e l'altro; non ha però il diritto di esercitare un'influenza sulle questioni interne [al paese].

§. 901.

Ciascun cittadino è soggetto al servizio militare obbligatorio fino ai cinquant'anni. [come in Russia?]

§. 902.

Sono esenti coloro che sono affetti da infermità fisiche o mentali.

§. 903.

L'esposizione di una menomazione fisica è contraria alle finalità di protezione dal senso di vergogna.

§. 904.

Solo coloro che richiedono un'esplicita verifica delle proprie infermità [p.59] fisiche, vengono sottoposti a tale controllo.

§. 905.

In caso di guerra verso l'estero, solo gli uomini armati in servizio dai primi dieci anni e di età compresa tra i venti e i trent'anni, possono essere impiegati.

§. 906.

In caso di guerra, al fine di proteggere il cuore del regno, verranno impiegati per la difesa gli uomini di età compresa tra i trenta e i quarant'anni.

§. 907.

Durante i generali attacchi di terra si effettua l'ultimo spiegamento. La squadra armata di uomini dai quaranta ai cinquant'anni ha il compito di proteggere l'interno del regno.

§. 908.

Il loro dovere è inoltre quello di occuparsi del servizio di sicurezza in tempo di guerra.

§. 909.

Ciascun soldato è stabilito dallo stato e conserva le armi e l'uniforme a casa sua.

§. 910.

Una volta alla settimana, ovunque, sia in città che in campagna, ha luogo un'esercitazione con le armi.

§. 911.

Il cittadino armato di un eremo, di una fattoria o di una qualche tenuta isolata svolge tale esercitazione nella località più vicina.

§. 912.

Durante tali esercitazioni sono usate le armi dello stato, mentre le uniformi sono destinate solo in caso di guerra.

§. 913.

Il confine è sorvegliato giorno e notte a una definita distanza dalle località.

§. 914.

Questi servizi sono destinati solo ai giovani soldati di età compresa tra i venti e i trent'anni. [p. 60]

§. 915.

Da ogni tipo di servizio [militare] gli uomini sono esonerati durante il loro primo anno di matrimonio.

§. 916.

Se tuttavia con l'approssimarsi della guerra qualcuno volesse evitare il servizio militare tramite il

matrimonio, non può godere del beneficio di tale disposizione di legge, deve anzi prestare il servizio militare obbligatorio in simili difficili circostanze.

§. 917.

Portare armi al di fuori del servizio non è permesso.

§. 918.

Soltanto al re e alla sua cerchia ciò è concesso.

§. 919.

Non c'è alcuna corte marziale, solo in caso di guerra.

§. 920.

Un tribunale militare si esprime solo contro un reato disciplinare.

§. 921.

Tutti gli altri reati sono trattati secondo le leggi civili.

§. 1001.

Ciascun cittadino deve pagare un'imposta del 5% sul suo reddito netto ed eventualmente certificare la correttezza della sua dichiarazione tramite un giuramento.

§. 1002.

In conformità a tale imposta, il mutuatario è autorizzato a prendere il 5% annuo dal suo capitale

§. 1003.

L'usura è punita con una multa o una pena detentiva.

§. 1004.

Se qualcuno vuole guadagnare oltre l'interesse legale del 5% sul suo capitale, può farlo solo partecipando agli affari del suo debitore. [p. 61] *rivedere*

§. 1005.

Costui può dunque partecipare, ma deve altresì sostenere la perdita da lui subita.

§. 1055.

Ciascun ritrovamento deve essere notificato alle autorità

§. 1056.

Dopo un certo lasso di tempo, l'oggetto ritrovato appartiene in via esclusiva a chi lo ha trovato.

§. 1057.

Lo stato può esigerne il diritto [di possesso] solo se l'oggetto è stato ritrovato sul proprio terreno

§. 1130.

Il mantenimento dei trovatelli, dei malati fisici e mentali, così come dei poveri, che hanno superato il sessantesimo anno di età, spetta allo stato.

§. 1131.

Lo stato deve provvedere al mantenimento delle vedove e degli orfani dei caduti in guerra.

§. 1156.

Lo stato ha il diritto di onorare e ricompensare gli uomini dai grandi meriti.

§. 1157.

In questa circostanza denaro o possedimenti possono essere distribuiti come regali solo ai poveri.

§. 1158.

Esiste un libro d'oro dei meritevoli sul quale è stato impresso il loro nome a lettere dorate, i quali hanno svolto il loro dovere attraverso un eccellente servizio agli uomini e allo stato.

§. 1159.

La registrazione su questo libro può essere accordata solo da un consiglio composto da cento nobili [uomini illustri] sotto la presenza del re.

§. 1201.

La vita di ciascun cittadino appartiene allo stato. [p. 62]

§. 1217.

Il duello è proibito dalla legge.

§. 1218.

Per i casi in cui si è agito non contro le leggi, ma contro il decoro e il buon costume, e in occasione dei quale negli altri paesi è un duello a decidere, esiste in Giuda un tribunale d'onore.

§. 1219.

Il tribunale d'onore è costituito da dieci persone elette da entrambe le parti [in causa] tra i membri più meritevoli e i più anziani della città, cinque per ciascuno. I dieci prescelti nominano il maggiore tra loro come presidente.

§. 1220.

Poiché l'intera offesa riguarda solo l'onore personale e non infrange le leggi, c'è solo un responso: la pubblica ammenda dinanzi alle persone designate dalla parte avversa.

§. 1221.

La causa e l'oggetto dell'offesa non devono però essere resi noti.

§. 1222.

Contro tale responso ci si può appellare soltanto al re.

§. 1223.

La persona condannata deve dunque sottomettersi incondizionatamente alla sentenza stabilita dalla corona.

§. 1224.

Se rifiuta di sottomettersi alla sanzione, allora il suo nome viene reso noto pubblicamente a tutto il regno attraverso annunci e proclami quale uomo senza onore e perde ogni diritto a una posizione d'onore.

§. 1225.

Qualora ambedue le parti non rispettino la legge e [p. 63] si verifichi un duello, ciascuno dovrà scontare una pena detentiva di tre anni.

§. 1226.

Se uno viene ferito mortalmente durante un duello, l'avversario è condannato a una pena detentiva di 10 anni.

§. 1227.

In caso di un duello americano la sanzione comporta un'aggravante, poiché questo misfatto include in sé cattiveria e vigliaccheria insieme. Se uno viene condannato per questo reato tramite una testimonianza schiacciante, allora verrà privato della sua libertà per vent'anni, eventualmente con la morte.

§. 1315.

La sepoltura di un suicida in un cimitero comune non può essere negata con alcun pretesto religioso o di altra natura.

§. 1316.

I profanatori di tombe sono puniti con due o più anni di carcere.

§. 1359.

Le sale da gioco non sono tollerate nello stato ebraico in nessun caso.

§. 1370.

Il lenocinio è punito con minimo tre anni di prigione. In circostanze aggravanti, la pena aumenta fino a 20 anni. Il condannato perde per sempre il diritto di essere eletto in qualsiasi luogo.

§. 1409.

Durante il processo le facoltà mentali dell'imputato non possono essere tirate fuori dal suo avvocato. L'imputato è giudicato in base alle sua facoltà fino ad oggi [dimostrate]. Ad eccezione di un caso: l'evidente condizione di follia, in tal caso l'imputato deve essere consegnato all'ospedale. [p. 64]

§. 1427.

Per colui che ha commesso un reato l'ubriachezza non è un'attenuante.

§. 1428.

Ogni ubriaco che verrà trovato per strada, verrà preso in custodia così che non possa diventare dannoso per la comunità.

§. 1429.

Nei primi due casi di ubriacatura viene solo multato. Le volte successive l'ubriaco finisce in prigione.

§. 1430.

Chiunque sia generalmente noto per essere un ubriaco, non sarà ammesso alle cariche pubbliche.

§. 1431.

Se qualcuno si ritrova a bere mentre sta ricoprendo una posizione simile [pubblica], allora decade da questa carica.

§. 1451.

Lo scioglimento di un matrimonio è permesso.

§. 1452.

Il marito che scopre un tradimento della moglie in flagrante, ha il diritto di cacciarla fuori di casa.

§. 1453.

Non è inoltre obbligato a rimborsare la dote. Se ci sono figli, il patrimonio rimane a loro e sarà amministrato dall'orfanotrofio.

§. 1454.

Se il seduttore di una donna simile non è sposato, deve sposarla.

§. 1455.

Se egli è sposato, deve comunque provvedere al mantenimento della donna sedotta. [p. 65]

§. 1456.

In sostanza, egli incorre nella legge penale in quanto seduttore di una ragazza.

§. 1500.

Ad eccezione dei bambini e dei malati mentali, ciascuno è soggetto alle leggi dello stato.

E Juda si rafforzò sotto lo scettro di Abner e fu piena di speranza. La benedizione di Dio poggiava sul suo lavoro di pacificazione e si sentiva felice.

DAS REICH JUDÄA IM JAHRE 6000 (2241 CHRISTLICHER ZEITRECHNUNG)

(1893)

DI MAX OSTERBERG VERAKOFF

ERSTES KAPITEL.

[p. 1] Grosse Aufregung herrschte in Jerusalem, der Hauptstadt Palästinas. Eine festlich gekleidete Menge drängte sich vor dem Portale des Tempels, welchen Namen die grösste der Synagogen führte, in der heute Festgottesdienst stattfand, obwohl kein religiöser Feiertag die Gläubigen in das Gotteshaus rief.

Lebensfreudigkeit war auf aller Antlitz ausgeprägt, ein Zeichen gedeihlichen Wohlbefindens. Auch die geringe Anzahl weniger gut gekleideter Menschenkinder legte Zeugnis vom Wohlstande ab, den die Kinder Israel sich im Laufe der Jahrhunderte zu erringen verstanden hatten. Doch war dies keine Folge geiziger Habsucht, welche den Begüterten veranlasst hätte, Gold auf Gold anzuhäufen. Dies bildet zwar Reiche, zieht aber zugleich die Armut gross. In Judäa herrschten Freigebigkeit und Nächstenliebe, Tugenden, welche den Juden von ihren Vorfahren vererbt waren, eine Überlieferung, an der treu festgehalten wurde und die reichlichen Vorteil im Gefolge hatte. Aber nicht dieser freiwilligen Unterstützung des Nebenmenschen allein verdankte Judäa seinen Wohlstand, er war auch die Wirkung der sozialen Einrichtungen des Staates. Man hatte, als es galt, die Gesetzgebung des neuen Königreiches auszuarbeiten, keineswegs den Vorschlägen der israelitischen Jugend Gehör geschenkt, welche gewissen sozialistischen Ideen das Wort redete, die sie aus dem Auslande, – worunter man die ganze Welt, [p. 2] mit Ausnahme Judäa verstanden wissen wollte, – mitgebracht hatte –, sondern stimmte den Ausführungen eines ausgezeichneten Mannes, Rabbi Aaron Kohn bei, welcher erklärte, er halte es für wenig zweckentsprechend, fremde Nationen zum Vorbilde zu wählen, wo doch die eigene Geschichte auf den besten Weg zu einem glücklichen Ausgleich zwischen Arm und Reich hinweise. Sechs Tage solle man arbeiten und den siebenten ruhen, sechs Jahre soll man verdienen, die Erträgnisse des siebenten Jahres aber sollen den Armen und Bedrängten zugute kommen. So hatten es die Ahnen gehalten und so sollte man es

Gesetz werden lassen im neue Reiche. Aber nicht wie vor Jahrtausenden fanden die Juden jetzt alleinige Beschäftigung im Ackerbau – die lange Zeit, während welcher sie fremd unter Fremden weilten, hatte einen Teil von ihnen zu Geschäftsleuten herangebildet. Judäa aber solle ein Muster in der modernen Staatenbildung sein, und keine künstlerische wie gewerbliche Tätigkeit dürfe in demselben ausser Acht gelassen werden. Diese sei aber nicht in Einklang zu bringen mit dem Ruhejahr. Deshalb müsse das Erträgnis des siebenten Jahres dem Staate zufließen, auch wenn es die Folge von persönlicher Arbeit sei. „Lasset uns aufbauen nach den Lehren, welche uns von unsern Vorfahren überkommen sind“, hatte der würdige Rabbi geschlossen. Und man hatte ihm zugestimmt und sein Vorschlag war zum Gesetz gemacht worden. Aber damit war Rabbi Kohn noch nicht zufrieden. Einem zweiten Humanitätsgesetz wollte er zum Siege verhelfen. Die Juden waren zur Zeit der Neugründung ihres Reiches noch erfüllt gewesen von den staatlichen Einrichtungen der verschiedenen Länder, aus denen sie gekommen waren, und es bedurfte Jahrzehnte, um sie wieder zu einem Volke verschmelzen zu lassen. Da waren Juden aus England, Frankreich, Spanien, Deutschland, Italien, [p. 3] Russland, Amerika gewesen, und obwohl einem Stamme angehörend, waren sie sich doch Fremde. Die Männer, welche durch Volkswahl an die Spitze gestellt worden waren, hatten nicht leichte Arbeit, das Einigkeitsgefühl wachzurufen und die verschiedenartigen Meinungen auszugleichen, aber ihrer Einsicht, ihrem Geiste gelang es, Ordnung in das Chaos zu bringen.

Im Einklang mit der Geschichte des Judentums hatte man als höchststehende Persönlichkeit einen König ernannt, und die Wahl war auf David Montefiore gefallen, der in direkter Linie vom König David abstammen sollte, und als David II den Thron seiner Väter bestieg. Natürlich muss es erscheinen, dass ein schriftlicher Nachweis der Erbfolgeberechtigung nicht möglich war, wenn man bedenkt, wie lange Zeit die Juden vermischt mit anderen Völkern gelebt hatten, wodurch eine urkundliche Bescheinigung der Abstammung zu eine unerfüllbaren Verlangen gestempelt wurde. Da aber David einer ehrenwerten Familie angehörte, ein Mann voll Geist und Schönheit war, so vertraute man ihm gern die Leitung des Staates an. Seine geistige Bedeutung gewann die Männer, und seine vorteilhafte Erscheinung stimmte ihm die Frauen günstig, eine Bedingung, die bei Staats- wie Privatangelegenheiten nicht unbedeutend ins Gewicht fällt. Zum Hohepriester, den Träger der höchsten geistlichen Würde, hatte man den bereits erwähnten Rabbi Aaron Kohn ernannt. Nicht nur sein edler, gediegener Charakter, seine wahre Herzensfrömmigkeit, liessen ihn für dieses Amt geeignet erscheinen, sondern er erfüllte auch die religiöse Bedingung, welche vorschreibt, dass die Hohepriester dem Stamme Kohn angehören müssen. Die neue Gesetzgebung verlieh dem höchsten geistlichen Würdenträger auch seinen Platz im Rate der Väter, eine der hervorragendsten Körperschaften der jüdischen Regierung, [p. 4] vergleichbar dem Herrenhaus in den auswärtigen staatlichen Institutionen. Hier war es, wo der Rabbi, einem zweiten alten Gebrauche, demjenigen des sogenannten Zehnten zum Siege verhalf. Der zehnte Teil allen Verdienstes musste für das allgemeine

Wohl verwendet werden. Dieser Vorschlag war um so beifälliger begrüßt worden, als auch ohne Zwang die meisten Juden an dieser Vorschrift stets festgehalten hatten, auch so lange sie noch nicht in ihrem eigenen Reiche lebten. Ob dies einem angeborenen Wohltätigkeitssinn zuzuschreiben war, oder ob die teilweise Ursache einem, in diesem Falle lobenswerten Aberglauben entstammte, bleibe dahingestellt.

Diese beiden Gesetze aber, welche in vollster Ausdehnung erfüllt wurden, trugen wesentlich zum allgemeinen Wohlstande unter den Juden bei. Auch nach einer anderen Richtung erwies sich besonders nutzbringend das Gesetz des 7. sogenannten Freijahrs. Es legte die Gewinnsucht lahm und lehrte die Menschen, nicht nur dem Mammon zu huldigen, sondern auch auf ihr seelisches Wohlergehen bedacht zu sein.

Die wahrgenommene Wohlhabenheit der dem Tempel zuströmenden Bevölkerung Jerusalems ist nun nicht mehr auffällig; dass sich derselben Zufriedenheit beigesellt, ist natürlich. Diese aber war auch noch die Folge anderer Eigenschaften, welche zum Glücke des Volkes beitrugen; Wer die Geschichte des Judentums kennt, wer weiss, was es heisst, Jahrtausende verfolgt, nun aber frei und im ungeschmälernten Besitze eines eigenen Reiches und aller damit verbundenen Rechte zu sein, der wird sich die allgemeine Glückempfindung erklären können, wie es übrigens schon an und für sich im jüdischen Nationalcharakter an Weib und Kind das höchste Glück jedes Juden ausmacht.

[p. 5] Doch wenden wir uns zurück zu der Menge, welche sich immer mehr verdichtet, und deren allgemeines Ziel die festlich beleuchtete Synagoge ist. Nahe liegt es da für den Beobachter, einen Vergleich zu ziehen zwischen dem, was einst war uns was jetzt ist. Mogen auch, seit sie ein eigenes Volk unter ihrem eigenen Fürsten bilden, die Juden ihre Nationalgewohnheiten, welche eine zeitlang in Vergessenheit geraten waren, wieder angenommen haben, so vermochten sie doch die Spuren, welche ein Jahrhunderte währender Aufenthalt unter den Völkern zurückgelassen hatte, nicht zu verwischen. Auch die Zeit drückte ihnen ihr Gepräge auf, denn beharrten die Bewohner Judäas zwar in religiöser Beziehung unwandelbar in dem Glauben ihrer Väter, den Errungenschaften der Neuzeit gegenüber verhielten sie sich nicht abweisend. Aller erdenkbaren Fahrzeuge, privater Lustballons, Dampf- und Elektrizitätsschienen in jeglicher Form bedienten sie sich, die kostbarsten Gewänder bekleideten sie und wohin immer der Blick des einzelnen fiel, war es Anmut und Schönheit, welche seine Augen fesselten. Unabweisbar drängte sich der Gedanke auf, dass ein innerer sexueller Vorgang einen wohltuenden Einfluss auf die jüdische Rasse ausgeübt haben müsse. Und dies war in der Tat der Fall. Dadurch, dass der französische Jude mit der deutschen Jüdin, der Amerikaner mit der Russin sich verband, hatten sich die Arten der verschiedenen Völker vermischt, und eine Auffrischung des Geschlechtes mit sich gebracht. Verwundert hatten nach dem Einzuge in Jerusalem die Israeliten ihre Verschiedenheit angestaunt. Die Eleganz der Französin, der Ernst des Deutschen, die Waghalsigkeit des Amerikaners, die Heißblütigkeit des Spaniers und Italieners, die Urwüchsigkeit des Ungarn erregten Aussehen, den einen reizte dies, den andern jenes, die Herzen

fanden sich, und da sie doch alle am Schlüsse [p. 6] eine Nation bildeten, so betrachtete man die Vorzüge des Nächsten nicht mit Reid, sondern bemühte sich, ebenfalls derselben teilhaftig zu werden. So war nach Verlauf von einem halben Jahrhundert schon ein Geschlecht emporgeblüht, das die Vorzüge verschiedener Nationen vereinigte, eine Folge der Vermischung der Arten, welche jedem Kenner der Naturwissenschaft leicht begreiflich erscheinen dürfte.

In der Bekleidungsweise der Juden des 61. Jahrhunderts herrschte der grösste Geschmack vor, obwohl Talare und faltige Gewandung wieder wie in grauer Vorzeit die Oberhand gewonnen hatten. Aber man verstand das Praktische mit dem Schönen zu vereinen, und vor allem die Zusammenstellung der Farben imponierte. Man hatte nicht unterlassen, in dieser Beziehung von den alten Griechen und Römern zu lernen. Insbesondere aber waren die Meinungen, welche von Seiten der Künstler und Ärzte bei Beratung einer vielleicht anzuordnenden Nationaltracht zum Ausdruck gelangt waren, von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Man musste die Schönheit des Körpers zu schätzen, und wer seine Freunde beim Anblick einer schonen Jüdin hatte, der durfte überzeugt sein, dass das liebliche Rot auf den Wangen nicht durch künstliche Mittel erzeugt war, ebensowenig wie die herrlichen Formen auf einer Täuschung beruhten. Man hatte einfach die Acht über alle die gesunde Entwicklung des Menschen störenden Modenarrheiten ausgesprochen und schon im zweiten Gliede begannen die Früchte dieser vernünftigen Denkungsweise zu zeitigen. Keine Einschnürungen hinderten die Jungfrau, der Rose gleich emporzublühen, sie konnte sich entfalten in natürlicher Schönheit. –

Das war es; die Natur und das Natürliche waren nach langem Kampfe und Ringen endlich zum Siege gelangt.

Auch die jüdischen Männer wiesen eine merkliche Veränderung zu ihrem Vorteile aus, wenn man sie mit ihren [p. 7] Vorfahren verglich. Dadurch, dass jede Beschäftigung ihnen nunmehr erlaubt war, hatte sich ein grosser Teil dem Ackerbau, dem Handwerk zugewandt, anstatt wie in vergangenen Zeiten sich ausschliesslich auf den Handel und das Gewerbe zu beschränken. Überdies waren die pädagogischen Einrichtungen von wohltuendsten Einfluss, indem neben geistiger vor allem auf körperliche Ausbildung hervorragend Wert gelegt wurde. In der obligatorischen Schule, welche jeder Jüngling bis zu seinem 17 Jahre zu besuchen gezwungen war, wurde er nicht nur zum Manne erzogen, der bewandert sein sollte in allem Wissenswerten, sondern er erhielt zugleich eine Art militärischer Ausbildung, und zwar wurde dieselbe so ernst betrieben, dass er durch diese praktische Erziehungsweise vorbereitet wurde, für den Fall der Gefahr einzustehen für das Vaterland, ohne dass es nötig gewesen wäre, vorher einen besonderen Militärdienst zu absolvieren. Da aber die Juden von jeher Freunde grosser Schaustellungen waren, so hatten sich sogenannte Friedensbataillone gebildet, gesellige Vereine, welche es zugleich als eine ihrer Hauptaufgaben betrachteten, die körperliche Tüchtigkeit der Männer zu pflegen und bei gewissen Festlichkeiten den Dienst, welcher in früheren Zeiten dem Militär zufiel, zu besorgen. Ausserdem gab es noch eine

kleine regelmässige Armee von Freiwilligen, die das Soldatenwesen zu ihrem Lebensberuf erwählt hatten.

Fast ein Jahrhundert war bereits vergangen, seit sich die Juden festgesetzt hatten in dem Lande, welches dereinst der Ewige ihren Vatern gegeben, und dieser Zeitraum war hinreichend, sie zur vollständigen Entwicklung gelangen zu lassen. Auch bei den übrigen Nationen genossen sie ein berechtigtes Ansehen, obwohl sie keineswegs um den Beifall fremder Volker buhlten. Sie waren glücklich und zufrieden und wären es vielleicht noch mehr gewesen, wenn sie nicht [p. 8] hätten der Zeitströmung Rechnung tragen müssen, welche die Isolierung eines Volkes unmöglich machte. Die ins Unglaubliche gestiegenen Verkehrsgelegenheiten vereitelten eine vollständige Abgeschlossenheit und so war es gekommen, dass im Reiche Judäa auch Christen, Muhamedaner sowie Budhisten (letztere Religion hatte seit ungefähr 300 Jahren viele Anhänger gefunden) sich niedergelassen hatten. Kein Wunder! In der ganzen zivilisierten Welt – und es gab fast keinen Weltteil mehr, wo die Zivilisation nicht sich Eingang verschafft hätte – sprach man von dem Glücke der Juden und wie die Institutionen ihres Reiches dazu angetan seien, dort leicht zu blühenden Geschäften zu gelangen. Dadurch wurde gar mancher veranlasst, nach Palästina zu ziehen und es siel den Fremden nicht schwer, sich den Gesetzen des Judentums zu unterwerfen. Dies fand natürlich nur in staatlicher, nicht in religiöser Beziehung Anwendung. Den Juden lag es fern, Proselyiten zu machen. Ein von früher her eingebürgertes Vorurteil war aber im Auslande trotz alledem nicht ganz auszurotten, und wenn man auch nicht mehr in alter Gehässigkeit das Wort Jude gebrauchte, so gab es doch noch kurzsichtige Menschen genug, welche eine Gleichberechtigung nicht anerkennen wollten. Doch bekümmerten sich die Bewohner Judäas wenig um einen Hass, der in gleicher Weise anderen Nationen zu Teil wurde. Zwischen Franzosen und Deutschen war die alte Spannung ebensowenig gewichen, als der Wunsch, die Türkei sein eigen zu nennen, in Russland erloschen war. Gar mancher tapfere Held war in den letzten hundert Jahren auf der Wahlstatt geblieben und hatte sein Blut für die heilige Sache des Vaterlandes vergebens geopfert. Die Ansichten hatten sich im Einzelnen wohl verändert, aber im grossen ganzen hielt man unentwegt an den alten Anschauungen fest.

[p.9] Es gab noch Anhänger der mosaischen Lehre, welche im Auslande lebten, teils für immer, teils vorübergehend, aber diejenigen, welche ständig in der Fremde Aufenthalt genommen hatten, zahlten wohl zu der Nachkommenschaft der Wenigen, welche an der grossen Judenwanderung im Jahre 5870 nicht teilgenommen hatten. Wer einmal das gelobte Land, denn ein solches war Palästina für die Hebräer von neuem geworden, betreten hatte, den zog es immer wieder dahin zurück, und die jüdischen Dichter priesen in formvollendeten Gefangen die Reize ihrer Heimat, welche sie mit dem Paradiese verglichen, aus dem der Urahn aller Menschen vertrieben worden war.

Die Menge vor dem Tempel hatte sich immer mehr verdichtet, denn ohne Unterlass wahrte der Zufluss, während der Eintritt in das Gotteshaus nicht weiter gestattet werden konnte, da es bereits bis auf den letzten Platz von einem illustren Auditorium gefüllt war. Herren und Frauen blieben nach

alttestamentarischer Einrichtung getrennt. Der Bau, den zu beschreiben wir füglich unterlassen können, da er genau der Schilderung entspricht, welche in der Bibel von dem zu Zeiten König Salomons errichteten Tempel gegeben ist, war sicher das herrlichste Kunstwerk im Reiche Judäa vielleicht der Gegenwart.

Soeben hatte der Gottesdienst seinen Anfang genommen mit dem Abfingen eines herrlichen Chorals und mächtig klangen die Chore (Männer- und Frauenchor) durch den allen Ansprüchen der Akustik genügenden Bau und eine weihevollen Stimmung griff Platz. In den ersten Reihen der Sitze standen die angesehensten Männer der Jerusalemer Gemeinde: Minister, Regierungsrate, Abgeordnete der Kammern der Väter wie des Volkes. Eine besondere Ehrfurcht wurde den Alten in Judäa zu Teil, und ihre Erfahrung galt mehr als der rastlos vorwärts drängende Eifer der [p. 10] Jugend. In einer gesonderten Reihe hatte König David III mit seinem Hofstaat Platz genommen. Er war der dritte König des neugegründeten Reiches und vor 25 Jahren seinem Vater, der als Salomon II 38 Jahre das Reich der Juden beherrscht hatte, auf den Thron gefolgt. Die Erbfolge war nach alttestamentarischem Vorbilde derart geregelt worden, dass immer der Erstgeborene das Anrecht auf die Krone hatte. Ähnliches Verfahren galt auch für die Hohepriesterwürde.

König David trug einen Talar von weissem Atlas mit reicher Randgoldstickerei. Er war ein schöner Mann mit geistreichen Zügen, ein freundlicher Zug um die Lippen legte Zeugnis von seiner Wilde ab, während aus seinen Augen Liebenswürdigkeit und Güte strahlten. Das Haupt war mit einem einfachen Barett bedeckt; kein Zeichen seiner königlichen Würde trug er zur Schau, denn in den Räumen des Tempels gab es nur einen König, Jehovah, vor dem der Herrscher nicht mehr galt als der niedrigste seiner Diener. Zur Linken Davids stand sein Sohn Salomon, ein junger Mann von vielleicht 24 Jahren, das Ebenbild des Vaters. Auch sein Gewand bestand aus weissem Atlas, doch ohne jede Stickerei. In strammer Haltung bot er das Bild eines blühenden Jünglings, dessen Erziehung mit aller Sorgfalt geleitet worden war. Sein Blick schweifte jetzt suchend umher, als ob er noch jemand vermisste. Aber bald richtete er seine ganze Aufmerksamkeit auf den soeben begonnenen Gottesdienst und zwang sich, die Gedanken zu beherrschen, welche ihm Kopf und Herz erfüllten.

Währenden nahmen die kirchlichen Zeremonien ihren ungestörten Fortgang und abwechselnd trugen Vorbeter und Chor herrliche Gesänge vor, und die andächtige Gemeinde stimmte laut ein in den allgemeinen Gesang. Nicht stört den Verlauf der heiligen Handlung, alle Anwesenden sind [p. 11] ganz bei der Sache, wenn auch vielleicht zeitweise ein oder der andere Jüngling neugierig seinen Blick nach jenem Teil des Tempels richtet, wo die Jungfrauen ihren Platz haben. Nicht zu verdenken ist es ihnen, denn ein Kranz lieblicher Frauenschönheiten ist dort versammelt, alle in mädchenhafter Reine erstrahlend, in weissem, duftigem Gewande. Blumen bilden ihren einzigen Schmuck, kein güldener Armreif oder Brillant-Halsband verunziert die herrlichen Gestalten. Der Ernst des Ortes spiegelt sich in ihrer Haltung wieder und kein fremder Gedanke stört sie im Gebet. So wurden sie

auch nicht gewahr, dass ein Mann, der nahe beim Eingang stand, seine Augen nicht abzuwenden vermochte von der holdseligen Gruppe. Seine Kleidung entsprach der im Auslande üblichen Tracht und liess ihn als einen Fremden erkennen. Er trug schwarzen Anzug, Zylinder und Glacéhandschuhe, ein Beweis dafür, dass, so oft auch die Mode gewechselt haben mochte, am Schlüsse doch diejenige des neunzehnten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung Siegerin geblieben war. Der Fremde war ein Gastfreund eines der angesehensten Bürger von Judäa, Wolf Frankfurters, der seinem Wunsch, ihn mit in den Tempel zu nehmen, gerne willfahrt hatte, obwohl Ludwig von Fürspreh Christ war. Doch wäre es für den Fremden störend gewesen, in den ersten Sitzreihen sich niederzulassen, wozu Frankfurter durch die Stellung, welche er in der Gemeinde einnahm, berechtigt gewesen wäre, weshalb dieser es vorgezogen hatte, einen günstigen Platz in der Nahe des Einganges auszuwählen. Gastfreundschaft gehört von alten Zeiten her zu den Gepflogenheiten des Judentums und auch gegen Andersgläubige fand dieselbe weitgehendste Anwendung. Ludwig Fürspreh als der Sohn eines Geschäftsfreundes Frankfurters hatte sich der freundlichsten Aufnahme zu erfreuen gehabt. Er war gekommen, das [p. 12] Leben in Palästina kennen zu lernen. Wie man in der Vergangenheit Reisen nach Paris und London unternommen hatte, so liebte man es jetzt, Jerusalem zum Ziele viel derselben zu wählen. Man erzählte sich in der ganzen Welt viel von dem Volke in Judäa, das durch sein Alter, wie vor allem durch Festhalten an alten Gebräuchen und Sitten sich den Ruf der Originalität erworben hatte.

Gar gerne hätte Ludwig manche Frage an seinen Wirt gerichtet, aber er wagte nicht, ihn, der im Gebet versunken an seiner Seite stand, zu stören. Er sah sich so viel Fremdem, Unbekanntem gegenüber, das er sich nicht zu erklären vermochte; aber vor allem war es doch die weihevollen Stimmung, welche Eindruck auf ihn machte. Er empfand, dass die hier gesprochen Gebete aus überzeugungsvollen Herzen kamen, und unwillkürlich wurde der Gedanke in ihm mach gerufen, wie sehr die Religion eine Stütze für den Menschen bilde, und wie der Glaube eine tatkräftige Macht in sich schlitze. Von wo er herkam, hatte man verlernt, fromm zu sein, die Wissenschaft hatte den Sieg über den Glauben errungen. Da man aber dem Volke seine Religion nahm, hatte man ihm nichts anderes dafür zu geben vermocht, und so glich gar mancher einem lahmen Manne, dem man den Stock, seine einzige Stütze, genommen hatte, mit der Aufforderung, er solle sich seiner Beine bedienen. Diese aber waren schwach und kraftlos und vermochten nicht, ihn zu tragen. So jedes Hilfsmittels zur Fortbewegung beraubt, sehnte er sich nach seiner Stütze.

Das Volk, dem man die trockene Wissenschaft, welche für den einzelnen doch kein Wissen bedeutete, aufdrängen wollte, indem man ihm zu gleicher Zeit seine Religion, welche den Born seines Glückes bildete, zu rauben versuchte, hatte sich empört, und von neuem war ein Kampf zwischen der Wissenschaft und der Kirche ausgebrochen, wobei letztere [p. 13] Siegerin geblieben war, soweit es sich um die Waffen handelte. In gebildeten Kreisen freilich hielt man fest an der Lehre oder Unlehre des Atheismus, und es hiess nach wie vor sich ein Armutszeugnis ausstellen, wenn man

sich offenherzig zu der Religion bekannte, der man als Staatsbürger äusserlich beizupflichten gezwungen war. Einige Generationen früher war es anders gewesen, da war die Religion mit Acht und Bann belegt, aber diese Periode, welche zum Schrecken derjenigen, die sie hervorgerufen hatten, traurige Ereignisse mit sich brachte, welche die Existenz der Staaten bedrohten, war rasch vorübergegangen.

Ludwig, der die in hebräischer Sprache vorgetragenen Gebete nicht verstand, und dessen Aufmerksamkeit deshalb nicht ausschliesslich auf dem Gottesdienst haften konnte, hatte seine Blicke wieder auf jene Stelle gerichtet, wo die Mädchen weilten. Er glaubte noch keine schönere Versammlung holdseliger Frauengestalten gesehen zu haben und begriff jetzt die Erzählungen aus früherer Zeit, in denen die Reize der Jüdinnen im Gegensatz zur sonstigen Schilderung des hebräischen Volkes laut gepriesen wurden. Vor allem war es ein Mädchen, das ihm die Schönste dünkte von allen. Wie sie so im Kreise der Freundinnen stand, schien sie vergleichbar einer hold erblühten Rose, die noch kein rauher Wind berührt. Die herrlich entwickelten Formen kamen in der leichten weissen Gewandung zur vollsten Geltung, der jungfräuliche Busen hob und senkte sich in rhythmische Bewegung, das lieblichste aber, was er je gesehen zu haben glaubte, war das seelenvolle Antlitz mit dem leuchtenden Augenpaare, dem seingeschnittenen Munde, den winzigen Ohrmuscheln. Das blauschwarze Haar war in einfacher Weise glatt über das Haupt gestrichen und rückwärts zu einem Knoten geknüpft.

„Welch ein herrliches Wesen!“ murmelte Ludwig unwillkürlich.

[p. 14] Wolf hatte diesen Ausruf gehört und ein Lächeln umspielte die Lippen des alten Mannes, da er nun aufblickte und sich zu dem Freunde wandte. „Es ist Dina, die Tochter des Hohepriesters, die Ihnen so wohl gefällt. Sie gilt als die schönste Jungfrau in ganz Jerusalem, und wie sie die Schönste ist, so ist sie auch die Edelste. Reich und arm verehrt sie“.

„Ich verstehe nun, wie man sich jetzt, Jahrhunderte, nachdem die Juden unser Land verlassen haben, noch immer erzählt von den Reizen ihrer Frauen“.

„Das glaube ich wohl. Unsere Frauen und Tochter waren ihnen kein Dorn im Auge, wie die fleißigen, strebsamen Männer. Sie gefielen wohl, vielleicht weniger ihre Tugend und Sittenstrenge. Doch darüber sprechen wir ein andermal, mein Freund. Soeben wendet sich Rabbi Aaron, Dinas Vater, an die Gemeinde. Sehen Sie dort, den Mann in dem reichgestickten Ornate. Es ist eine Seltenheit, dass er selbst predigt, denn sein Amt ist schwer, und er lebt in treuer Pflichterfüllung. Wenn er aber spricht, dann find es Worte von Gold, die aus seinem Munde fliessen. Jehovah schütze ihn!“.

„Und seine Tochter!“ ergänzte im Geist der Fremde! „Ein herrlich Weib! Aber verschliesse dich, mein Herz – dass du nicht erfüllt wirst von doch vergeblichem Sehnen. Diese Blume, emporgeblüht im Lande Judäa, gedeiht nur in heimischem Boden, unter ihrem Volke. Ein Fremder, ein Andersgläubiger hat keine Hoffnung diesen herrlichen Schatz zu gewinnen. Wohl mir, dass mir

wenigstens der holdselige Anblick vergönnt war. Aber ich will Wolf Frankfurter doch bitten, mich mit ihr bekannt zu machen“.

Und sein Blick weilte auf Dina, während die Gemeinde den Worten ihres Hohepriester lauschte.

ZWEITES KAPITEL.

[p. 15] Rabbi Aaron Kohn, der Hohepriester, welcher soeben die Kanzel bestiegen hatte, bot in seiner aufrechten Haltung mit dem ernsten und doch so gütigen Gesichtsausdrucke, dem langen weissen Barte, eine würdevolle Erscheinung, die jedem Ehrfurcht und Hochachtung einflössen musste, auch wenn ihm die Leistungen des um Judäa hochverdienten Mannes unbekannt waren. Er mochte im Anfange der Siebziger stehen. Nach langer kinderloser Ehe hatte ihm sein Weib eine Tochter beschert, und mit dankerfüllten Herzen hatte er Gott für diese hohe Gnade gepriesen. Als er am darauffolgenden Sabbate sich an die Gemeinde wandte, wählte er zum Texte seiner Predigt die Geschichte Abrahams und führte aus, dass heute noch Wunder geschehen, wie in den grauen Zeiten des Altertums, den Menschen aber komme es zu, dies zu erkennen und nicht in törichter Selbstüberhebung sich der grossen, stündlich zu Tage tretenden Wunder des Ewigen zu verschliessen.

Auch heute war es eine weihevollere Stimmung, die sich seiner bemächtigt, da er sich zur feierlichen Ansprache an seine Gemeinde anschickte. Jung und alt, Männer und Frauen, hingen mit angehaltenem Atem an den Lippen des Mannes, von dem man gewohnt war, weisheitsvolle Worte zu vernehmen. Noch einmal liess der greise Priester seinen Blick über die lauschende Menge schweifen, dann begann er:

[p. 16] „Andächtige Gemeinde! Zu einem Freudenfeste sind wir heute hier zusammengekommen, ein Werk zu krönen, das im Laufe der Jahrhunderte gereift ist, und dessen Wohltaten zu ernten, uns beschieden war. Es ist ein weltliches Fest, das wir begehen, aber wie bei den Menschen Körper und Seele, so verschieden sie auch sind, doch ein untrennbares Ganze bilden, so ist bei uns Juden unser irdisches Denken unlösbar mit den religiösen Empfindungen verknüpft, und gleich wie wir jeden Tag mit Gebet beginnen und beschliessen, so erachten wir es für unsere Pflicht, bevor wir Menschen ehren, Gott zu preisen, denn was immer grosse Männer zu unserem Heile erdacht und zu unserem Wohle durchgeführt haben mögen, der Keim dieses Denkens, die Kraft zu diesen Taten hat ihnen ein Höherer verleihen müssen.

„Soll ich das Fest, das wir heute begehen, mit einem unserer religiösen Feiertage vergleichen, so kann es nur mit dem Passahseste sein, jenem Fest welches die Erinnerung bildet an den Auszug aus Ägypten, der gleichbedeutend war mit der Erlösung aus dem Sklavendienste, mit der Befreiung von dem Joche erniedrigender Knechtschaft. „Und wer am meisten davon erzählt, der ist lobenswert“ heisst es in der Hagadah, dem Buche, welches berichtet über den Auszug aus Ägypten.

„Eine bedeutsame Veränderung hat sich im Laufe der Jahrtausende nicht nur in staatlicher Beziehung, sondern auch in der Entwicklung des Menschengeschlechtes vollzogen. Was unsere Vater dereinst als eine religiöse Pflicht hinstellen, ist heutzutage zu einer Anforderung der Bildung geworden. Jedermann, der Anspruch auf solche machen will, muss bewandert sein in der Geschichte seines Volkes. In den Schulen wird sie gelehrt, im täglichen Leben begleitet uns die Erinnerung auf Schritt und Tritt. Sie [p. 17] ist ein Andenken an vergangene Zeiten, an Tage voll Glück und Unglück, Freund und Leid, Zufriedenheit im Elend, an die Erhöhung, die unseren Vorfahren beschieden war, an die Erniedrigung, von der sie heimgesucht wurden.

„Nicht immer aber ist nur der geknechtet, der in Fesseln schmachtet, es gibt auch eine seelische Knechtschaft, wenn der Mensch sich nicht frei bekennen darf zu den sein Herz erfüllenden Empfindungen und Anschauungen, und in dieser Knechtschaft schmachtete ein Teil unserer Vater noch vor fünf Jahrhunderten, da sie vermischt waren unter allen Völkern der Erde.

„Zwar vermochte nichts, sie abwendig zu machen von ihrem Glauben; zu den Ausnahmen zählen diejenigen, welche der Ehrgeiz und die Begierde nach gesellschaftlicher Anerkennung so weit von dem geraden Wege ablenken konnte, dass sie sich scheinbar vom Judentum abkehrten, dem sie doch im innersten Herzen zugetan blieben. Gütige Fürsten wandten ihre Huld den Juden zu und liessen nichts ungeschehen, ihnen nach und nach eine gerechtere Behandlung zu Teil werden zu lassen; sie ehrten jüdische Staatsbürger mit den gleichen Auszeichnungen, welche sie ihren anderen Untertanen zu Teil werden liessen, sie beehrten ihren Rat und schätzten sie nach ihren Verdiensten. Aber selbst den Edelsten unter den Herrschern jener Zeit war es nicht möglich, ein Vorurteil auszurotten, das bei den Angehörigen fast aller Nationen zu tief eingewurzelt war, als dass die Versuche zu dessen Bekämpfung Aussicht auf nachhaltigen Erfolg geboten hätten. Die Ungerechtigkeit dieses Hasses, unter welchem unsere Vorfahren so sehr zu leiden hatten, kam am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, dass sich die Abneigung weniger auf den einzelnen Juden als auf die ganze Judenschaft ausdehnte; die Rasse war es, welche man verfolgte. Grausame Menschen wurden nicht müde, immer neue Greuelthaten zu ersinnen, die treuen [p. 18] Anhänger des jüdischen Glaubens zu schädigen, Anklagen gegen sie zu schmieden, welche sie niemals beweisen konnten, da sie jeder wahren Unterlage entbehrten. In manchen Gegenden allerdings vermochte sich die Unbill nicht so gewaltsam zu äußern, denn die Juden standen unter dem Schutze der staatlichen Einrichtungen, und gerechte, gütige Fürsten ahndeten das Verbrechen, auch wenn es an einem Juden verübt worden war. Das eine aber konnten auch sie nicht verhüten, dass im Stillen geschürt und gehetzt wurde, dass ohne Unterlass geheime Intriguen gegen den Einzelnen wie gegen die Gesamtheit zur Vorbereitung und Durchführung gelangten. Ja, so weit verstieg man sich selbst in jenen Ländern, wo Freiheit der Religion zum Staatsgesetz erhoben war, dass Männer auftraten und Anhang fanden, welche dem Judentum offen den Krieg erklärten mit feigen Verdächtigungen, lügenhaften Anklagen. Die Vernünftigen und Gutgesinnten schenkten ihnen freilich kein Gehör; um

so grösser aber ward die Zahl ihrer Nachahmer unter den Unzufriedenen, welche nach einem Gegenstande suchten, an dem sie ihre Unlust auszulassen vermochten. Anstatt in sich selbst die Ursache ihrer Leiden zu suchen, wollten sie dieselben anderen aufbürden, und da ihnen kein Unterschied war, wem sie die Schuld an ihrem Elend, das in der eigenen Untüchtigkeit lag, beimassen, so wandte sich aller Hass gegen die Unschuldigen, gegen die Juden.

„Andächtige Gemeinde! Du wirst fragen, taten denn unsere Vorfahren nichts, sich zu schützen? Warum wandten sie sich nicht an die Fürsten, von denen ich sage, dass sie gerecht waren? Gewiss taten sie dies, und ebenso sehr stand man ihnen bei, wenn sie an Leib und Leben angegriffen wurden. Aber nur vor den offenen Feindseligkeiten konnte man sie bewahren, nicht vor den geheimen Intriguen und Anfechtungen. Das Unkraut, welches sichtbar aus der Erde [p. 19] emporschießt, kann ausgerottet werden, aber unbeachtet findet der Samen neuen Boden, sich zu vermehren.

„Doch nicht überall stand man den Leiden der jüdischen Bevölkerung gleichgültig gegenüber, und von Amerika aus ging die Anregung zu einer Veränderung. Vor dem Präsidenten Harrison erschien im Jahre 1891 christlicher Zeitrechnung ein Mann Namens William Blackstone aus Chicago in Begleitung des Staatssekretärs Blaine, und überreichte ihm eine von angesehenen Geschäftsleuten, Politikern aus allen Teilen des Landes unterzeichnete Denkschrift, in welcher das Ersuchen an die Regierung der Verein Staaten von Nord-Amerika gerichtet wurde, sie möchte ihren Einfluss bei den europäischen Regierungen dahin geltend machen, dass eine internationale Konferenz einberufen werde, auf welcher Schritte getan werden sollten, den Kindern Israel das gelobte Land wieder zu geben. Diese Eingabe begleitete der Bittsteller mit einer langen Rede, in welcher er die allgemeine Lage der Juden mit beredten Worten schilderte, wobei er vor allem auf die Verfolgungen zu sprechen kam, welchen die Juden in dem grossen russischen Reiche ausgesetzt waren. Herr Harrison horte die Ausführungen des Redners aufmerksam an, und versprach, den Vorschlag in Erwägung ziehen zu wollen.

„Wollten wir uns heute über die Triebfeder genau unterrichten, welche einen derartigen Antrag veranlasste, so kamen wir jedenfalls zu dem Resultat, dass nicht allein Mitleid mit den Verfolgten die Ursache war, sondern auch mannigfache persönliche Motive dabei mitunterliefen. Im grossen Ganzen aber war der Antragsteller von einem humanen Grundgedanken geleitet, und wir schulden ihm Dank für eine Anregung, welche im Laufe der Jahre immer mehr Anhänger fand, und nach Jahrhunderten endlich reife Früchte tragen sollte.

[p. 20] „Diesem Dank ein beredtes Zeugnis auszustellen, feiern wir heute die Enthüllung eines Denkmals, welches errichtet wurde zur Erinnerung an den Einzug in Jerusalem, und das mit den Standbildern eines Harrison, Blaine, Blackstone geschmückt ist. Der Samen, den diese Männer gestreut, ist aufgegangen, wenn es auch lange Zeit währte, bis die Früchte so weit gereist waren, um geerntet zu werden.

„Es würde zu weit führen, wollten ich Dir, andächtige Gemeinde, heute ein Bild entrollen von

den Verhältnissen der damaligen Zeit; denn nicht ein Bild würde es, sondern es müsste sich aus unzähligen Einzelschilderungen zusammensetzen, je nach den verschiedenen Ländern, welche die Juden bewohnten und sie waren vermischt unter allen Völkern der Erde. In Amerika, von wo der Gedanke an die Gründung eines jüdischen Reiches ausgegangen war, herrschte noch die weitgehendste Religionsfreiheit, und vollkommene Gleichberechtigung aller Konfessionen. Im Kongress, wo jede Sitzung mit einem Gebet eröffnet wurde, erfüllte abwechselnd ein Vertreter der katholischen, evangelischen und jüdischen Lehre diese Pflicht. In Frankreich, dem deutschen Reiche, Italien war äußerlich kein Unterschied zwischen Judentum und Christentum wahrzunehmen, aber dennoch waren unzählige, für die Israeliten unüberschreitbare Schranken aufgerichtet. Vor allem hatten unsere Glaubensgenossen viel zu erdulden unter den geheimen Anfechtungen politischer wie sozialer Vereine, und die religiöse Intoleranz hatte solch' grosse Fortschritte gemacht, dass Haupt- und alleinige Aufgabe es war, das Judentum zu bekämpfen. In ihrem Programm stellten sie mit einer der Begeisterung ähnlichen Beredsamkeit die Forderung auf, das Volk von dem verderblichen Einfluss der Juden zu befreien. Worin dieser verderbliche Einfluss bestand, vermochten sie freilich nicht anzugeben. Da aber [p. 21] Gründe zu nennen waren, so führten sie Scheingründe ins Feld, welche die Kurzsichtigen betörten und den Religionshass zeitigten, ein Schmach für eine Zeit, welche die Geistesfreiheit als ihre Errungenschaft zu preisen nicht müde wurde.

„Über die Vergehen, welche man den Juden zuzuschreiben versuchte, will ich mich hier nicht weiter auslassen, denn die Folgezeit bewies die Ungerechtigkeit dieser Angriffe. Sind wir jetzt nicht ein Volk, einig und friedliebend, wie nur je eines bekannt war? Entwickelt sich das Gewerbe nicht aufs Gedeihlichste in unseren Reihen? Blühen nicht die Künste in unserer Mitte? Oder fehlt uns der Beifall der befreundeten Nationen, zollt man nicht unseren Bestrebungen und Zielen von allen Seiten hervorragende Anerkennung? Und weiter! Straft nicht die Geschichte der Kinder Israels alle gegen sie erhobenen Anklagen Lügen? Wo sind die Verbrechen, welche wir zu ahnden hätten, wo ist die grosse Anzahl Verbrecher? Waren sie vorhanden, sie würden der verdienten Strafe nicht entgehen. Sind unsere Gefängnisse überfüllt? Die Richter Judäas haben wenig Arbeit. Das Unzulängliche im Menschen bringt es freilich mit sich, dass er nicht frei ist von Fehlern, aber man zeige mir ein Volk, eine Nation, die nur aus guten Menschen zusammengesetzt ist. Dies würde die Erde zum Himmel machen, wenn die Menschen ohne Verirrung vom Tage der Geburt bis zu ihrer Sterbestunde auszuharren vermöchten. Irren, andächtige Gemeinde, ist menschlich, aber edel ist es, zu vergeben. Und das Erdenwallen der Menschen kann nicht frei sein von Fehlern, sonst wären es eben keine Menschen, sondern höhere Wesen, welche die Erde bevölkern. Wer aber vermag nachzuweisen, dass die Juden selbst in den Tagen ihres tiefsten Falles mehr gesündigt, mehr gefehlt hätten, als die Anhänger einer anderen Kirche? Niemand wird dies behaupten können. Wenn ein Jude fehlte, so ward dies dem ganzen Volke zur Last gelegt. Wie konnte [p. 22] man ein ganzes Volk büssen lassen für die Verirrungen eines Einzelnen? Die Gemüter waren erhitzt und unlautere Menschen stellten

sich an die Spitze der Unzufriedenen. Man suchte einen Gegenstand, an dem man seinen Unwillen auslassen konnte, und Unschuldige fielen zum Opfer. Unfähig zu prüfen, liess das Volk seine Wut an demjenigen aus, welchen man als die Ursache seiner Leiden bezeichnete. In Österreich vor allem fand die schlimme Sache günstigen Boden.

„Andächtige Gemeinde, es war zu einer Zeit, wo man stritt für Menschenwert und Menschenrechte, gegen Sklaventum und Leibeigenschaft ankämpfte; Befreiung aller Geknechteten war die Losung, und während man nach der einen Seite hin eintrat für alles Gute, Edle und Erhabene, glaubte man sich das Reich zu erwerben, nach der anderen Seite zu knechten, zu demütigen, zu unterjochen. Die heiligsten Menschenrechte wurden mit Füßen getreten. Denn was gibt es grausameres als das, was sich unseren Augen enthüllt, wenn wir unsere Blicke nach dem damaligen Russland wenden! In Würdigung der, humanitären Bestrebungen so günstigen, Zeit, war daselbst die Leibeigenschaft aufgehoben worden. Aber es war mehr als Leibeigenschaft, was die Juden im russischen Reiche zu erdulden hatten, heimatlos, bar aller Rechte, verfolgt, beschimpft, erniedrigt, geknechtet, gab es keinen Ort, wohin sie sich flüchten konnten. Lautes Echo fanden die Leiden der Armen und von vielen Seiten versuchte man, den Juden zu Hilfe zu kommen. Hervorragende Persönlichkeiten in England unterzogen sich der Aufgabe, ein Fürwort für die so hart Bedrängten beim Zaren einzulegen, aber wie die Klagen der Juden eindrucklos verhallten, so fanden auch diejenigen kein Gehör, welche es unternahmen sich für die so schwer Heimgesuchten zu verwenden.

„Natürlich bedurfte es langer Zeit, bis die von Amerika ausgehende Anregung das Interesse weiterer Kreise wachrief. [p. 23] Nur langsam reiste der Gedanke, er schien vergessen zu sein, um immer wieder von neuem aufzutauchen, in anderer Form, wodurch sich die Zahl seiner Anhänger vermehrte. Zuerst hatte man gelächelt über das Utopische des Vorschlages dann spottete, kritisierte man; die Ansichten teilten sich, man pries den Gedanken und tadelte ihn. Denn so leicht eine solche Idee ausgesprochen sein mag, so leicht sie auch Wurzel fassen kann, so viel Schwierigkeiten stellen sich einer Durchführung in den Weg. Was von den Juden-feinden als ein Glück gepriesen wurde, konnte zu einer wirtschaftlichen Kalamität werden, deren Folgen für die davon betroffenen Länder unberechenbar waren. Und nichts lag den Juden ferner, als sich von selbstsüchtigen Trieben leiten zu lassen, sie wollten die Länder, wo sie neben vielem Leide auch viel Freundliches erfahren hatten, nicht als Undankbare verlassen. Ihr Andenken sollte, soviel es in ihrer Macht lag, ein gutes sein, mit Segenssprüchen und nicht mit Flüchen sollte die Erinnerung an sie fort dauern. Von diesem Wunsche waren nicht nur die Führer beseelt, sondern alle Kinder Israels gingen von dem gleichen Grundgedanken aus. Jahrzehnte währte es, bis die Bemühungen eines Harrison, Blakestones auch nur um einen Schritt weiter gediehen waren, und erst viele Jahre nach ihrem Tode ging der Gedanke seiner Verwirklichung entgegen. Die angesehensten jüdischen Männer aus allen Ländern bereisen einen Kongress ein, um die zu dem gewaltigen Unternehmen notwendigen Vorarbeiten zu besprechen. Jahrhunderte lang währten die Beratungen, an verschiedenen Orten wurden Kongresse

abgehalten, bis endlich vor allem zwei Anträge nach reiflicher Überlegung Annahme fanden. Auf friedlichem Wege wollte man Besitz von dem gelobten Lande ergreifen und man hoffte, mit Hilfe der Regierungen der verschiedenen Staaten einen käuflichen Erwerb bewerkstelligen [p. 24] zu können. Grosse Geldsammlungen wurden veranstaltet, und zu Milliarden wuchsen die Summen an, welche in Form freiwilliger Spenden für den erhabenen Zweck zusammenflossen.

„Der zweite Antrag ging dahin: es sollten mit den verschiedenen Regierungen Unterhandlungen gepflogen werden in dem Sinne, dass den Juden das Recht gesichert würde, zu gehen oder zu bleiben, je nach dem Belieben des Einzelnen; denn vor allem musste der Schein vermieden werden, als ob die Auswanderung der Juden einer Flucht gleichbedeutend wäre. Mit unauslöschlicher Dankbarkeit ist in der Geschichte unserer Volkes das Entgegenkommen verzeichnet, welches unseren Vorfahren von Seiten der Regierungen und Völker bewiesen wurde, sobald die Angelegenheit soweit gediehen war. Wir können nicht verhehlen, dass von gar mancher Seite mit Frohlocken die Befreiung vom Judentum, wie die Gegner es bezeichneten, begrüsst wurde, aber nicht minder zahlreich waren die Stimmen, welche versicherten, man sähe die Israeliten mit Bedauern scheiden. Jetzt, da die Stunde der Trennung immer näher rückte, gewann eine gerechtere Beurteilung der Juden die Oberhand und man unterliess nicht, zu betonen, welche treue Bürger sie stets gewesen, wie sie mit Leib und Seele, mit Hab und Gut für ihr jeweiliges Vaterland eingetreten waren. Ihrem Fließe, ihrem Wohlthätigkeitssinn, ihrer Nächstenliebe versagte man nicht die gerechte Würdigung. Nicht leicht mag unseren Vorfahren eine Trennung geworden sein, welche sie scheiden hiess von den Ländern, in denen man ihnen Heimatrechte eingeräumt hatte; nicht leichten Herzen mochte man sie scheiden sehen, denn eine Waffenauswanderung zahlreicher wohlbegüterter Familien konnte nicht ohne materielle Schädigung derjenigen Geschäfte erfolgen, deren Kundenkreis sich zum grossen Teile aus der [p. 25] jüdischen Bevölkerung zusammensetzte. Andererseits wurden dagegen viele gediegene alte Geschäfte aufgegeben, eine Tatsache, welche hinwiederum den Weg zeigte, auf welchem den so sehr Geschädigten Ersatz geboten werden konnte. Nicht immer aber vermag derjenige, welcher in seinem Geschäftszweige Gediegenes leistet, sich gleich in die Erfordernisse einer anderen Branche zu schicken, und so wurde ein Zeitraum von einem Jahrzehnt bestimmt, der dazu benützt werden sollte, die mannigfachen Umwälzungen in den geschäftlichen Verhältnissen vorzubereiten. Unsere Glaubensgenossen liessen auch ihrerseits diese Zwischenzeit nicht tatenlos verstreichen. Ein grosser Teil von ihnen wandte sich von der merkantilen Tätigkeit ab und suchte seine Erfahrungen im Bauwesen, in der technischen Kunst, im Gewerbe und Handwerk zu bereichern, denn es lag nahe, dass gerade hierfür in der neuen Heimat sich wachsendes Bedürfnis geltend machen würde. Die Zukunft hat gelehrt, wie wohltuend nach beiden Richtungen, sowohl für uns als auch für die uns stets befreundeten Nationen diese Anordnungen waren, indem sie ermöglichten, dass dieses in seiner Art in der Geschichte einzig dastehende Weltereignis sich ohne nachteilige Folgen vollziehen konnte.

„Andächtige Gemeinde! Ich kann in dieser Festbetrachtung nicht, wie ich gerne möchte, Schritt

für Schritt, die Entwicklung dieser, ich darf wohl sagen, grossen, historischen Tat verfolgen, wie es uns heute leider auch unmöglich ist, aller jener Männer namentlich zu gedenken, welche sich um ihre Durchführung unauslöschliche Verdienste erworben haben. Einiger Umstände aber will ich vor allem noch Erwähnung tun, um klarzulegen, mit welcher Würde die heilige Aufgabe betrieben wurde. – Noch waren die Juden in ihrer alten Heimat ansässig, als schon mit allen Regierungen Verträge abgeschlossen wurden, welche, da man über die Gestaltung [p. 26] der Regierungsform vor der Besitznahme des Reiches Judäa noch kein feststehendes Bild haben konnte, nur provisorisch sein sollten, und noch nicht jene Vollendung zeigten, wie unsere heutigen Vereinbarungen. Die jeweiligen Vorsitzenden des Kongresses, zu dem alles jüdische Volk seine Deputierten entsandte, unterschrieben im Namen der Gesamtheit. Da war vor allem eine schwierige Frage, die gelöst werden musste. Die Auswanderung der Juden hatte einen bedeutenden Ausfall in den Steuereinnahmen der verschiedenen Staaten zur Folge und es war zu befürchten, dass die plötzlich zu verwehrende Steuerlast für die zurückbleibenden Bürger unerschwinglich sein würde. Andererseits ging es nicht an, dass die Juden diesen Ausfall deckten, indem sie den verschiedenen Staaten jährlich eine vorher genau zu bestimmende Summe überwiesen. Dies hatte sie in ein Abhängigkeitsverhältnis gebracht, das den Absichten keiner Regierung entsprechen konnte, am wenigsten aber den Juden selbst, die dadurch gleichsam fremden Völkern tributpflichtig geworden wären. Die Internationalität des Geldmarktes wies auf folgenden Ausweg hin. Ein grosses Anlehen wurde als Entschädigung den Regierungen ohne Entgelt zur Verfügung gestellt, nach dem damaligen Zinsfusse reguliert, und mit einem sorgfältig revidierten Verlosungsplan versehen. Sie alle wissen, dass dieses Anlehen schon längst getilgt ist, und keine Verpflichtungen mehr auf uns lasten. Die Befriedigung, welche ein solches, freiwilliges Anerbieten überall wachrief, war eine grosse und ungeteilte. Sie bewies, dass man die Selbstverleugnung der Juden anerkannte und zu schätzen wusste. Aber unsere Vorfahren gingen noch weiter, ihre Anhänglichkeit an die alte Heimat zu bekunden. Alles Gute, was man ihnen je erwiesen, schien dauernd ihrem Gedächtnisse eingepägt, alles ihnen zugefügte Unrecht, alle erlittenen Unbilden schienen [p. 27] vergessen. Ausser ihren beweglichen Gütern unsere Ahnen bedeutenden Grundbesitz und so lag die Gefahr einer Katastrophe nahe, wenn eine so plötzliche Veräußerung zahlreicher Liegenschaften vor sich gegangen wäre. Aus der Reihe unserer Mitbrüder wurde daher der Antrag gestellt, dass zur Vermeidung einer solchen Kalamität, deren Folgen unberechenbar gewesen wären, der Verkauf gesetzlich geregelt werden müsse. Dabei trat zu Tage, dass sich in den einzelnen jüdischen Gemeinden Männer von überaus glänzender Begabung befanden, die sich besonders für die Abwicklung schwieriger Staatsgeschäfte befähigt zeigten. Wie man auf der einen Seite die durch den plötzlichen Wechsel des Eigentumsrechtes auf Grundstücke entstehenden Gefahren ins Auge faßte, fand man andererseits Mittel dieser Gefahr vorzubeugen, mehr, sie ganz aus dem Wege zu räumen. Nicht im Kleinen, so wurde beschlossen, durften diese Verkäufe vor sich gehen, keine Güterzersplitterung durfte stattfinden. Jeder Einzelne hatte mit den

gewählten Vorständen des jüdischem Volkes zu unterhandeln, welche dann für die Gesamtheit den Ankauf vollzogen und zwar meistens im Tauschwege, indem gleichwertiger Grundbesitz in Judäa als Entschädigung geboten und angenommen wurde. Der erworbene Grundbesitz im Auslande aber, denn als solches konnten von diesem Zeitpunkte an schon die verschiedenen Länder bezeichnet werden, wurde wieder an die Behörden selbst verkauft, welche dann den Übergang in den Privatbesitz leicht regeln konnten, einen Teil des Erwerbes wohl auch als Staatseigentum behielten, wodurch ihnen Gelegenheit geboten wurde, vieles zur Verschönerung der einzelnen Städte beizutragen, ein Gesichtspunkt, den auch unsere Regierungen bei der teilweisen Neuanlage Palästinas stets ins Auge gefaßt haben.

„So geschah es, dass die grosse Umwälzung sich in [p. 28] aller Ruhe und in Frieden vollzog. Mit Segenswünschen auf den Lippen schickten sich unsere Vorfahren an, die alte Heimat zu verlassen, unter Segenswünschen gab man ihnen das Geleite. Manche Träne floss, da man von den Ländern schied, wo die Eltern und Grosseltern gelebt hatten und gestorben waren, wo man die glücklichen Tage der Kindheit verlebt hatte. Die irdischen Überreste teurer Angehörigen, welche in kühler Erde Schoss gebettet, den ewigen Schlaf schliefen, musste man zurücklassen, ein Abschied, der dem pietätvollen Gemüt unserer Vorfahren schwer fiel. Josef hat bei seinem Verscheiden angeordnet, dass wenn je die Juden in ihre Heimat zurückkehrten, sie seine und der Seinen irdische Hülle mit sich führen mochten, sie in heimischer Erde zu betten, ein Gebot, dem, wie uns die heilige Schrift lehrt, treulich willfahren wurde. Nach Tausenden und Abertausenden bezifferten sich die Ruhestätten geliebter Anverwandten, die man nun zurücklassen musste im fremden Lande. Man schied und blieb doch für alle Zeit verbunden mit den Orten, wo die Geliebten ruhten. In dem Weh dieses Abschiedschmerzes war aber ein Trost beschieden: Das Teuerste musste zurückgelassen werden, doch es blieb in treuer Hut; man nahm das heilige Versprechen mit, dass nichts den Schlummer der Verewigten stören werde und ihrem letzten Ruhelager jene Würdigung zu Teil werde, die unsere heilige Religion vorschreibt.

„Nicht alle Anhänger unseres Glaubens nahmen an der grossen Wanderung teil; es stand in jedes Einzelnen Ermessen, ob er bleiben oder gehen wollte. Den im Auslande Verharrenden war das Staatsbürgerrecht im fremden Lande gesichert. Viele von jenen und ihren Nachkommen find im Laufe der Zeit doch noch zu uns gekommen und unser unendlicher Dank schwingt sich täglich in Lobeshymnen empor, zu dem Throne des Allmächtigen, der alles so wohl [p. 29] gefugt. Von der Ankunft der Juden in Palästina, von der Entwicklung unseres Reiches habe ich nicht nötig euch zu erzählen. Ein hoher Festtag war es für uns Alle, die wir ihn miterleben durften, als zum erstmal feierlicher Gottesdienst in diesem Tempel gehalten werden konnte. Erfüllt von Dankbarkeit bat der Hohepriester den Ewigen, unsern Gott, seine Gnade weiter leuchten zu lassen über die Kinder Israels. Erfüllt von dem wonnigen Gefühle der Dankbarkeit gelobte die ganze Gemeinde, treu anzuhängen der heiligen Lehre und sich eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels zu befleissigen. Unser Gott,

der Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs hat uns treu behütet, sichtbar hat der Ewige seine Gnade über uns leuchten lassen, und uns zurückgeführt in das Land, das er unseren Vätern gegeben. Er hat uns bewahrt vor Seuchen und Krankheiten und jeglicher Gefahr des Leibes und der Seele, er hat uns den Frühregen gesandt und die alles erwärmende, alles verklärende Sonne über uns leuchten lassen, so dass wir säen und ernten konnten. Er hat unserer Hände Arbeit gesegnet. Er hat den Frohsinn in uns wachgehalten und uns den Frieden beschert. Die Wohltat seiner heiligen Lehre ward uns zu teil.

„Hochgehobenen Herzens rufe ich Dir heute zu, andächtige Gemeinde, der Ewige, unser Gott, ist ein einziges, ewiges Wesen. Erkennt, dass der Ewige unser Gott oben im Himmel ist und unten auf der Erde. Seinem Schutze vertrauen wir für und für, bewundernd schauen wir auf zu seiner Allmacht Thron und danken ihm, dem Könige aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei er! In dem Glauben an ihn find wir glücklich und in dieser Zuversicht, welche unser Herz mit ungeahnten Wonneempfindungen erfüllt, die uns unsere Zuflucht bei ihm, dem Allmächtigen, finden lasst, breite ich die Hände aus über Dich, andächtige Gemeinde, [p. 30] und segne Dich mit dem dreifachen Segen, der durch Mose niedergeschrieben und von Aron und seinen Söhnen den Priestern ausgesprochen wurde, wie es heisst: „Gott segne Dich und behüte Dich! Gott lasse sein Antlitz Dir leuchten und sei Dir gnädig! Gott wende sein Antlitz Dir zu und gebe Dir Friede! Amen!“.

ACHTES KAPITEL.

[p. 131] „Weisst du, wo unseres Freundes Rede hinzielt, liebes Weib? Wir führten gestern ein Gespräch, in dessen Verlauf er sein Erstaunen darüber ausdrückte, dass die Gleichberechtigung der Geschlechter in Judäa noch nicht jene Höhe erreicht habe, wie in seinen Vaterlande. Ich glaube, unser lieber Gast geht in seinen Anschauungen so weit, anzunehmen, dass die Frauen bei uns absolut rechtlos seien“.

„Nein, das nicht! Aber ich vermisse jenen Fortschritt, welcher die Frau dem Manne gegenüber unabhängig macht. Schon vor Jahrhunderten, als eine rechtliche Gleichstellung noch nicht durchgeführt war, genoss die Frau alle gesetzlichen Rechte, d. h. Sie stand unter dem Schutze des Gesetze, so dass sie keineswegs der rauhen Willkür des oft tyrannischen Gatten unterworfen war. Eine ähnliche Vergünstigung, wenn diese Bezeichnung nicht zuvielsagend für einen einfach natürlichen Rechtszustand ist, wird der Frau ja wohl auch bei Ihnen gewährt werden. Aber dies ist zu wenig, während in anderen Staaten vollkommene Gleichberechtigung durchgeführt ist“.

„Diese wenigen Worte haben dich über die Anschauungen des Herrn von Fürsprech unterrichtet. Ich riet ihm gestern, diesen Gegenstand lieber mit dir als mit mir zu erörtern, da er mich in solcher Angelegenheit doch für partiisch halten muss“.

„Ich bin gerne bereit, mein Herr, Ihnen Red' und Antwort zu stehen. Sie treten für Gleichheit der Geschlechter ein und wollen dem Manne als Pflicht auferlegen, dieselbe durchzuführen. Wie aber,

wenn es noch keiner [p. 132] Frau in Judäa eingefallen wäre, sich über Zurücksetzung zu beklagen?“

„Dies würde in meinen Ansichten nichts ändern, denn eben die bescheidene Zurückhaltung der Frauen sollte dann die Männer veranlassen, denselben die ihnen zukommende Stellung einzuräumen. Das Weib steht auf gleicher Stufe wie der Mann“.

„Ich will Ihnen nicht widersprechen“ entgegnete die würdige Frau lächeln, „was aber sagen Sie dazu, wenn wir nur deshalb keine Forderung auf Gleichstellung erheben, weil unsere Gatten und Söhne uns eine Lage bereiten, welche uns mehr als gleichgestellt erscheint, ja welche wir sogar für eine Vorzugsstellung ansehen“.

„Das ist nicht möglich! Und wenn sich solche Anschauungen finden, so beruhen sie auf einer Kurzsichtigkeit, die vielleicht erst recht die Männer anklagt“.

„Die armen Männer! Aber ich sehe schon, mein Herr, mit allgemeine Redensarten werden wir uns niemals verständigen. Entwickeln Sie uns ein Bild der viel gepriesenen Frauenfreiheit, von der ich weiss, dass sie Jahrhunderte lang erstrebt wurde, obwohl ich zweifle, dass meine Glaubensgenossinnen in alter Zeit sich jemals daran beteiligt haben. Ihrem Bilde will ich dann das meine gegenüberstellen, und wir wollen sehen, ob dadurch das Gefühl des Bedauerns und Mitleides, welches Sie für uns empfinden und das Sie immerhin ehrt, nicht verschwindet“.

„Es wird mir nicht allzu schwer fallen, in dieser Frage Sieger zu bleiben, meine werte Frau. Ist das Bild, welches ich Ihnen von dem Zustande bei uns entwerfen kann, nun auch gerade kein verlockendes – denn die Wirklichkeit schlägt immer die Erwartungen und die Hoffnungen, welche man auf die Gleichstellung der Geschlechter gestellt hat, haben sich nur teilweise erfüllt – so ist doch in keinem [p. 133] Falle, wenn auch noch so grosse Opfer gebracht werden müssen, die goldene Freiheit zu teuer erkaufte. Ich will nicht durchgehends mit lichten Farben malen, indem ich aus dem reichen Material über die Frauenfrage einige Beispiele, die besonders für meine Behauptungen sprechen würden, herausgreife, sondern ich will in meiner Schilderung mich mit der Durchschnittssachlage begnügen. Und da gipfelt die erste grosse Errungenschaft unserer Zeit eben in dieser gerühmten und nicht genug zu rühmenden Freiheit. Zu allen Zeiten hat der Mann es für sein gutes und ausschliessliches Recht gehalten, nach freieigenem Willen schalten und walten zu dürfen, während man der Frau Fesseln anlegte und sie nicht nur der Freiheit des Handelns, sondern auch der Freiheit des Willens beraubte. Der Mann war ihr zum Herrn gegeben und Gehorsam galt als erste Frauenpflicht. Was aber gab dem Manne ein Recht zu dieser willkürlich angemaßten Herrschaft? War es besser, edler, klüger? Nein, er war starker, das war alles und man konnte sich nicht zu jener hohen geistigen Stufe emporschwingen, das rein körperliche Übergewicht zu beschränken und fusste unaufhaltsam auf die Macht des Stärkeren über den Schwächeren, eine Ungerechtigkeit, wobei diejenigen, welche dafür einzutreten nicht müde wurden, stets sich auf das Naturgesetz beriefen. Sie hatten damit einen Beweis sich erkünstelt, der des Scheines! Von Natur aus ist der Mann der gewahrende, die Frau der empfangende Teil. Aber diese nun einmal unabänderliche Tatsache immer

mehr zu vergrößern und auszubeuten, anstatt sich für einen Ausgleich zu bemühen, blieb ungerecht, wenn auch bei dem der Menschheit angeborenen Egoismus begreiflich. Der Fortschritt der Zeit brachte es mit sich, dass nach und nach die Frauen sich ihrer unterdrückten Lage bewusst wurden und sich nach Befreiung [p. 134] aus der sie erniedrigenden Stellung zu sehnen begannen. Die Mutigsten unternahmen den Kampf gegen ihre Unterdrücker und mit Laufe der Zeit fanden sie auch Unterstützung von der Seite, wo sie es am wenigsten erwartet hatten: einige einsichtsvolle Männer gesellten sich ihnen bei und stellten sich die Aufgabe für die Befreiung der Frauen aus einer demütigenden Lage zu streiten. Und die Lage war wirklich demütigend, die Frau war sozusagen dem Manne hörig; ihm war alles gestattet, ihr alles untersagt. Die Frau war nicht mehr als die Sklavin im Hause, wenn auch nach aussen hin scheinbar gleichgestellt. Die Erfolge des Gatten umgaben auch sie mit einem Schimmer von Ehre und Ansehen, eigenes Verdienst kam nie in Betracht; höchstens hiess es, sie sei eine gute Hausfrau und Mutter. Als ob die Aufgabe des Weibes damit erfüllt sei, dem Manne das Leben angenehm zu gestalten und ihre Kinder gut zu erziehen. Nicht nur für andere, sondern auch für sich selbst zu leben, ist des Menschen gutes Recht, das den Frauen immer vorenthalten wurde. Und wie der Gatte seinem Weibe gegenüber d. n. Herrn hervorkehrte, so hielt der Bruder sich für mehr als die Schwester. Nicht einmal in der Ehefrage ward den Mädchen die Begünstigung der eigenen Wahl gestatten. Aus den Händen des Vaters gingen sie in die eines aufgedrungenen Gemahls über. Sie wechselten nur die Herrschaft – ohne Aussicht, sich je aus der Sklavenkette, in die man sie durch die Ehe unlöslich geschmiedet, befreien zu können, mochte der Gemahl auch roh, herzlos, hässlich sein. Wie anders dagegen heute, nachdem die Gleichstellung der Frau endlich in unseren Tagen zur Durchführung kam. Der Anfang musste damit gemacht werden, die Frau unabhängig in materieller Beziehung zu stellen. Dies ist geschehen. Kein gewerblicher, künstlerischer oder wissenschaftlicher Beruf ist ihr mehr verschlossen und mit Genugtuung [p. 135] können diejenigen, welche für die Gleichberechtigung der Frauen eingetreten sind, auf das erreichte Ziel blicken, denn ihre Schützlinge haben sich bewährt. Die hervorragendsten Ärztinnen teilen die Professorsitze auf den Universitäten mit ihren Kollegen, die geschicktesten Arbeiter stellt das weibliche Kontingent und in der Kunst sind sie zu voll ebenbürtigen Rivalen geworden. Ja, selbst auf dem Gebiete der Erfindungen haben sie sich als gleichwertig gezeigt, und das alte Vorurteil von der geistigen Überlegenheit der Männer ist längst als unberechtigt erkannt worden. Keine Frau hat mehr nötig, sich, um nicht darben zu müssen, an einen ungeliebten Mann zu fesseln, keine törichte Beschränkung der Lebensweise der Frau verbietet ihr mehr, sich ohne Manneschutz unter die Menschen zu mischen und das alte Sprichwort: „Selbst ist der Mann“, hat seine Bedeutung verloren, seit die Frauen bewiesen haben, dass es ihnen nicht an Mut, Kraft, Ausdauer und Fähigkeit fehlt, es dem Manne gleichzutun. Und da nun der Beweis erbracht ist, wie berechtigt die Anforderungen auf Gleichberechtigung der Geschlechter war, da die Frauen sich auf der errungenen Höhe behaupten, schweigen auch diejenigen, welche die erbittertsten Gegner jeder Frauenemanzipation waren. Ja, man

würde es heute als eine Schmach empfinden, wollte man den mühselig errungenen Sieg zu schmälern versuchen. Die Frau ist zur vollebensbürtigen Gefährtin des Mannes geworden, ihre Stimme gilt in politischen Fragen ebensoviel wie diejenige des Mannes, sie kann ihren Sitz im Reichstage einnehmen und die Schlagfertigkeit der einzelnen Abgeordneterinnen erregt die gleiche Befriedigung, wie sie der schneidigste Parlamentarier zu erwecken vermag. Es hat sich gezeigt, dass nur falsche Vorurteile den Frauen solange dieses Recht streitig gemacht haben. Keine Unzulänglichkeiten, die aus der Verschiedenheit [p. 136] der Geschlechter entstanden wären, sind zu verzeichnen. Im Gegenteil, Männer und Frauen verkehren gegenseitig, als ob sie sich in keiner Beziehung unterschieden. Man lässt das Recht gelten um des Rechtes willen, gleichviel, von welcher Seite es stammt. Und haben die Frauen nicht ebensoviel Interesse an der Entwicklung des Vaterlandes, an den anzunehmenden oder abzulehnenden Gesetzen? Gewiss und deshalb war es auch nicht mehr als billig, die allgemeine Stimmberechtigung durchzuführen. In jeder Frau wurde so dem Vaterlande ein neuer Bürger gewonnen, und schon viele gesunde Ideen verdanken wir der weiblichen Initiative. Ja, anfangs mag es sonderbar berührt haben – ich kann mir dies wohl denken – als zum erstmal in einer Volksversammlung eine Frau das Wort ergriff, aber gar rasch hatte man die Zweckdienlichkeit dieser Einrichtung erkannt und diese Erkenntnis ging Hand in Hand mit der allgemeinen Billigung. Die Gewohnheit kam zur Geltung und heute findet man ebensowenig etwas Sonderbares dabei, wenn eine Frau über die Beschaffenheit des Körpers dociert, als wenn sie eine politische Rede hält. Dass durch diese Verschiebung der sozialen Stellung der Frau, die aus einem Hörigkeit in ein Freiheitsverhältnis geraten ist, eine Veränderung in vielen anderen Dingen eintrat, ist natürlich. Und doch lässt sich kein Nachteil verzeichnen. Es gibt noch ebensoviele gute Ehen wie früher, das Band zwischen Eltern und Kind ist das gleiche geblieben, nur ist dabei die gegenseitige Achtung noch gestiegen. Die Frauen haben logisch denken gelernt und sind dem Manne ebenbürtige Gefährtinnen geworden. Die Eheleute verstehen sich, üben Toleranz, auch wenn ihre Ideen in politischen und sozialen Fragen manchmal verschieden sind. Nicht immer werden sie sich in solchen schwierigen Fragen zu einigen verstehen, dann vertritt eben jeder nach Aussen hin, seine [p. 137] Überzeugung, ohne dass sie sich darüber verfeinden. Die errungene Selbstständigkeit der zweiten Hälfte der Menschheit, betrachte ich als den grössten Sieg unserer Zeit, und eben deshalb muss es mich sonderbare berühren, dass ich in Ihrem Lande, wo alles auf mich den günstigsten Eindruck macht, diesen Fortschritt vermissen muss und wenn Sie sagen, meine Dame, dass Sie und Ihre Glaubensgenossinnen nicht begehren, an dieser Errungenschaft teilzunehmen, so erscheint mir dies bedauerlich und nur dadurch erklärlich, dass man – verzeihen Sie mir diese Offenheit – den jüdischen Mädchen jene Bildung versagt, dass man ihnen nicht die Erziehung zu Teil werden lässt, welche das Verlangen in ihnen erwecken müsste, dem Manne gleichgestellt zu sein“.

Während Ludwig sich durch seinen Eifer für die Sache zu dieser langen Auseinandersetzung hatte hinreissen lassen, und mit Feuer für die Institution seiner Heimat eintrat, bleiben seine eifrig

lauschenden Zuhörer ganz ruhig und er konnte zu seinem Erstaunen gar keine Veränderung bei der Frau des Hauses wahrnehmen. Unwillkürlich dachte er daher, dass sie die Tragweite seiner Enthüllungen nicht begreife, denn er nahm an, dass er ihr doch zum Teile neues durch seine Schilderung geboten habe. Über diesen Irrtum wurde es sogleich aufgeklärt, als Frau Frankfurter sich ihm zu entgegen anschickte.

„Sie schilderten Zustände in Ihrem Vaterlande, ohne mir damit etwas bis jetzt Unbekanntes mitzuteilen. Wir sind wohl unterrichtet über die Lage der Frauen im Auslande“.

„Und machen dennoch keine Anstrengung, sich gleiche Begünstigung zu erwerben?“

„Welche Begünstigungen sollten uns denn zu teil werden, die wir heute noch nicht besitzen? Ich will nun meinerseits versuchen, verehrter Herr, Ihnen die Stellung, welche die jüdischen Frauen einnehmen und wohl zu allen Zeiten [p. 138] eingenommen haben, zu schildern, dann werden Sie vielleicht von selbst zu der Überzeugung gelangen, dass wir nur deshalb so anspruchslos erscheinen, weil man uns aus freien Stücken gar viel gemährt. Sie betonen mit Hartnäckigkeit, die Frau sei bei uns die Hörige des Mannes, nur seine Stimme gelte innerhalb des Hauses, er sei der Alleinherrscher und die weiblichen Hausbewohner seien zu unbedingter Unterwerfung verpflichtet. Der physischen Stärke des Mannes schreiben Sie die errungene Herrscherstellung zu, die Kraft des Stärkeren hat es erreicht, das schwache Weib zu unterjochen und zu demütigen. Wie nun, wenn ich Ihnen sage, dass unsere Schwache unsere stärkste Waffe ist, dass unsere Schwache gerade uns ein gewisses Übergewicht gibt, dass wir gerade ihr eine Vorzugsstellung verdanken“.

„So ist dies ein Widerspruch, der sich schwerlich wird begründen lassen“.

„Ich will es dennoch versuchen. Der Mensch hat eine hohe Stufe der Entwicklung erklimmt, die Rohheit und Grausamkeit, welche vor Jahrhunderten dem Menschengeschlechte angehaftet haben mögen, sind mehr und mehr verschwunden, nach jeder Richtung hin haben sich die Menschen vervollkommnet und verfeinert, und nicht zuletzt war es der Gerechtigkeitsinn, der dabei zur Ausbildung gelangte. Die Gerechtigkeitsliebe aber war es in aller erster Linie, welche den Schutz der Schwachen und Unmündigen zeitigte. Die Frauen galten als schwächliche Wesen, obwohl sie im Ertragen von Leiden euch Männer wohl bedeutend übertreffen dürften. Ihre Schwache aber verlieh ihnen in den Augen des Mannes einen eigenen Reiz; da sie von Natur aus schwächlich angelegt waren, musste man sie hegen und pflegen, durfte man sie nicht dem rauhen Kampfe des Lebens aussetzen, sie nicht der bitteren Not preisgeben. Dazu kam ein in des Menschen Herz gepflanztes Gefühl – die Liebe – welches [p. 139] den Mann veranlasst sich in den Dienst des Weibes zu stellen, für sie zu arbeiten, zu verdienen, um ihr die Sorgen des Lebens abzunehmen, um ihrer Schwäche nicht eine unerträgliche Last aufzubürden. Nicht überall herrscht Reichtum und Überfluss, gar oft gilt es, den harten Kampf um das Dasein auszufechten, dies alles nahm der Mann auf sich, er sorgte Tag und Nacht, um nur den Kummer, die drückende Sorge nicht aufkommen zu lassen, jede Wolke von der Stirne des geliebten Weibes zu vertreiben. Und diese Arbeit im Gewühle der Welt, diese rastlose

Jagd nach Erwerb, um für Nahrung zu sorgen, war sie gar so verlockend, so angenehm, dass das Weib mit neidischen Blicken den Gatten hatte betrachten sollen, der nicht zulies, dass sie sich damit beschäftigte? War es gar so hartherzig, so egoistisch von dem viel angeklagten Geschlechte der Männer, dass sie harte, schwere Bürden auf ihre starken Schultern luden und doppelte Arbeit leisteten für sich und das geliebte Weib, nur um jene zu schonen? Diese Kurzsichtigkeit uns zuzuschreiben, hiesse uns töricht schelten. Dankbar erkannte das Weib die zärtliche Rücksichtnahme des Gatten an und dankbar wollte sie sich zeigen. Was lag da näher, als dass sie versuchte, ihm nach des Tages anstrengender Arbeit angenehme Stunden in seinem Heim zu bereiten? Und wenn es dann dabei so weit kam, dass die Frau die Dienerin des Mannes schien. Worin lag die Ursache? In der Stärke des Mannes? Keineswegs! Viel eher in seiner Schwache. Er hatte sich den ganzen Tag geplagt, war müde, wenn er nach Hause zurückkehrte – sein Weib war frisch und munter. Er hatte gearbeitet, sie sich – wenn sie auch nicht müßig gewesen war – nicht überanstrengt. Der arme, geplagte, übermüdete Mann musste die Teilnahme des Weibes wachrufen, die Empfindung musste in ihr entstehen, dass er nicht nur für sich, sondern auch für sie sich so erschöpft habe, und [p. 140] freiwillig übernahm sie jene Liebesdienste, die als sklavisch zu bezeichnen schon deshalb unzulässig ist, weil sie eben freiwillig übernommen find. Und wenn wir krank und siech daliegen, dann erweisen uns unsere Männer die gleichen Wohltaten, wie wir sie ihnen gewahren in unseren gesunden Tagen. Sie werden in keiner jüdischen Familie, wo wahre Frömmigkeit vorherrscht, wo die Menschen von Edelsinn erfüllt sind, eine tyrannische Herrschaft des Familienoberhauptes finden. Die Gleichstellung ist durchgeführt, aber nicht auf Grund irgend welcher Gesetzgebung, sondern als eine Folge gegenseitiger Wertschätzung. Ihre Vorwürfe, mein Freund, befaßen sich hauptsächlich damit, dass die höheren Berufsgeschäfte bei Ihnen den Frauen erschlossen sind und bei uns nicht. Ich kann mir nicht recht vorstellen, dass eine Frau sich nach einer sogenannten höheren Tätigkeit sehnen soll, wenn ihr die Höchste zugewiesen ist. Außergewöhnliche Menschen bilden eine kleine Minderheit und nur Wenige gibt es, die zum Besten der Allgemeinheit zu wirken im stände sind. Der Wirkungsreis jedes grossen Feld der Tätigkeit, seine Kinder zu guten und nützlichen Menschen und Staatsbürgern zu erziehen. Unterschätzen Sie den weiblichen Einfluss auf die Erziehung nicht. Sie sagen wir jüdischen Frauen haben keine Stimme im Rate unseres Volkes. Hat denn jeder einzelne die Macht, seine Stimme zu erheben? Tausende wählen immer einen Vertreter und zwar den Besten, mit ihren Ansichten am meisten Übereinstimmenden. An eine vollständige Übereinstimmung werden Sie doch kaum glauben. Und dennoch geben Sie sich zufrieden, dennoch errachten Sie es für einen Sieg, wenn der Mann Sie im Parlamente vertritt, dem Sie ihre Stimme gegeben haben, obwohl in vielen Fällen seine Ansicht nicht die Ihre ist. Ist da der Einfluss, den wir Frauen ausüben, nicht bedeutend [p. 141] grösser, indem wir unsere Anschauungen auf unsere Kinder vererben? Oder glauben Sie, dass sich unsere Sohne den Ideen, welche im Elternhause Geltung haben, verschliessen können? Ja, wenn man mit ängstlicher Peinlichkeit alle Gespräche vermeiden wollte, die über das Alltägliche

hinausgehen, hätten Sie recht. Aber unsere Männer halten uns keineswegs für geistig beschränkt, und nehmen keinen Anstand, alle Fragen des Staates, der menschlichen Gesellschaft, wie auch insbesondere diejenigen der Familie mit uns zu beraten, und unsere Ansichten, wenn solche treffend find, gelten zu lassen. Wir find so in allem vertreten durch unsere Männer, und wir sind gut vertreten. Mein Herr, die Einigkeit in der Familie ist eine der ersten Forderungen zur gedeihlichen Entwicklung eines Staates und sie bringt die Gleichstellung der Geschlechter mit sich als etwas ganz Selbstverständliches, ohne dass eine Verbriefung dieses Rechtes notwendig wäre. Es wäre jetzt noch eine Frage zu behandeln: die Bildung der Frauen in Judäa. Glauben Sie nun ja nicht, dass wir darin, im Vergleiche mit dem Auslande zurückgeblieben seien. Ich habe kein Urteil darüber, wie vor einem Jahrhundert die Bildung unserer Glaubensgenossinnen beschaffen war, aber ich weiss, dass unsere Männer in ihren Gattinnen vollenbürtige Gefährtinnen finden wollen. Unseren Töchtern wird in guten Schulen Gelegenheit geboten, ihren Geist zu bilden und ihre Kenntnisse in all' den Gegenständen zu bereichern, die für sie wissenswert sind. In der Naturgeschichte, Geographie, Geschichte, Literatur, in Sprachen, überall find sie bewandert und ich glaube, dass kein Halbwissen vorherrscht, sondern gründliches Erfassen. Die Unterhaltungen im häuslichen Kreise, der Ehrgeiz der Kinder bilden die Triebfeder, die sie anspornt, ihren Eifer anstachelt. So wären unsere Tochter vorbereitet, gleich denen Ihrer Heimat, sich mit begründeter Aussicht auf Erfolg [p. 142] in den Kampf der öffentlichen Tätigkeit zu stürzen, aber sie begnügen sich, als gleichberechtigte Gefährtinnen des Mannes zu gelten und haben keine Lust, sich in den Streit der Meinungen zu mischen“.

„Beweist dies nicht mangelnden Ehrgeiz? Ihre Mädchen werden eben nicht zur Selbstständigkeit erzogen, sie wurden sich vielleicht ängstlich fühlen, wenn sie vor einem grossen Zuhörerkreis ihre Ansichten vertreten müssten“.

„Dies will ich keineswegs bestreiten. Die Gewohnheit ist von massgebender Bedeutung. Aber wenn das Bedürfnis vorhanden wäre, würde dem von Ihnen gerügten Mangel bald abgeholfen sein. So ist es nicht der Fall, weil die Frauen Judäas Befriedigung in der ihnen angewiesenen, oder besser, in der von ihnen selbstgewählten Tätigkeit finden. Und ihr Wirkungsreis ist kein kleiner, beschränkter, und auch keineswegs der Poesie baar. Oder ist das Arbeitsfeld der Frau, die ihre Kinder zu an Geist und Körper gefunden Menschen erzieht, nicht eben so ausgedehnt, wie das des Lehrers, der einen Teil, den geringeren Teil, desselben Programmes erfüllt, oder des Feldherrn, der seiner Truppe Lehrmeister ist? Wenn ich Ihnen nun gestehe, dass ich wohl bewandert in der von Ihnen zur Sprache gebrachten Frauenfrage bin, und die bei Ihnen früher und jetzt erschienen Bücher gelesen habe, so mögen Sie daraus erkennen, dass uns Jüdinnen der Weg zu der von Ihnen gepriesenen Erkenntnis keineswegs verschlossen ist. Wir verfolgen Schritt die Vorkommnisse der Aussenwelt und hegen dennoch keine Sehnsucht, ebenso zu handeln. Ein Fehler, ein nicht zu unterschätzendes Übersehen ist es, das Sie sich zu Schulden kommen lassen. Ja, das Bedürfnis zur vollkommenen

Befreiung des Weibes von der Vorherrschaft des Mannes ist vorhanden, sobald das Familienleben, das Glück am häuslichen Herde im Verschwinden begriffen [p. 143] ist. Dieses zu verhindern aber soll man nach Möglichkeit bestrebt sein und Ihre Frauenfrage ist es, welche dem Familienglücke die Grundlage entzieht. Gibt es ein höheres Glück hienieden als einem Menschenkinde in der aufopferungsfähigen Liebe eines treuen Freundes beschieden sein kann? Gibt es einen Ersatz für die innige Hingebung der Gatten zueinander? Welcher Lohn, der unseren Taten beschieden sein kann, mag dem gleichkommen, welchen wir in der ehrfurchtsvollen Liebe unserer Kinder finden? Wo ist ein Glück, das dem gleichzustellen wäre, das Elternliebe, Elternschutz über das Haupt der teuern Kinder verbreitet? Euere modernen Bestrebungen, seit Jahrhunderten verfolgt, rauben der Welt das Licht, die Sonne, die alles verklärt. Die Schattenseiten sucht Ihr von allem hervor, und seid es selbst, die der leuchtenden Sonne den Zutritt verwehrt! Von der abstumpfenden Beschäftigung beim brodelnden Kochtöpfe sprecht Ihr und nennt es eine Erniedrigung des Weibes, das versumpfen muss bei solcher Hausarbeit. Warum lenkt ihr eure Blicke nicht auf die nach einer anderen Richtung hin sich erstreckende weibliche Tätigkeit? Ihr bezeichnet als erquickend, erhebend eine Wanderung im Frühling durch Wald und Flur, das Erwachen der Natur zu belauschen. Der Beobachtung, wie Baum und Strauch gedeihen, legt ihr eine erhebende Wirkung bei und die Mutter soll versumpfen, soll geistig tot werden, wo sie doch Schritt für Schritt die Entwicklung eines Menschenkinde, ihres eigenen Fleisch und Blutes verfolgen und überwachen darf. Die Freuden der Mutter wiegen alle Schmerzen auf und erheben das Weib über das Alltägliche. Und am Alltäglichen hängt auch der Mann. Oder find die erhabensten Beschäftigungen in Kunst und Wissenschaft nicht auch auf materieller Grundlage errichtet? Will der Maler nicht seine Bilder verkaufen, arbeitet der Gelehrte nicht für Honorar, lasst der Arzt sich nicht für seinen Besuche bezahlen?

[p. 144] Und ist es nicht die Mehrzahl aller Künstler und Gelehrten, die sich an der Jagd nach dem Gelde beteiligen? Die hohe Stufe, welche wir Frauen erringen sollen, liegt also zum grossen Teile darin, wir sollen mitverdienen, uns beteiligen an dem wilden Kampfe ums Dasein. Das heisst man dann Befreiung aus den Sklavenketten, in denen wir schmachten. Wie sieht es denn aus mit dem gepriesenen Glücke Ihrer freien Frauen und Mädchen? Bieter denselben der Dokortitel, die Geschäftshätigkeit Ersatz für das verlorene Familienglück? Und wie kann man von Knechtschaft und Hörigkeit sprechen, wo es Liebe ist, die uns umgibt, Treue die man von uns verlangt, und uns in gleichem Masse gewährt?“

Die edle Frau hatte tapfer für ihren Standpunkt gesprochen. Nun blickte sie gespannt auf Ludwig, um zu sehen, welchen Eindruck ihre Worte hervorgerufen hatten.

„Ich sehe ein,“ meinte Ludwig, „dass ich mich in einem Irrtum befunden habe, wenigstens nach der einen Richtung hin, indem ich die Stellung der jüdischen Frau unterschätzte. Die Hochhaltung der Frau im Familienkreise, das begreife ich wohl, muss eine Befriedigung erzeugen, die eine Beteiligung am Wettstreite der grossen Welt vielleicht nicht zu gewahren im stände ist. Ich sehe ein,

dass man Verschiedenes mit verschiedenem Maßstäbe messen muss. Ja, das Glück, welches Sie so verlockend zu schildern verstehen, ist schön und ich gebe zu, dass man im Besitze desselben nichts Besseres begehren mag. Aber dennoch möchte ich für mein Land Frauen nicht preisgegeben wissen und würde mit aller mir zu Gebote stehenden Macht für das Erreichte kämpfen“.

„Sie haben eben das schöne Familienglück nicht kennen gelernt“ behauptete Frau Frankfurter.

„Sie mögen nicht ganz Unrecht haben. Aber dieses Familienglück, bei Ihnen infolge Ihrer patriarchalischen [p. 145] Zustände vielleicht heimischer als bei uns, kann doch nur einer Minderheit der Bevölkerung zu teil werden“.

„Und weshalb nur einer Minderheit, wenn alle, Männer wie Frauen, ihre Schuldigkeit tun?“ fragte Frau Frankfurter, die keinen Schritt nachgeben wollte. Kaum aber hatte sie dies gesagt, als sie die Berechtigung des ihr gemachten Einwurfes erkannte. „Und wenn Sie recht haben“, fuhr sie deshalb fort, „dass nicht überall die äusseren Verhältnisse ein schönes und glückliches Familienleben begünstigen, so vermag dies noch lange nichts im meinen Anschauungen zu ändern, denn unter solchen Umständen würde das Glück auch bei Ihrer viel gepriesenen Freiheit ausbleiben. Ich entnehme den Zeitungen klagen über Arbeitsmangel in der ganzen Welt. Was hilft es den Frauen, wenn sie beim allgemeinen Wettkampfe sich zu beteiligen auch ein Recht haben, ohne jedoch einen Vorteil daraus ziehen zu können? Alle dürfen jede Berufstätigkeit erstreben, eine kleine Minderheit erreicht das Ziel. Indem man der weibliche Tätigkeit neue Wege wies, vielmehr alle öffnete, hat man der Gerechtigkeit vielleicht Rechnung getragen, aber einen nennenswerten Vorteil nicht erzielt, denn statt nur Frauen sind jetzt Frauen und Männer ohne Arbeit und das Proletarierwesen hat wahrlich in der grossen Welt nicht abgenommen“.

„Je mehr Sie auf die Materie eingehen, desto mehr muss ich zu meiner Beschämung eingestehen, dass ich zu rasch im Urteil war. Ich sehe jetzt wohl ein, dass freier Wille der Frauen in Judäa die Verhältnisse so gestaltet hat und nicht von einer gewaltsamen Unterdrückung seitens der Männer die Rede sein kann. Ich währte, man halte ihnen die Zustände im Auslande verborgen, damit sie nicht gleiche Rechte erstreben und nun muss ich wahrnehmen, dass bei vollkommener Kenntnis der gegebenen Verhältnisse, die Frauen selbst es find, welche ihrer Lage den Vorzug geben. Ich [p. 146] unterwerfe mich Ihren Ansichten, denn Sie werden gewiss für sich beste Teil erwählt haben. Das aber scheint mir klar, dass das Glück des einen nicht dasjenige des andern zu sein braucht. Wie aber – wenn ich mir noch eine Frage zu diesem Gegenstande erlauben darf – erreichen Sie das von Ihnen so sehr gerühmte Familienglück?“

Nun mischte sich zum ersten mal Wolf Frankfurter in das Gespräch.

„Diese Frage zu beantworten werden Sie vielleicht mir gestatten. Was unsere Frauen begehren und womit jede Frau zufrieden sein wird, ist Achtung, Liebe und Vertrauen. Eine Art Knechtschaft des weiblichen Teiles der Bevölkerung konnte sich deshalb so lange behaupten, weil die Kinder oft in Missachtung der Frau erzogen wurden. Und doch seid z. B. Ihr Deutschen es in erster Linie

gewesen, welche das Lob der Frauen gesungen. Ehre Euch darob! Aber Ihr solltet über Euere Fortschritte in der Neuzeit nicht des edelsten Erbes, das Euch von Eueren Vatern übermittlelt wurde, vergessen: die Frauen hoch zu halten, denn sie sind und bleiben die wahren Wohltäter der Menschheit. Diese ihre fordernde Kraft kann ihnen aber nur dann erhalten bleiben, wenn sie die Ausnahmestellung bewahren, die sie so lange eingenommen haben; keine untergeordnete, sondern eine erhabene. Vermischen sie sich aber mit den Männern, bemühen sie sich, diesen ähnlich zu werden, so hört der Gegensatz auf und der oft rauhen Art und Weise des Mannes ist nicht das versöhnende Element mehr gegenüberzustellen. Die wahre Achtung vor dem Geschlechte aber, dem unsere Mütter und Frauen angehören, muss dem Kinde anerzogen werden, indem ihm das Gebot: „Ehre Vater und Mutter“ immer er alles der sorgenden Liebe seiner Mutter zu verdanken hat, und die Dankbarkeit gegen dieses eine weibliche Wesen [p. 147] wird sich auf das ganze Geschlecht übertragen. Wenn er die Mutter ehren wird, wird er auch die Schwester und dereinst die Gattin lieben. In der Erziehung darf nie ein Unterschied zwischen Söhnen und Töchtern gemacht werden. Die Brüder müssen eintreten für ihre Schwestern und, wenn es diesen nicht vergönnt sein sollte in einem Gatten einen Lebensgefährten zu finden, so träfe Schmach die Blutsverwandten, welche die Armen einsam und verlassen ihrem Geschicke preisgäben. Das Familienleben ist es, welches die solidarische Haftbarkeit im Verwandtenkreis als ein selbstredend zu erfüllendes Gebot erscheinen lässt und wenn bei uns auch kein Gesetz befiehlt, für seine weniger vom Glücke begünstigten Angehörigen einzutreten, so würde doch derjenige, welcher sich dem entziehen wollte, vor ganz Israel als verfehmt dastehen, und jeder anständige Mann würde ihn verachten und seinen Umgang meiden. Sehen Sie, mein junger Freund, das sind die Grundlagen, auf welchen unser Gemeinwesen errichtet ist, und sie scheinen mir nicht so ganz unzweckmäßig. Deshalb nimmt die Frau in unserer Mitte, trotz der scheinbaren Nicht-Gleichberechtigung, doch eine, der Ihrer Damen wohl ebenbürtigen Stellung ein. Es gibt eben Dinge, die nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit dem Herzen geordnet werden müssen, und Anordnungen, welche auf Naturgesetzen begründet sind, entbehren nie einer wahrhaft sittlichen Unterlage. Naturgesetz ist aber die Verschiedenheit der sich gegenüberstehenden Dinge, und, wenn Menscheneitelkeit glaubt, Änderungen eintreten lassen zu müssen, in der Hoffnung, dadurch die Welt zu verbessern, so ist dies in vielen Fällen Überhebung. Nicht die Welt zu bessern, soll unsere Aufgabe sein, mein Freund uns selbst zu veredeln, den Menschen in uns zu vervollkommen, sei unser Streben. Der Menschheit aber leisten wir den grössten Dienst, wenn wir auf unsere Kinder übertragen, was wir [p. 148] an uns versuchen. Vielleicht können Sie aus all' diesen Andeutungen den Schluss ziehen, welchen Einfluss auch bei dem beschränkten Wirkungskreis der Frau eine reine und edle Königin auszuüben vermag“.

„Wohl vermag ich dies, mein werter Freund, aber dennoch wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mich gelegentlich noch weiter darüber belehren wollten. Eine persönliche Frage aber habe ich für jetzt noch auf dem Herzen. Der Hohepriester und Fräulein Dina waren so gütig, mich zu einem

Besuche aufzufordern. Könnte ich heute schon, ohne fürchten zu müssen, aufdringlich zu erscheinen, dieser Einladung Folge leisten, vielleicht unter dem Vorwände, mich erkundigen zu wollen, wie dem Fräulein das gestrige Fest bekommen sei?“

„Des Vorwandes bedarf es nicht. Man hat Sie eingeladen und wird sich freuen, Sie zu begrüßen. Wenn es Ihnen genehm ist, begleite ich Sie heute Nachmittag zu Rabbi Kohn“.

„Sie würden mich sehr verpflichten. Ich brenne vor Begierde, das Fräulein im häuslichen Kreise zu sehen“.

ZEHNTE KAPITEL.

[p. 166] Wolf Frankfurter führte seinen Gast auf einen Seitenweg und wohlthuend berührte sie der Abstand zwischen dem großstädtischen Getriebe in den Strassen und dem stimmungsvollen Frieden der Anlagen; dicht neben dem Weg, den sie wanderten, schlängelte sich ein Bächlein, golden schimmernd, wenn sich ein Sonnenstrahl durch die im vollsten Schmucke prangenden, gleichsam eine Laubbedachung bildenden Bäume stahl. Der alte Herr nahm das vorhin unterbrochene Gespräch wieder auf.

„Sie können durch die Schlüsse, welche Sie aus den bei uns gemachten Wahrnehmungen ziehen, ersehen, wie leicht sich der Mensch bestechen lässt. Als Fremder kamen Sie zu uns mit dem lobenswerten Vornehmen, Land und Leute genau kennen zu lernen und aufmerksam hörten Sie meine Ausführungen an. Die Grundlagen, nach welchen Judäa eingerichtet ist, mussten Ihnen in ihren Wirkungen zuerst auffallen und das patriarchalische Gepräge imponierte Ihnen. Über alles, was Ihnen nicht von selbst erklärlich schien, fragten Sie und ich stand Ihnen nach bestem Wissen Rede. So kam es, dass schon nach verhältnismäßig kurzem Verweilen Sie einen Überblick zu gewinnen vermochten, und wie ich Ihren zuletzt gemachten Bemerkungen zu meiner Freude entnehmen konnte, scheint Ihr Urteil ein vorzugsweise Günstiges zu sein. Ich will nicht verhehlen, [p. 167] dass ich dasselbe als zu günstig erachte. Unsere Unterhaltungen ruckten stets nur das Theoretische in den Vordergrund, der praktischen Anwendung stellen sich manche Hindernisse in den Weg und diese werden sich deutlicher zu erkennen geben, wenn Sie mit dem Volke häufiger in direkte Berührung kommen. Wollten Sie nach den bis jetzt erhaltenen Eindrücken urteilen, und darnach ein Bild von unserem Volke sich entwerfen, so dürfte dies ein Idealgemälde werden, das keine Berechtigung hat, denn Sie hätten dem Lichte keinen Schatten gegenüber zu stellen und konnten sich des Vorwurfes der Einseitigkeit nicht erwehren“.

„Sie bestreiten also die hohe Stufe, welche nach den mir gemachten Erklärungen Ihre Nation einzunehmen scheint und die gegen das Judentum erhobenen Vorwürfe sind dennoch berechtigt?“

Wolf Frankfurter lächelte.

„Diese Frage wird entschuldigt durch Ihre Jugend, mein Freund. Wären Sie reicher an

Erfahrung, so würden Sie sich sagen, dass ein Mittelweg vorhanden ist, den einzuschlagen immer die sicherste Gewähr bietet, zum Ziele zu gelangen. Und weiterhin beweist Ihre Frage, dass die alten Vorurteile nicht ausgerottet sind, dass sie fortwuchern, auch wenn ihnen die Nahrung versagt bleibt. Indem ich Ihre etwas überschwängliche Ansicht richtig zu stellen versuche, verfallen Sie in das entgegengesetzte Extrem, wobei es Ihnen nicht einfallt zu forschen, auf welche Einzelheiten sich meine Bemerkung bezieht. Kurz entschlossen, erheben Sie eine Anklage gegen das gesamte Judentum“.

„Verzeihen Sie, edler Freund, ich habe Unrecht getan, gesprochen wie ein Kurzsichtiger, dem jedes Unterscheidungsvermögen abgeht. Lassen Sie sich die Mühe nicht verdriessen, mich zu belehren. Ich werde Ihnen von ganzem Herzen dankbar sein“.

[p. 168] „Wenn ich Ihre optimistischen Anschauungen nicht gelten lassen kann, sondern sage, dass dem Guten Edlen, Erhabenen – Schlechtes und Böswilliges entgegenzustellen ist, so kann man die Schuld davon nicht der Nation, vor allem aber nicht der Religion zuschreiben, sondern sie liegt einfach in der Beschaffenheit des Menschen. Die guten wie schlechten Eigenschaften find demselben angeboren und Aufgabe der Erziehung ist es, dafür zu sorgen, dass das Unkraut im Menschenherzen nicht die edlen Keime überwuchert. Die wirksamste Unterstützung bietet dabei das religiöse Empfinden des einzelnen, welches hier mehr ausgeprägt, dort schwächer vorhanden ist. Wo die Religion gepflegt wird, wo wahre Herzensfrömmigkeit vorherrscht, kann wohl ein zeitweises Verirren eintreten, dauernde Schlechtigkeit ohne Erwachen von Reue und Gewissensbisse aber den Platz nicht behaupten. Religion ist Glaubenssache und dadurch zu einer Herzensangelegenheit geworden. Das Herz des Menschen aber ficht einen rastlosen Kampf mit dem Verstande aus, und dies erzeugt eine Art grübelnden Überlegnes, für welches der Name Spitzfindigkeit die richtigste Bezeichnung sein mag. Diese spitzfindige Logik hat sich eine zeitlang sogar in das Lager der religiösen Führer, das ist der Geistlichen aller Konfessionen, eingeschlichen, und man hat mit ihrer Hilfe Auslegungen zu Wege gebracht, welche der wahren Religion Hohn sprechen, indem man die göttlichen Gesetze mehr einem unverständen Wortlaute nach, als ihrem Sinne entsprechend interpretierte. Dadurch kam es, dass Verbotenes erlaubt wurde. Diese Gelehrsamkeit finden Sie heute weniger als früher, weil man alles Erkünftelte hasst, aber der einzelne wird sich nach wie vor von Irrtümern nicht frei halten. Und trotz des Fortschrittes, durch welchen sich die Menschheit seit Jahrhunderten auszeichnet, hat man noch kein Mittel gefunden, dem Unrecht „denken“ beizukommen, und dadurch dem Unrecht „tun“ abzuhelfen. [p. 169] Oder wäre es nicht eine Anmassung sondergleichen, wenn wir behaupten wollten, Neid, Habsucht, Geiz, Eifersucht, verletzter Ehrgeiz u. f. w. wären ausgerottet? Und müssen diese Untugenden nicht betrübende Folgen haben? Es gibt Leute, denen das Eigentum des Nächsten begehrenswerter erscheint als ihr eigen Hab und Gut, wodurch sie zum Diebstahl verleitet werden. Menschen bevölkern die Erde, die nicht zufrieden find, ihr genügendes Auskommen zu besitzen, sondern immer mehr und mehr

zusammenscharren wollen, wodurch geschäftliche Übervorteilung, kurz Unredlichkeit gezeitigt wird. Andere sehen sich von einem Nebenbuhler verdrängt, glauben im öffentlichen Ansehen zurückgesetzt zu sein und Verläumdung ist die Folge. Ich habe nicht nötig, Ihnen die Ursachen aller menschlichen Verirrungen auszumalen. Aus den Ursachen aber können Sie auf die Folgen schliessen. Es wäre nun töricht, behaupten zu wollen, wir Juden bilden eine an Vorzügen die anderen Volker weit überragende Nation. Wir find Menschen, ausgestattet mit denselben Tugenden wie jene und behaftet mit den gleichen Fehlern. Der religiöse Glaube wird in jeder Konfession die gleichen günstigen Nachwirkungen erzielen und so das Laster vermindern; aber auszurotten vermag er es nicht. Sonst wären wir nicht Menschen mehr, sondern engelgleiche Wesen, die Erde wäre zum Paradiese geworden“.

„Und Judäa würde dann tatsächlich den Namen, den man ihm beilegt, verdienen. Sie heissen es doch das gelobte Land?“

„Das gelobte Land, in dem Milch und Honig fliesst, lesen wir in der Bibel. Rechtfertigt nicht die reiche Fruchtbarkeit Palästinas die bildliche Bezeichnung, eines Milch und Honig hervorbringen Erdreichs? Die Bezeichnung aber „gelobte Land“ mochte ich als „angelobtes Land“ auslegen, ein Land also, welches uns der Ewige, unser Gott [p. 170] als Wohnsitz angewiesen hat. Nicht jene übertriebene Auslegung, als ob Judäa preisenswert wäre vor allen anderen Gegenden, ist statthaft. Dies würde nur ungerechtfertigten Neid erwecken. Um aber auf unser ursprüngliches Thema zurückzukommen, glaube ich Ihnen nunmehr auseinandergesetzt zu haben, wie eine zu einseitige Beleuchtung ein falsches Bild ergeben muss und wie wenig stichhaltig die Behauptung wäre, dass kein Unrecht innerhalb unseres Reiches begangen würde. Wir haben wie Sie unsere Gerichte und da unser Volk von tief sittlichen Gehalte ist, wird die strengste Ahndung aller Vergehen von keiner Seite beanstandet. Vor allem muss in einem Staate Recht obwalten, und die Gerechtigkeit findet darin ihren Höhepunkt, dass sie waltet ohne Ansehen der Person. Strafe aber muss sein, denn wenn auch der Allmächtige die Menschen nach ihren Taten belohnen oder bestrafen wird, und wir in der ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit die wahre Vergeltung dereinst finden werden, so erfordert es doch der Menschenschutz und ist es eine in Rücksicht auf die Erziehung des Menschengeschlechtes unabweisbare Notwendigkeit, dass Verbrechen und Vergehen schon hienieden gesühnt werden müssen. Gar bald würde andernfalls das Verbrechen all' zu sehr um sich greifen“.

Ludwig teilte, als echtes Kind der neuesten Zeit, die tiefreligiöse Empfindung des Freundes nicht, und hielt deshalb nicht sehr viel von dessen Hoffnung auf Belohnung und Bestrafung nach dem Tode. Doch hütete er sich wohl, derartigen Gedanken Worte zu verleihen, denn der innige Glaube, welcher ihm bei Frankfurter, wie bei anderen ihm sehr achtenswert erscheinenden Persönlichkeiten Judäas entgegengetreten war, verfehlte eine gewisse Wirkung nicht, und wenn Ludwig sich für seine Person auch nicht auf die Höhe reiner Glaubensfrömmigkeit emporzuschwingen vermochte, so ehrte er doch dieselbe, wo er ihr begegnete und [p. 171] pries diejenigen glücklich, welche, wie er meinte,

in der Einfalt ihres Herzens, von Frömmigkeit erfüllt waren.

Was ihm nun heute neuerdings bewundernswert an seinem Hauswirt schien, war dessen unparteiisches, durch nichts zu beeinflussendes Urteil. Er, der ganz in der jüdischen Religion aufging, nahm keinen Anstand, ebenso die weniger vorteilhaft erscheinenden Punkte hervorzuheben, wie er Anspruch darauf erhob, dass man das Gute würdige und wertschätze. Wahrlich das kann kein schlechter Glaube sein, der seine Anhänger veranlasst, in nichts die eigenen Fehler zu beschönigen. Die Forderung einer allgemeinen gerechten Beurteilung aber war doch ein nur zu billiges Begehren.

„So glauben Sie also, werter Herr“, sagte daher Ludwig zu seinem Begleiter, „dass sich die Juden in keiner Weise von den anderen Nationen unterscheiden, dass sie erfüllt sind von den gleichen Vorzügen und Fehlern?“

„Gewiss – soweit nicht die Religion oder die soziale Einrichtung unseres Staates einem oder dem anderem Übel jetzt oder schon in früheren Zeiten entgegengearbeitet haben. Vor allem bitte ich Sie, das, auch zur Zeit da unsere Vorfahren unter allen Völkern der Erde zerstreut lebten, stets blühende Familienleben ins Auge zu fassen. Die hieraus erwachsenden Vorteile haben wir, glaube ich, schon in einem früheren Gespräche erörtert, heute wollen wir uns einmal fragen, welchen verderblichen Einflüssen und schlimmen Taten dadurch vorgebeugt wird. Einsamkeit wurde schon von jeher als für den Menschen unzutraglich betrachtet, und müsste zur Entfremdung gegen die Allgemeinheit, zu einem kalten Wesen und zur Selbstsucht führen. Diesem allen beugt ein schönes Familienleben vor, und indem wir erkennen, wie viel aus Liebe zu uns geschieht, bemühen wir uns auch unseren Angehörigen zu Gefallen zu leben. Nicht mit gewöhnlicher Ehrbegierde ist es zu verwechseln, wenn wir [p. 172] uns bestreben, die Liebe und Achtung des engeren Familienkreises zu gewinnen. Unwillkürlich wird die Empfindung in dem Einzelnen rege, ein würdiges Mitglied dieses Kreises zu werden, gutem Beispiele nachzuahmen und selbst solches zu geben. Verbrecher und Sünder weichen im allgemeinen jedem Verkehre aus, die an ihnen nagenden Gewissensbisse lassen es ihnen nicht wohl sein im Vereine mit Zufriedenen. Unrecht tun macht verstockt, und die nie ruhende, sondern ohne Unterlass quälende Angst, sich zu verraten, treibt den Sünder hinaus aus der Versammlung von Menschen, zu denen den Blick emporzuheben er nicht wagt, denn man konnte ihm, wie er in seinem Schuldbewusstsein fürchtet, seine Sünden von den Augen ablesen. Im Kreise seiner Angehörigen scheut er den reinen Anblick seiner Kinder, die sich dereinst des Vaters schämen werden, und denen er keine guten Lehren auf den Lebensweg mitgeben kann, denn er selbst ist es ja, der sie entehrt. Sein Weib, das in treuer Liebe ihm ergeben ist, wird sich mit Verachtung von dem Verbrecher wenden. So ist das traute Zusammenweilen in der Familie eines der besten Mittel und Wege, die lasterhaften Triebe in Menschen nicht aufkommen zu lassen, denn das Glück, welches dadurch erzeugt wird, verhindert, mit Neid das Wohlergehen des Nächsten zu betrachten. Der glückliche Mensch ist meistens ein guter Mensch, er ist von sich und seinem Wirken befriedigt.

Und befriedigt sein, schliesst, wie schon das Wort sagt, den Frieden in sich ein. Eine der ersten Bestrebungen der Menschen sollte es ferner sein, sich selber kennen zu lernen. Die Mehrzahl glaubt, ein gerechter Beurteiler des eigenen Ichs zu sein und kennt doch nur die eigenen Vorzüge, während bei dem Nebenmenschen die weniger guten Eigenschaften viel klarer hervortreten. Dies erzeugt Hochmut, die törichtste Eigenschaft, von der ein Mensch erfüllt sein kann. Was gibt dem Einen ein Recht, sich hochmütig über den Anderen zu erheben? Ein sozialer und Standesunterschied muss sein, aber man soll in dem Knechte den Menschen nicht verkennen, und ihm eine Behandlung zu teil werden lassen, wie es seiner Menschenwürde entspricht. Dann wird von selbst auch der Niedrigstehende veredelt werden, denn nur der versinkt in den Abgrund der Selbstmissachtung, der von den anderen hineingestossen wird. Der beste Weg aber, sich und seinen wahren Wert zu erkennen, liegt im Festhalten an der Religion. Der Stolz verhindert den Menschen, sich vor seinem Nebenmenschen zu demütigen, die Eigenliebe hält ihn davon ab, sich in die wahre Beschaffenheit seines Wesens zu versenken – aufrichtiges Bekenntnis liefert er nur vor Gott. Im Gebete kann und will er nicht lügen, und während er Gott um Kraft und Standhaftigkeit bittet, wird es ihm klar, wie viel er gesündigt, wie wenig er dem Bilde entspricht, das er gerne von sich entwerfen möchte, wie die nämlichen Fehler ihn belasten, die er seinem Nächsten zum Vorwurfe macht. Selbsterkenntnis fängt an, in ihm zu dämmern und dies ist nach altbewahrter Ansicht der erste Schritt zur Besserung. Aber es ist doch nur ein Schritt und noch nicht die Besserung selbst, deshalb muss man stets von neuem trachten, sich zu erforschen. Erfüllt von der Tiefe göttlicher Allmacht wird dem Sünder das Herz schwerer und schwerer, er droht zusammen zu brechen unter der Last seiner Taten, während der Gute Friede und Erhebung findet. Nicht verbergen kann sich der Missetäter, denn er wird selbst an sich zum Verräter. Aber die Erkenntnis führt dann auf den geraden Weg zurück und hilft, die Schuld zu sühnen. So find es Familienleben und Gottesfurcht, welche manchem Übel vorbeugen, und so lange unser Volk an beidem festhielt, geriet es nicht auf Abwege. Einzelne schieden sich aus und strauchelten und fielen. Und wie es einst war, ist [p. 174] es auch heute noch. Aber die Mehrzahl blieb auf dem geraden Weg und eine kleine Minderheit nur verfehlte ihr Ziel. Die Menschen aber betonen mehr das Schlechte als das Gute und so geschieht es, dass man mehr von Sünde und Verdammnis spricht, als von Edelmut und guten Taten. Aber wie das Übel sich fortpflanzt, so überträgt sich auch die Tugend. Der tüchtige Kern, der gerade Sinn geht nicht unter, auch wenn äussere Umstände den einzelnen auf Abwege drängen. Man reiche aber dann dem Versinkenden die Hand zur Rettung, anstatt ihn unbarmherzig vollends in den Abgrund zu stossen“.

DREIZEHNTES KAPITEL.

[p. 230] „Und halten Sie es nicht für eine berechtigte Forderung, dass die literarischen Erzeugnisse in erster Linie Wahres wiedergeben sollen und ihren Zweck versehen, wenn sie uns das Leben

gleichsam geschminkt vorführen?“.

„Gewiss; Dichter und Schriftsteller sollen Welt und Menschen schildern, wie sie solche sehen. Aber sie haben nicht nötig, sie mit den Augen des Anatomen zu betrachten, der alles zergliedert, zerlegt, um den Krankheitssymptomen nachzuforschen. Muss man stets das Hässliche in der Natur [p. 231] suchen und ist es nicht ratsamer, sein Augenmerk auf das Schöne zu richten? Warum die Menschheit stets in ihrem Verfall schildern, anstatt sie in ihrer Glorie darzustellen und der Menschheit eine aufwärts steigende Richtung zu weisen? Der Pessimismus, mein Freund, ist ein schlechter Lehrmeister, wohlmeinende Anschauungen aber tragen gute Früchte. Der glückliche Schriftsteller wird anders schreiben, als der von Leid erfüllte; ihm wird es leichter möglich werden, dem Schönen gerecht zu sein. Da nun aber das Glück des einzelnen in vielen Fällen darauf basiert, dass er ein Ideal im Herzen trägt, so ist es nicht gut für den schaffenden Künstler, wenn er ein einsames, freudeleeres Leben führt. Einsam aber kann man auch sein inmitten einer grossen Gesellschaft. Dies jedoch erscheint mir als eine berechtigte Forderung an diejenigen, welche berufen sind, durch Wort und Schrift zu uns zu sprechen, dass sie nicht einseitig nur die schlimmen Seiten hervorkehren, sondern auch dem Guten, Schönen, Erhabenen sein Recht lassen. Dies wird bei uns mehr beachtet, als bei Ihnen und deshalb zeigt auch unsere Literatur jene bei Ihnen als veraltet geltende Richtung“.

„Solche Anschauungen vertragen sich aber nicht wohl mit dem heutigen Stande der Wissenschaft; denn diese ist eine Freundin der Wahrheit, und eine unbarmherzige Feindin aller dichterischen Freiheiten“.

„So wäre die Wissenschaft die Zerstörerin allen Glückes auf Erden. Dem ist aber doch nicht ganz so. Wissen schadet den Menschen nichts, nur halbes, unverdautes Wissen ist gefährlich. Der krasse Naturalismus, der sich so gerne auf die Wirklichkeit beruft, und doch, indem er das Hässliche bis in seine extremsten Grenzen verfolgt, sich ebenso sehr von der Wahrheit entfernt wie der übertriebene Idealismus, der krasse Naturalismus, sage ich, fand keinen grossen Anhang [p. 232] in den Reihen der Gelehrten. Wie das Judentum den schönen Künsten hold ist, so begünstigt es auch die Wissenschaft, der man in unserm Reiche mit grossem Eifer obliegt, ohne dadurch in ein Dilemma zu geraten. Der wesentliche Unterschied liegt darin, ob die Ansichten einem Menschen mit zufriedener oder unzufriedener Herzen entstammen. Der Zufriedene predigt Liebe, Verzeihung und Schönheit, der Unzufriedene Hass, Zwietracht, Hässlichkeit. Deshalb, wenn wir ein Recht haben, die Literatur als den Zeitspiegel einer Nation zu bezeichnen, können wir aus ihrem Inhalte auf den jeweiligen Zustand eines Volkes schliessen“.

„Da ist mir heute in Ihrer Bibliothek ein Buch aufgestossen, das vor mehreren Jahrhunderten stark gelesen worden zu sein scheint und sich mit den Verhältnissen um das Jahr Zweitausend christlicher Zeitrechnung beschäftigt“.

„Sie meinen wohl Bellamys Rückblick? Haben Sie es gelesen?“.

„Ich las es und war sprachlos über die Phantasie des Autors, welcher der Menschheit ein Paradies als Zukunft prophezeite. Schade, dass von all den Verheissungen sich nur so wenige oder eigentlich gar keine erfüllt haben“.

„Ich möchte fast zweifeln, dass man je diese utopistischen Anschauungen für etwas anderes gehalten hat als für Märchen. Ich verweise Sie auf ein zweites Werk, das mit dem von Ihnen angeführten eine gewisse Ähnlichkeit hat und von einem seinerzeit berühmten Sozialpolitiker herrührt. Ich meine Bebel: Die Frau. Sie werden in demselben verwandte Anschauungen vertreten finden, nur gelangen sie in ernsterer Form zum Ausdruck. Bebel, dessen Buch übrigens vor dem Bellamy'schen Roman erschien, versuchte eine Welt zu konstruieren, die frei wäre von den Fehlern seiner Zeit. [p. 233] Als ob es in Menschenmacht liege, zu verbessern, was Gottes Werk ist“.

„Wie geschah es aber, dass Bellamys Buch so allgemeine Aufmerksamkeit fand?“.

„Weil die Erwachsenen in vielen Fällen den Kindern gleichen und sich gerne ein Märchen erzählen lassen. Märchenhaft schön aber klingt alles, was Bellamys verheisst. Aus dem „Es war einmal“ machte er ein „Es wird einmal sein“. Was aber schildert er? Das Gesetz der Gleichheit ist durchgeführt und allen geht es wohl. Ein Paradies, oder, um mich eines weniger idealen Ausdruckes zu bedienen, ein Schlaraffenland stellt er vor die Augen eines dadurch entzückten Publikums, dem ein neuer Prophet erstanden war. Man jubelte ihm zu. Die Vernünftigen lächelten, denn sie erblickten in dieser sonderbaren Schwärmerei keine Gefahr. Anders erging es dem Werke Bebel's, das bitter angefeindet wurde, obwohl es an Wert den Bellamy'schen Roman bedeutend überragte. Die Tatsachen sind hier wenigstens nicht ohne Begründung geschildert und wenn auch in der darin entwickelten Zukunftswelt gleichfalls eine utopische Anschauung vorherrscht, so ergeht sich der Verfasser doch nicht bis in die äussersten Extreme“.

„Weshalb nennen Sie die Hoffnungen jener Autoren utopisch. Es ist wahr, das Jahr 2000 ist lange vorüber und nicht eine der Prophezeiungen hat sich erfüllt. Kann es aber einer fernen Zukunft nicht doch noch vorbehalten sein, jenen Traum Wahrheit werden zu lassen?“.

„Den Traum einer vollkommenen Gleichheit in der Welt? Nein, mein Freund, denn Gleichheit ist infolge eines Naturgesetzes auf Erden ausgeschlossen. Das Herz des Menschen und seine Empfindungen sind etwas rein individuelles und während der Eine mit weniger zufrieden ist, bleibt der Andere trotz Überhäufung mit Glücksgütern unzufrieden. Je [p. 234] nach den Wünschen des einzelnen richtet sich auch sein Streben: Dabei herrscht auf Erden nicht nur Liebe, sondern auch Hass. Die Gleichheit steht im Gegensatz zum Leben, ihre Grundforderung heisst Ruhe, in diesem Falle gleichbedeutend mit Tod. Was Bellamy so verlockend schildert, würde nur möglich sein unter der Voraussetzung vollkommener Gleichheit vom Tage der Geburt an. Ein Mensch müsste so schön, so begabt sein wie der andere. Die ganze Welt müsste sich schablonenhaft ähneln. Es müsste im Vorhinein dafür gesorgt sein, dass nicht zwei Menschenkinder das Gleiche begehrten. Ist dies nicht der Fall, so entstehen Hass, Neid, Eifersucht. Und der Neid erstreckt sich nicht nur auf die Gegenwart

und Zukunft, sondern auch auf die Vergangenheit. Kein Mensch dürfte jemals unzufrieden gewesen sein, sonst hiesse es gleich: ich habe von vergangenen Tagen noch etwas gut, jener ist im Vorteile gegen mich“.

„Und wenn dies die eigene Schuld des Betreffenden wäre, seiner mangelnden Einsicht zuzuschreiben?“.

„So würde er ein Recht haben, eine Entschädigung dafür zu verlangen, dass die Natur ihn am Verstande verkürzt hat. Nein, es ist nicht gut, wenn die Menschheit Zielen zustrebt, die unerreichbar sind. Die Vernünftigen hüten sich vor solch törichter Überhebung“.

„So tadeln Sie alle Versuche, die Welt zu verbessern?“.

„Dies nicht! Die Aufmerksamkeit sollte vor allem darauf gerichtet sein, die Menschen zu veredeln. Man lasse nie aus den Augen, was dazu beitragen kann, den Erdensohn zu bilden, sein Herz mit guten Vorsätzen zu erfüllen, Liebe zu säen. Man befleissige sich, die Lage weniger begünstigter Mitmenschen zu verbessern, ohne auf Dank zu rechnen. Der Arme ist selten geneigt, dem Wohlhabenden für eine Wohltat Dank zu zollen, denn er beansprucht diese als sein gutes Recht. Man übe deshalb [p. 235] Wohltat, nur um dem Triebe des eigenen Herzens Folge zu leisten, nicht in der Erwartung von Erkenntlichkeit. Jeder Einzelne ist berufen, an der Veredelung des Menschengeschlechtes tatkräftig mitzuarbeiten und den Anfang mache er an sich selbst. Dies ist meiner Ansicht nach die einzige erfolgversprechende Welt- oder besser Menschen Verbesserungstheorie“.

Ludwig musste wieder, wie schon so oft, den Ausführungen Wolf Frankfurters beistimmen. Er brachte dann noch das Gespräch auf die Aufzeichnungen, die er begonnen hatte und welche bestimmt waren, seine in Judäa gesammelten Eindrücke wiederzugeben. Er hatte vor, dieselben nach seiner Rückkehr in die Heimat als Buch erscheinen zu lassen.

„Auf Eines mochte ich Ihre Aufmerksamkeit noch lenken, lieber Freund“ bemerkte Wolf Frankfurter, „es genügt nicht, um die Geschichte eines Volkes kennen zu lernen, wenn man die Taten und Ereignisse ins Auge fasst, sondern in erster Linie gilt es, die Ursachen, welche solche hervorgerufen haben, zu ergründen. Ganz besondere Rücksicht aber muss man auf die Menschen nehmen. Man muss sich vorhalten, dass die Helden auch Gebilde waren aus Fleisch und Blut, abhängig von den allen Staubgeborenen innewohnenden Trieben. Dies allein setzt uns in den Stand, sie nach ihrem wahren Werte zu beurteilen, ihre Leistungen zu würdigen, ihre Fehler zu verstehen. Wir pflegen die grossen Männer vergangener Zeiten gleichsam zu Heroen zu stempeln und dadurch entrücken wir sie unserm Gesichtskreise, anstatt uns ihnen zu nähern. Jeder Mensch ist ein Kind seiner Zeit. Man lerne die Zeit verstehen, um die Menschen, welche zu derselben gelebt haben, würdigen zu können. Sonst werden wir entweder überschwänglich im Lobe oder ungerecht im Tadel, jedenfalls aber wird unser Urteil nicht objektiv. Und Gerechtigkeit soll und muss das erste Gesetz derer sein, welche [p. 236] Geschichte schreiben. Wer sich zu dieser Höhe nicht aufschwingen kann,

der hat keine Berechtigung, zu Gericht zu sitzen über die Vergangenheit; denn ihm wird das, was „war“ ein ebenso mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben, wie das was „ist“.

Dankbar nahm Ludwig diese guten Lehren an. Er arbeitete fleissig an seinem Werke und da er mit ganzem Herzen bei der Sache war, versprach es, eine gute Leistung zu werden. Es vergingen noch Wochen, bevor er an die Abreise dachte. Gerne liess er sich durch das Zureden seiner Freunde bestimmen, zu weilen, bis die Hochzeitsfeierlichkeiten des hohen Brautpaares vorüber seien.

Diese wurden mit allem Eifer vorbereitet und so verlief auch das Fest, welches Salomon und Dina die Erfüllung ihres heissesten Sehnsens brachte, in unbeschreiblichem Glanze und grösster Prachtenfaltung. In ganz Judäa wurde der Vermählungstag festlich begangen, es war eine Jubelzeit für die Kinder Israels.

Ludwig versäumte keine einzige offizielle Feierlichkeit; dem Trauzug in den Tempel, der feierlichen Begrüssung durch die Stadtvertreter, dem Festbankette, der Huldigung der Stände, den Ovationen seitens der Bürgerschaft, allem, allem wohnte er bei.

Es waren herrliche Tage, die er noch in Jerusalem verlebte, das einzige was sie trübte, war der Gedanke an das bevorstehende Scheiden.

Die Aufregung der Festtage hatte sich gelegt, und das Leben in Judäa bewegte sich wieder im gewohnten Geleise.

Es war am Tage vor seiner bestimmten Abreise, als Ludwig zu Wolf Frankfurter ins Zimmer trat, ein starkes Manuskript in Händen.

„Darf ich mir erlauben, werter Freund, Ihnen diese Arbeit vorzulegen, welche das Ergebnis meiner Studien, [p. 237] Beobachtungen und Erfahrungen in Palästina bildet? Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir die Liebe erweisen wollten, Einsicht davon zu nehmen und mich auf etwaige Fehler und Irrtümer, die sich eingeschlichen haben mögen, aufmerksam zu machen“.

Frankfurter erklärte sich gerne dazu bereit, und machte sich sogleich an die Lektüre, die ihm zur wirklichen Freude wurde, erkannte er doch daraus, dass seine Lehren und Erläuterungen von Ludwig beherzigt worden waren.

Dieser beweis in der Abfassung seines Buches über das Reich Judäa tatsächlich, dass er mit offenen Augen gesehen und gehört hatte. In der Einleitung sprach er seinen Dank aus für das mehr als liebenswürdige Entgegengekommen, welches man ihm von allen Seiten entgegenbracht hatte, dann nannte er all' die Persönlichkeiten, welchen er Aufklärung über Dinge verdankte, die zu durchdringen ihm anderenfalls wohl sehr schwer gefallen wäre. Er führte auch alle Bücher an, aus denen er seine Kenntnis der Geschichte des Judentums gezogen hatte und vermied es, sich mit fremden Federn zu schmücken.

Dies gefiel Wolf Frankfurter sehr wohl.

Auch gegen den Hauptinhalt des umfangreichen Manuskriptes hatte er nichts einzuwenden, denn Ludwig schilderte seine Beobachtungen und ward den Licht- wie Schattenseiten in gleicher Weise

gerecht. Besondere Kapitel beschäftigen sich mit der Frauenfrage, dem Steuerwesen u. f. w. Ein eigener Abschnitt war dem Hofe gewidmet, und daran schloss sich die Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten, wobei die Gestalt der Kronprinzessin mit besonderen Lichtfarben geschildert wurde.

Für Wolf Frankfurter am interessantesten aber war das Schlusskapitel des Werkes, welches Ludwigs persönliche [p. 238] Ansichten über das Reich Judäa im Verhältnisse zu den anderen Völkern behandelte.

„Wenn auch nicht geläugnet werden kann“ hiess es da, „dass die Gründung eines eigenen Reiches zum Heile und zur Wohlfahrt des jüdischen Volkes geführt hat, so kann, meiner Ansicht nach, doch nicht in Abrede gestellt werden, dass es für die Menschheit im allgemeinen nicht nur keine Notwendigkeit, sondern eher von Nachteil war.

„Dieser Nachteil ist nicht in dem Bestände eines jüdischen Reiches zu suchen, denn ein Volk, dessen Hauptaufgabe die Pflege des Friedens ist, trägt stets wesentlich zum allgemeinen Völkerglücke bei. Auch in der Entwicklung des Handels und Verkehr, wie nicht minder der Künste und Wissenschaften spielt Judäa eine bedeutende und fordernde Rolle, durchgehends Tatsachen, welche für die Existenzberechtigung des Königreichs Judäa sprechen. Seine Verbindungen mit dem Auslande gereichen diesem zum grösst möglichen Vorteil, und die Machtstellung, welche es einnimmt, verdankt es der eigenen Kraft.

„Wenn ich dennoch die Ansicht ausspreche, dass die Gründung des jüdischen Reiches für die übrigen Völker, unter denen die Juden vorher lebten, nicht zweckentsprechend war, so gipfelt diese meine Meinung darin, dass es nicht vorteilhaft gewesen sein kann, eine grosse Gruppe von Menschen, die dem erhaltenden Prinzipie huldigten, zu einer Zeit aus den verschiedenen Staaten scheiden zu sehen, da ein Zerstörungstrieb sich überall geltend machte.

„Die Völker lernten wenig von den Juden, aus eigener Schuld, in Folge ihrer eigenen Kurzsichtigkeit. Während die Juden objektiv ihre Mitmenschen betrachteten, und, mochten sie noch so sehr angefeindet werden, sich nicht durch falsches Vorurteil verleiten liessen, die guten Eigenschaften anderer Konfessionen zu übersehen, haben sie selbst den grössten [p. 239] Vorteil daraus geschöpft, indem sie sich die Vorzüge, die sie bei anderen entdeckten, anzueignen strebten. So vermochten sie auch trotz aller Unterdrückung und ihnen zugefügten Unbilden teilzunehmen an den Fortschritten in Kunst und Wissenschaft.

„Anders die Völker, die dem Judentum feindlich gegenüberstanden. Sie erkannten wohl die Vorzüge an, welche jene vor ihnen voraushatten, das schöne Familienleben in jüdischen Kreisen, die patriarchalische Tendenz fanden Beifall, aber unbegreiflicher Weise keine Nachahmung. Man war verblendet, und wollte nicht sehend werden. Man glaubte sich etwas zu vergeben, indem man von einem Volksstamm, den man nicht als gleichberechtigt betrachtete, etwas annehme, auch wenn man von der Trefflichkeit der Eigenschaften überzeugt war.

„Diese Kurzsichtigkeit strafte sich bitterlich.

„Das jüdische Volk wäre berufen gewesen, fordernden Einfluss auf seine Umgebung auszuüben, es hatte die Nationen gelehrt, dass nicht im Kampf und Streit der Menschheit Heil zu erringen sei, sondern dass höchstes Glück nur in der Pflege des Familienlebens, in Übung von Toleranz, in Gott und Menschen wohlgefälligen Lebenswandel beruhe.

„Nicht mit ostentativer Betonung trugen die so viel angefeindeten Juden diese Vorzüge zur Schau, sie hielten einfach an ihnen fest und betrachteten die Befolgung solcher Vorsätze als so selbstverständlich, dass es ihnen nicht in den Sinn kommen konnte, sich dies als Tugend anzurechnen.

„All' dies gewährte ihnen wahres Glück und gab ihnen Kraft und Ausdauer, alle Fährnisse, die ihren Weg kreuzten, zu ertragen und zu überstehen.

„In Folge diese eine Nation zierenden Eigenschaften wären die Juden berufen gewesen, eine Ergänzung im Völkerleben zu bilden, sie besaßen, was gar manchem Volke [p. 240] fehlte, sie erstrebten, was für jedermann erstrebenswert erscheinen musste.

„Ein Volk, das sich in unserer Welt der Veränderungen, wo jeder Tag neue Erscheinungen zu Lichte fördert und Hergebrachtem den Untergang bringt, ein Volk, das sich in solch harten Zeiten Jahrtausende erhalten hat, das aus herben Prüfungen während dieses langen Zeitraumes geläutert und veredelt hervorgegangen ist, muss von einem tief sittlichen Gehalte erfüllt sein.

„Die Ehrfurcht vor dem Alter, die Achtung vor religiösen Anschauung zieren den Menschen, sie wurden stets den Kindern eingeprägt, – nur diesem einen Volke gegenüber, hielt man es oft für angezeigt, sie zu verläugnen.

„Man hat sich dadurch mehr geschadet, als man den Juden Leid zufügen konnte.

„Ferne liegt es mir, beschönigend die Fehler der Juden vertuschen zu wollen, aber gerecht will ich sein. Und wenn die Gerechtigkeit nicht zu Schanden werden soll, so müssen wir bekennen, dass die Fehler, welche man den Juden zuschrieb, eben einfach auf menschlicher Unvollständigkeit beruhten.

„Worin die Juden sündigten, darin vergingen sich auch Richtjuden. Gute und schlechte Menschen findet man unter allen Völkern, in allen Konfessionen. Wehe aber denen, die ein ganzes Volk büßen lassen wollen, für ein Unrecht, begangen von einem einzelnen.

„Und dieser Sünde machte man sich dem Judentume gegenüber schuldig.

„Wie gesagt, man schädigte sich dadurch am eigenen Leib.

„Die Juden bilden ein patriarchalisches Volk. Was dies in einer Zeit innerer Unruhen und des Kampfes bedeuten musste, wird jeder einsichtsvolle Sozialpolitiker ermessen können. Und Jedermann beansprucht doch heute, [p. 241] wie schon seit Jahrhunderten, in der Staatspolitik ein selbstständiges Urteil zu besitzen.

„Die Juden sind ein konservatives Volk. Sie halten fest an Überlieferungen, aber sie

verschliessen sich dem neu auftauchenden Guten nicht. Man hat diese Eigenschaft wohl zu wenig beherzigt zu einer Zeit, wo alles nach Neuerungen strebte, wo an Stelle einer idealen Weltanschauung sich kalte Nüchternheit immer mehr Bahn brach. Würde man dies nicht ausser Acht gelassen haben, so hätte man erfahren können, welch nützlich Element für Staat und Gesellschaft die Juden zu allen Zeiten waren.

„Wohl sind mir die Einwürfe bekannt, die durch diese Äußerungen hervorgerufen werden können. Waren es nicht die Juden, wird es heissen, welche Land und Leute bedrückten durch harten, unbarmherzigen Wucher? Waren es nicht die Juden, welche grausam andere ausbeuteten, um sich selbst zu bereichern?

„Klagt man das Judentum an, so führt man alle Anschuldigungen auf materielle Schädigung zurück. Spricht dies nicht für das Judentum, dass man trotz eifrigem Suchen nichts anderes zu finden im stände war, was man ihnen hatte zum Vorwurfe machen können, als geschäftliche Übervorteilung?

„Und diese fällt in nicht zusammen, wenn wir ihr auf den Grund zu kommen suchen. Lächerlich wäre es, zu behaupten, dass nicht der eine oder andere Jude einmal zu viel Nutzen genommen haben mag, ja nicht einmal das braucht man in Abrede zu stellen, dass hartherzige Wucherer unter den Juden waren.

„Aber waren sie nur unter den Juden?

„Weisen nicht alle Religionen Anhänger auf, die ohne Scheu unberechtigten Vorteil nahmen? Man hätte gerecht sein sollen und prüfen ohne Voreingenommenheit, dann [p. 242] hätte man auch gefunden, dass Güterzertrümmerer und Leuteschinder unter den Juden nicht mehr vorhanden waren als unter den Vertretern irgend eines anderen Glaubens.

„Man hätte die redlichen Juden hören müssen, mit welcher Verachtung sie von denen sprachen, die unrechtmäßigen Gewinn suchten und man wäre geheilt worden von einem durch Unkenntnis der wahren Sachlage entstandenen Vorurteil.

„Wäre man aber zu der Einsicht gekommen, dass man den Juden Unrecht tue, hätte man die künstlich aufgerichtete Schranke, welche sie von ihren ihnen gesetzlich gleichstellten Mitbürgern trennte, niedergerissen, es wäre zum unbedingten Vorteil der menschlichen Gesellschaft ausgefallen.

„Man hätte ihnen das Glück abgelauscht, das sie auszeichnete vor Vielen, und das so leicht zu erwerben ist, denn es besteht in lobenswerten Grundsätzen als da einige find: Ehrerbietung vor den Eltern, Aufopferungsfreudigkeit für die Kinder, Liebe und Treue der Ehegatten, Nächstenliebe, unbegrenzte Wohltätigkeit.

„Nicht als ob ich damit sagen wollte, dies alles wäre nicht zu finden gewesen in den Reihen der Nichtjuden. Zu allen Zeiten, bei allen Völkern gab es Familien, wo die Anhänglichkeit den grössten, kostbarsten Schass bildete, aber so tief wie bei den Juden war der Begriff der Gegenseitigkeit wohl selten ausgeprägt. Denn hier galt dies alles als höchstes heiligstes, als göttliches Gesetz.

„Da war kein Grund zur Trennung, wo ein Ineinanderleben nur zum Vorteile der verschiedenen Nationen hatte gereichen müssen.

„Eine Feindseligkeit gegen das Judentum aus religiösen Gründen aber war ebenfalls unbegreiflich, denn nie und nimmer haben die Juden Proselyten gemacht. Nie befanden sie sich im Offensivkampfe gegen Anhänger eines anderen [p. 243] Glaubens, was sie erstrebten, war nur die Glaubensfreiheit und Tolerierung ihrer Überzeugungen.

„Die Zeiten sind längst vorüber, wo ein Mensch angefeindet wird seiner Religion halber. Dieses Buch berichtet über das Reich Judäa. Nicht mehr in innigem Zusammenleben können wir heutzutage von den Juden lernen, wir sind auf die Schriften derer angewiesen, die durch Besuche im Lande Judäa oder durch Studium der Vergangenheit es möglich machen, eine wahrheitsgetreue Schilderung zu liefern.

„Möge auch dieses Buch dazu beitragen!

„Frieden und gerechte Beurteilung zu säen, ist sein Zweck!

„Ich schilderte alles so, wie ich es gefunden habe, fügte nichts hinzu, liess nichts beiseite, aber freudigen Herzens gestehe ich, es waren schöne Tage, die ich im Reiche Judäa habe verbringen dürfen, liebe, gute Menschen habe ich kennen gelernt. Und so wird es jedem ergehen, der frei von Vorurteil, einem Volke näher zu treten versucht, das besser ist, als sein Ruf. Blindem Hasse zu steuern ist eine Unmöglichkeit, wer aber Anspruch darauf machen will, gerecht zu sein, der urteile nie ohne zu prüfen, der verurteile vor allem nie, ohne genau zu erwägen, wo die Wahrheit aufhört und die Verläumdung anfängt“.

Mit Genugtuung hatte Wolf Frankfurter zu Ende gelesen. Er suchte seinen Gast auf, der eben mit Packen beschäftigt war.

„Ich danke Ihnen,“ sagte er, „sie haben mir eine grosse Freude bereitet. Dulden war von jeher die Bestimmung meines Volkes. Mögen Ihre Anschauungen Verbreitung finden und man erkennen, wie oft und wieviel unseren Vorfahren Unrecht geschehen ist. Unserer Zeit war es vorbehalten [p. 244] eine Wandlung der Dinge zu bringen. Wir sind ein einiges, glückliches Volk. Immerhin begrüßen wir es mit Freude, wenn sich Stimmen geltend machen, die Vergangenheit in das rechte Licht zu stellen“.

Am folgenden Tage reiste Ludwig von Fürspreh nach Hause.

VIERZEHNTE KAPITEL.

SCHLUSSWORT.

[p. 245] Viele, viele Jahre blühte und gedieh noch das Reich Judäa. Immer mehr wuchs das Ansehen, welches die Bewohner Palästinas in der ganzen Welt genossen. Könige, reich an Güte und Edelsinn, standen an der Spitze des Volkes. Man freute sich der Entwicklung von Kunst und Wissenschaft, Handel und Gewerbe florierten.

Friedensjahre wechselten mit Kriegszeiten, die Menschheit blieb unverändert, neben Liebe entwickelte sich Hass, neben klarem Urteile machte sich blinder Unbedacht breit. Man war nicht immer zufrieden mit dem was man befaß, lobte die gute, alte Zeit und klagte über den Rückschritt der Welt.

Ideale tauchten auf und verschwanden wieder, grosse Männer erstanden und drückten der Zeit den Stempel ihres Genius auf. Neue Reich wurden geschaffen, alte zertrümmert.

Das Königreich Judäa hatte sich behauptet.

Dann kam eine Zeit, wo blinder Fanatismus wieder die Oberhand in der Welt gewann. Innere Unruhen liessen die Fürsten um ihre Kronen zittern, man wollte die Völker anderweitig beschäftigen, man suchte nach einem Ausweg aus dem Dilemma.

Die Welt stand am Vorabend des achten Kreuzzuges.

ENDE.

IL REGNO DI GIUDA NELL'ANNO 6000 (2240 DELL'ERA CRISTIANA)

TRADUZIONE

PRIMO CAPITOLO.

[p. 1] Un gran fermento domina Gerusalemme, capitale della Palestina. Una folla vestita a festa si è radunata davanti alle porte del Tempio, il cui nome è stato dato alla più grande sinagoga, in cui oggi si è svolta una solenne cerimonia, sebbene nessuna festività religiosa avesse riunito i fedeli nella casa del Signore. La gioia della vita era pronunciata su tutti i fronti, un segno di prospero benessere. Il ristretto numero di bambini ben vestiti era segno della prosperità che i figli di Israele avevano raggiunto nel corso dei secoli. Tale benessere non era frutto di avidità che avrebbe indotto i ricchi ad accumulare oro su oro. Ciò da un lato rende ricchi, dall'altro trascina verso la povertà. In Giuda dominano la generosità e la carità, virtù che gli ebrei hanno ereditato dai loro antenati, una tradizione a cui ci si attiene con devozione e che procura ricchi vantaggi ai suoi seguaci. Non fu tuttavia soltanto grazie a questo volontario aiuto degli uomini a dare a Giuda la sua ricchezza, ma ci fu anche lo sviluppo delle istituzioni sociali dello stato. Quando infatti la legge del nuovo governo dovette essere varata, non si dette ascolto alle proposte della gioventù israelita, che si appellava alle idee socialiste, provenienti dall'estero – attorno alle quali l'intero mondo [p. 2] con l'eccezione di Giuda era d'accordo –, ma piuttosto si dette credito alle argomentazioni di un uomo eccellente, il rabbino Aaron Kohn, che dichiarò che fosse poco appropriato scegliere come modello delle nazioni straniere, quando la tua storia indica la strada migliore per un felice equilibrio tra ricchi e poveri. Gli uomini dovrebbero lavorare sei giorni e riposarsi il settimo, così dovrebbero guadagnare per sei anni, ma i proventi del settimo anno dovrebbero andare ai poveri e agli oppressi. Così avevano fatto gli antenati e così dovrebbe essere lasciato nel nuovo regno. Ma non come millenni fa, quando gli ebrei avevano quale unica occupazione l'agricoltura, il lungo tempo in cui erano stati stranieri tra gli stranieri li aveva fatti diventare degli uomini d'affari. Giuda, tuttavia, doveva essere un modello nella moderna formazione statale e nessuna attività artistica o commerciale doveva essere trascurata. Ciò non era coerente con [l'idea dell']anno di riposo. Perciò il reddito del settimo anno doveva rifluire allo Stato, anche quando si trattasse di un lavoro personale. “Costruiamo secondo gli insegnamenti che ci sono pervenuti dai nostri antenati” aveva concluso il sommo rabbino. E si era concordato con lui e la sua

proposta era divenuta legge. Ma il rabbino Kohn non era ancora soddisfatto. Egli voleva portare al successo un'altra legge per l'umanità. Al tempo della nuova fondazione del regno, gli ebrei erano ancora ricolmi delle istituzioni statali dei diversi paesi da cui erano venuti e ci vollero decenni affinché si riuscissero a fondere di nuovo in un unico popolo. C'erano ebrei provenienti da Inghilterra, Francia, Spagna, Germania, Italia, [p. 3] Russia, America, e sebbene appartenessero a un'unica stirpe, erano tra loro stranieri. Gli uomini che erano stati messi ai vertici tramite voto popolare non avevano un facile compito, risvegliare il senso di unità e appianare le differenti opinioni, ma era la loro convinzione e pensiero riuscire a mettere ordine al caos.

In accordo con la storia dell'ebraismo si era designato un re tra le massime personalità e la scelta era caduta su David Montefiore, che doveva discendere in linea diretta con il re David e quando David II suo padre sali al trono. Deve apparire naturale che una prova scritta della successione non era possibile, considerando per quanto tempo gli ebrei si erano mescolati con gli altri popoli con cui erano vissuti, cosa che rendeva una prova documentaria sulla discendenza una richiesta inesaudibile. Tuttavia, dal momento che David apparteneva ad una famiglia onorevole, ed era un uomo pieno di spirito e bellezza, gli venne felicemente affidata la direzione dello stato. La sua importanza di spirito vinse gli uomini e la sua conveniente personalità riscontrò il favore delle donne, fatto non insignificante nelle questioni pubbliche e private. Quale sommo sacerdote, portatore della più alta carica spirituale, era stato nominato il rabbino Aaron Kohn. Non soltanto il suo carattere nobile e dignitoso, la sua vera devozione del cuore, lo hanno reso adatto a questo incarico, ma anche il fatto che egli abbia soddisfatto la condizione religiosa secondo cui i sommi sacerdoti devono appartenere alla stirpe dei Kohn. La nuova legislazione conferì inoltre al più alto dignitario spirituale il suo posto nel consiglio dei padri, una delle istituzioni più imminenti del governo ebraico [p. 4], paragonabile alla casa dei Lord nelle istituzioni statali estere.

Eccolo lì, il rabbino, secondo un'altra vecchia usanza, procacciarsi parte della cosiddetta Decima. La decima parte dell'intero guadagno doveva essere usata per il bene comune. Questa proposta era stata così ben accolta, in quanto anche senza obbligo la maggioranza degli ebrei si era attenuta a questa regola, da così a lungo, da quando non vivevano ancora nel loro regno. Se ciò fosse dovuto a un innato senso di carità o se la causa originaria fosse in parte derivata da un'encomiabile superstizione, rimane da verificare. Entrambe le leggi che vennero completamente ottemperate, contribuirono notevolmente alla prosperità generale degli ebrei. Anche per un altro verso la legge del cosiddetto settimo anno libero si è rivelata particolarmente utile. Ha placato l'avidità e ha insegnato agli uomini a essere dediti al denaro non solo come per il soddisfacimento dei beni materiali, ma anche per il benessere dell'anima.

Il benessere percepito dalla popolazione torrenziale di Gerusalemme che entra nel Tempio non è più vistosa, così che la stessa comune contentezza è naturale. Ma ciò era una conseguenza di altre caratteristiche che contribuivano alla felicità del popolo. Chiunque conosca la storia dell'ebraismo,

chiunque conosca cosa significhi perseguitare per millenni, e chiunque adesso che si ritrovi libero e nel possesso indiviso di un proprio regno e di tutti i diritti ad esso concessi, costui saprà spiegare la felicità generale, come del resto rende già in e per il carattere nazionale ebraico la massima felicità alle donne e ai bambini di ogni ebreo.

[p. 5] Ma torniamo alla folla che si sta sempre di più addensando e la cui metà generale è la sinagoga festosamente illuminata. Vicino a questa si trova un osservatore che muove un confronto tra ciò che era un tempo e ciò che è adesso. Gli ebrei hanno voluto forgiare un proprio popolo sotto un proprio sovrano, hanno ripreso le loro abitudini nazionali che per lungo tempo erano state dimenticate e che hanno di nuovo assunto, così che non potevano cancellare le tracce, lasciate da secoli di residenza presso altri popoli. Anche il tempo ha lasciato un segno su di loro, dal momento che gli abitanti di Giuda si comportassero in modo religiosamente immutabile verso la fede dei loro padri, non avevano resistito alle conquiste dei tempi nuovi. Tutti i veicoli immaginabili, piacere palloncino privato, vapore e Elektrizitätschaisen in qualsiasi forma hanno usato, i più preziosi capi hanno tenuto e dove l'occhio del singolo è caduto, era grazia e bellezza, che legava i suoi occhi. Non c'era da sbagliare l'idea che un processo sessuale interno deve aver esercitato un'influenza benefica sulla razza ebraica. E quello era davvero il caso. Come risultato del fatto che l'ebreo francese era associato all'ebreo tedesco, l'americano con il russo, le specie dei vari popoli si erano mischiate e provocavano una rinascita del sesso. Dopo l'entrata a Gerusalemme, gli israeliti furono stupiti dalle loro differenze. L'eleganza dei francesi, la serietà dei tedeschi, l'incoscienza dell'americano, il sangue caldo dello spagnolo e dell'italiano, la natura selvaggia dell'Ungheria suscitavano l'impressione che l'un aspetto avesse causato l'altro, l'uno di ogni altro, i cuori si sono trovati, e tutti insieme alla fine [p. 6] hanno formato una nazione, perciò non si considera con invidia i meriti del vicino, ma ci si sforza pure di dividerli. Così, dopo mezzo secolo, una stirpe era già fiorita, combinando i vantaggi delle diverse nazioni, una conseguenza della miscela di caratteri, che ogni conoscitore delle scienze naturali può facilmente comprendere.

Nello stile degli abiti degli ebrei del 61 ° secolo prevalse il gusto più grande, anche se l'abito talare e ruvido aveva nuovamente prevalso come nei tempi antichi. Uno non aveva mancato di imparare in questo senso dagli antichi greci e romani. In particolare, tuttavia, le opinioni espresse dagli artisti e dai medici nel consigliare un abito nazionale, forse da concordare, erano state di importanza cruciale. Bisognava apprezzare la bellezza del corpo e chi aveva i suoi amici alla vista di un bell'ebreo, poteva convincersi che il bel rosso sulle guance non era prodotto con mezzi artificiali, così come le splendide forme erano basate su un inganno. Uno aveva semplicemente pronunciato l'ottavo su tutto lo sviluppo sano delle mode inquietanti dell'uomo e già nel secondo anello, i frutti di questo modo razionale di pensare cominciarono ad apparire. Nessuna costrizione impediva alla fanciulla di fiorire come la rosa, poteva svolgersi in bellezza naturale.

Era così. La natura e la naturalezza furono finalmente vittoriosi dopo molte lotte e

combattimenti.

Inoltre gli uomini ebrei sono significativamente migliorati rispetto ai loro [p. 7] antenati. Ciò in virtù del fatto che ora qualsiasi lavoro era loro concesso, una gran parte si era così dedicata all'agricoltura, anziché al commercio e all'industria, come nei tempi passati. Inoltre vi erano le istituzioni educative dalla piacevole influenza, in quanto accanto all'edificazione spirituale è stato dato un grande valore alla formazione fisica. Nella scuola dell'obbligo, che ogni giovane fino all'età di 17 anni era costretto a frequentare, egli non era soltanto educato per diventare un uomo che avrebbe dovuto essere esperto in ogni scienza, ma aveva anche ricevuto una sorta di addestramento militare e era così seriamente preparato che avrebbe potuto difendere il paese in caso di pericolo, senza la necessità di assolvere a un servizio militare speciale anticipato. Ma poiché gli ebrei erano sempre stati amanti delle grandi manifestazioni, i cosiddetti battaglioni di pace avevano formato associazioni amichevoli, che allo stesso tempo consideravano uno dei loro principali doveri per coltivare l'idoneità fisica degli uomini. C'era in aggiunta un piccolo esercito regolare di volontari che aveva scelto di fare il soldato per vivere.

Era passato quasi un secolo da quando gli ebrei si erano stabiliti nella terra che un tempo era stata data ai padri dei loro padri, e quel periodo era sufficiente per portarli a pieno sviluppo. Anche presso le altre nazioni essi godevano di una reputazione legittima, sebbene non avessero affatto ricercato il plauso dei popoli stranieri. Erano felici e soddisfatti e forse lo sarebbero stati ancora di più se non [p. 8] avessero dovuto considerare il corso del tempo che rende impossibile l'isolamento di un popolo. Le incredibili e crescenti possibilità di circolazione impedirono un completo isolamento e così si era arrivati, che nel regno di Giuda si erano stabiliti anche cristiani, mussulmani e persino dei buddisti (quest'ultima religione aveva trovato negli ultimi trecento anni molti seguaci). Nessuna sorpresa! In tutto il mondo civilizzato – e non c'era più quasi nessuna parte del mondo in cui la civiltà non era arrivata – si parlava della fortuna degli ebrei e di come le istituzioni del loro impero fossero destinate a procacciarsi buoni affari. Di conseguenza molti furono indotti a trasferirsi in Palestina e non fu facile per gli stranieri sottomettersi alle leggi dell'ebraismo. Naturalmente queste leggi trovavano un'applicazione solo statale, in nessun rapporto con la religione. Gli ebrei erano lontani dal fare proseliti. Nonostante ciò, tuttavia, un pregiudizio, naturalizzato in passato, non era stato del tutto estirpato all'estero, e anche se non si usava più la parola ebreo con la vecchia malignità, c'erano ancora persone miopi che non volevano riconoscere pari diritti. Ma agli abitanti di Giuda importava poco di un odio che in egual misura altre nazioni si spartivano. Tra francesi e tedeschi la vecchia tensione era scomparsa, quanto il desiderio che la Turchia divenisse sua da parte della Russia. Molti numerosi eroi erano rimasti negli ultimi millenni a Wahlstatt e avevano sacrificato il proprio sangue inutilmente per la sacra causa della patria. Le opinioni erano cambiate in dettaglio, ma nel complesso si attenevano alle vecchie visioni.

[p. 9] C'erano ancora sostenitori della dottrina mosaica all'estero, alcuni per viverci per sempre,

altri solo momentaneamente, ma coloro che si erano definitivamente stabiliti in terra straniera, appartenevano probabilmente alla discendenza dei pochi che non avevano preso parte alla grande migrazione ebraica del 5870 (2109). Chiunque avesse messo piede una volta in Terra Promessa, poiché tale era stata di nuovo la Palestina per gli ebrei, sarebbe ritornato sempre di nuovo e i poeti ebrei esaltavano in forma perfetta il fascino della loro patria, che essi paragonano al paradiso dal quale il progenitore di tutti gli uomini era stato cacciato.

La folla di fronte al Tempio era diventata sempre più densa, poiché il flusso si manteneva senza interruzione, mentre l'ingresso nella casa del signore non poteva più essere permesso, essendo già stati riempiti gli ultimi posti dall'illustre uditorio. Uomini e donne rimasero separati secondo le istituzioni dell'antico testamento. L'edificio, la cui descrizione possiamo omettere in quanto corrisponde esattamente alla descrizione fatta nella Bibbia del Tempio eretto dal re Salomone, era certamente l'opera d'arte più straordinaria del regno di Giuda, forse del presente.

Il servizio iniziava con un magnifico e possente coro (maschile e femminile). Nelle prime file di sedili c'erano gli uomini più illustri della comunità di Gerusalemme: ministri, funzionari governativi, membri delle Camere dei Padri e del Popolo. [p. 10] In una fila separata stava il re Davide III con la sua corte. Era il terzo re del regno appena fondato e 25 anni fa succedette a suo padre, che aveva dominato l'impero ebraico per 38 anni come Salomone II. La successione era stata regolata secondo il modello dell'Antico Testamento in modo tale che il primogenito avesse sempre diritto alla corona. Una procedura simile era valida anche per il sommo sacerdozio.

Il re David indossava un talamo di raso bianco con ricami ricchi di frange. Era un bell'uomo dai lineamenti arguti, un'espressione amichevole sulle sue labbra che testimoniava il suo selvatichezza, mentre i suoi occhi irradiavano gentilezza e bontà. La testa era coperta da un semplice berretto; non esibiva alcun segno della sua dignità regale, poiché nel Tempio c'era un solo re, Jehovah, davanti al quale il sovrano non è che il più basso dei suoi servitori. A sinistra di David c'era il figlio Salomone, un giovane di forse 24 anni, l'immagine di suo padre. Anche la sua veste era di raso bianco, ma senza ricami. In posizione eretta offriva l'immagine di un giovane fiorenti la cui educazione è stata attentamente guidata. I suoi occhi vagarono intorno alla ricerca, come se avesse ancora perso qualcun altro. Ma presto rivolse tutta la sua attenzione all'adorazione che era appena iniziata e si costrinse a controllare i pensieri che gli riempivano la testa e il cuore.

Intanto la cerimonia religiosa continuava indisturbata e tra preghiera e coro si alternavano splendide canzoni e la devota congregazione si unì alla canzone generale. [p. 11] La serietà del luogo si riflette nel suo atteggiamento e nessuno strano pensiero la turba in preghiera. Quindi non si rendevano conto che un uomo in piedi vicino all'ingresso non poteva distogliere lo sguardo dal gruppo adorabile. I suoi vestiti corrispondevano al solito costume tradizionale e da ciò si capiva che era straniero. Indossava un abito nero, un cilindro e guanti di velluto, a riprova che, ogni volta che la moda era cambiata, era il vincitore dell'era cristiana del diciannovesimo secolo che era arrivato alla

fine. Lo straniero era ospite di uno dei più rispettati cittadini della Giudea, Wolf Frankfurter, che accolse volentieri il suo desiderio di portarlo al Tempio, anche se Ludwig von Fürsprech era cristiano. Ma sarebbe stato fastidioso per lo sconosciuto sistemarsi nelle prime file, dove Frankfurter avrebbe avuto diritto data la posizione che occupava nella comunità, motivo per cui preferì scegliere un posto idoneo vicino all'ingresso. L'ospitalità apparteneva dai tempi antichi alle abitudini del giudaismo e anche ad altri fedeli trovato la stessa applicazione più ampia. Ludwig Fürsprech, figlio di un amico d'affari di Francoforte, aveva ricevuto un'amichevole concessione. Era giunto per conoscere la [p. 12] vita in Palestina. Come aveva intrapreso nei viaggi passati a Parigi e Londra, così adesso aveva gradito di scegliere tra le tante altre Gerusalemme come meta. Si sentiva parlare molto per tutto il mondo del popolo di Giuda, che, tramite i suoi antenati e soprattutto aderendo alle antiche usanze e costumi, aveva acquisito una certa fama di originalità.

Ludwig avrebbe voluto porre alcune domande al suo ospite, ma non osò disturbarlo, che stava al suo fianco in preghiera. Si sentì così straniero, spaesato di fronte a ciò che non riusciva a spiegare a se stesso; ma era soprattutto il carattere solenne della cerimonia a colpirlo. Sentiva che le preghiere qui pronunciate provenivano da cuori convinti, e involontariamente il suo pensiero finì per riflettere su come la religione costituisca un sostegno per l'uomo e su come la fede attraversi l'uomo con un attivo potere. Da dove veniva, ci si era dimenticati di essere devoti, la scienza aveva riportato la vittoria sulla fede. Ma allora la religione era stata tolta al popolo, senza esser stati capaci di dagli altro e così alcuni uomini assomigliavano a degli zoppi, a cui era stato tolto il bastone, loro unico sostegno, con la preghiera, e dovevano ora servirsi delle proprie gambe. Queste, tuttavia, erano deboli e impotenti e non erano in grado di portarlo. Così privato di ogni mezzo d'aiuto per spostarsi, l'uomo aveva nostalgia del suo sostegno.

Il popolo, su cui si volle imporre l'arida scienza, che per il singolo non possedeva alcun senso, mentre allo stesso tempo si tentò di privarlo della sua religione, che costituiva la fonte della sua felicità, [il popolo, dunque] si ribellò e di nuovo scoppiò una lotta tra scienza e chiesa, dalla quale ne uscì vittoriosa quest'ultima [p. 13], per quanto riguarda le armi. Nei circoli colti, naturalmente, ci si atteneva all'insegnamento o al non-insegnamento dell'ateismo ed era vista come una dimostrazione della propria incapacità se si professava apertamente una religione, in quanto cittadini si era costretti a concordare con l'opinione esterna. Alcune generazioni precedenti le cose erano andate diversamente, perché la religione era stata bandita, ma questo periodo, che aveva portato con sé tristi avvenimenti, spaventando coloro che lo avevano voluto, era rapidamente cessato.

Ludwig, il quale non capiva le preghiere tenute in lingua ebraica e la cui attenzione non poteva di conseguenza essere prestata esclusivamente alla cerimonia religiosa, spostò nuovamente lo sguardo verso il posto in cui si trovavano le ragazze. Continuava a credere di non avere ancora mai visto un più bel raggruppamento di belle figure femminili e capiva ora i racconti di epoche precedenti, in cui si elogiava con forza il fascino delle donne del popolo ebraico. Tra tutte c'era una

ragazza che gli pareva la più bella. Mentre si trovava nella cerchia delle sue amiche, sembrava una rosa in fiore che non fosse stata ancora sferzata dal duro vento. Le forme magnificamente sviluppate giunsero al loro massimo vantaggio nella veste bianca chiara, il seno verginale si alzò e cadde in un movimento ritmico, ma la cosa più bella che avesse mai immaginato era il volto pieno di soul con i suoi occhi brillanti, la sua bocca tagliata, i piccoli auricolari. I capelli blu-neri erano semplicemente lisci sopra la testa e annodati all'indietro in un nodo.

"Che bella creatura!" Mormorò Ludwig involontariamente.

[p. 14] Wolf aveva sentito quell'esclamazione e un sorriso solleticò le labbra del vecchio, mentre alzava lo sguardo e si girava verso l'amico. " Colei ti piace così tanto è Dina, la figlia del Sommo Sacerdote. È considerata la vergine più bella di tutta Gerusalemme, e in quanto è la più bella, è anche la più nobile. Ricchi e poveri la adoravano".

"Ora capisco come mai dopo secoli che gli ebrei hanno lasciato il nostro paese, si racconta ancora del fascino delle loro mogli".

“Lo credo anch'io. Le nostre mogli e le nostre figlie non erano una spina nella loro parte, come gli uomini industriosi e ambiziosi. Gli piacevano, forse meno la loro virtù e il loro rigore morale. Ma ne parleremo un'altra volta, amico mio. Il rabbino Aaron, il padre di Dina, si sta rivolgendo alla chiesa. Guarda lì, l'uomo con le insegne riccamente ricamate. È una rarità per lui predicare se stesso, perché il suo ufficio è difficile, e vive in fedele dovere. Ma quando parla, ci sono parole d'oro che fluiscono dalla sua bocca. Geova lo protegge!".

“E sua figlia!” completò tra sé lo straniero “Una bella donna! Ma stai zitto, cuore mio, che non sarai soddisfatto da un futile desiderio. Questo fiore, cresciuto nella terra di Giuda, prospera solo in terra natia, tra la sua gente. Uno straniero, un credente diverso non ha speranza di vincere questo glorioso tesoro. Bene a me, che almeno la bella vista mi fosse concessa. Ma voglio chiedere a Wolf Frankfurter di presentarmi a lei”.

E il suo sguardo rimase su Dina, mentre la chiesa ascoltava le parole del suo Sommo Sacerdote.

SECONDO CAPITOLO.

[p. 15] Rabbi Aaron Kohn, il sommo sacerdote era appena salito sul pulpito: aveva una postura eretta con l'espressione seria e, tuttavia, così affabile nel volto, una lunga barba bianca e un aspetto dignitoso che ispirava timore e rispetto, anche se il suo lavoro fosse sconosciuto in Giuda. Poteva essere all'inizio della settantina. Dopo un lungo matrimonio senza figli, sua moglie gli aveva dato una figlia, e con cuore riconoscente aveva lodato Dio per questa alta grazia. Quando si rivolse alla congregazione il sabato seguente, aveva scelto la storia di Abramo come testo del suo sermone e aveva dichiarato che oggi i miracoli accadevano ancora come allora nelle età grigie dell'antichità.

Anche oggi uno stato d'animo solenne si impossessò di lui, mentre si preparava per un discorso

autorevole alla sua comunità. Giovani e vecchi, uomini e donne, pendevano dal fiato sospeso sulle labbra dell'uomo che era abituato ad ascoltare parole di saggezza. Ancora una volta l'anziano rabbino lasciò vagare lo sguardo sulla folla, poi iniziò:

[p. 16] “Devota comunità, siamo qui oggi riuniti a festa per coronare un'opera che è maturata nel corso di secoli e per trarne beneficio. Trattasi di una festa secolare, laica, ma proprio come corpo e anima dell'uomo sono diversi, ma uniti, così siamo anche noi, formiamo un tutto inseparabile, così il nostro pensiero terreno è inestricabilmente legato ai sentimenti religiosi, allo stesso modo come noi iniziamo e chiudiamo il giorno con la preghiera, così consideriamo nostro dovere, prima di onorare l'uomo, pregare Dio, perché quello che escogitano sempre i grandi uomini per la nostra salvezza e fanno per la nostra integrità, il germe di quel pensiero, la forza di realizzare tali azioni deve essere infuso loro dall'alto.

“Se dovessi paragonare tale festa di oggi con una delle nostre festività religiose, potrebbe essere solo con la Pasqua, quella festa che commemora il ricordo dall'uscita dall'Egitto, sinonimo di salvezza dalla schiavitù e liberazione dal giogo dell'avvilente servitù, e “chi racconta questa storia è degno di lode” dice la Haggadah nel libro sull'Esodo dall'Egitto.

Un cambiamento significativo è avvenuto nel corso dei millenni non solo nelle relazioni statali, ma anche nello sviluppo del compiersi di una sola umanità. Quello che per i nostri padri era considerato un dovere religioso, oggi è diventato un'esigenza della formazione. Chiunque voglia fare un reclamo, deve essere informato sulla storia del suo popolo. Nelle scuole essa è insegnata, mentre nella vita di ogni giorno la memoria di ogni svolta ci accompagna. Essa [p. 17] è un ricordo dei tempi passati, dei giorni pieni di felicità e disgrazia, amicizie e dispiaceri, contentezza nella miseria, un'elevazione che era concessa ai nostri antenati, un'umiliazione che li perseguitava.

Ma non solo è mai stato schiavo, chi languisce in catene, vi è anche una schiavitù spirituale, se l'uomo non può liberamente confessarsi con i sentimenti e in questa schiavitù parte dei nostri antenati languì, perché erano mescolati agli altri popoli della terra.

Certo, nulla poteva allontanare la comunità ebraica dalla sua fede; si contano però delle eccezioni, per ambizione e desiderio di ottenere il riconoscimento sociale, tale da aver potuto allontanare dalla retta via, allontanandosi apparentemente dall'ebraismo, per restarne legati nell'intimo dei cuori. I principi benevolenti rivolgono il loro favore agli ebrei e non lasciano nulla da fare, dando loro gradualmente un trattamento più giusto; Hanno onorato i cittadini ebrei con gli stessi onori che hanno dato alle loro altre materie, hanno chiesto il loro consiglio e li hanno valutati per il loro merito. Ma anche il più nobile dei governanti di quel tempo non poteva sradicare un pregiudizio che era troppo radicato nelle menti di quasi tutte le nazioni, piuttosto che i tentativi di combatterlo avrebbero offerto la prospettiva di un successo duraturo. L'ingiustizia di questo odio, a causa del quale i nostri antenati vennero così fortemente tormentati, fu espressa molto chiaramente dal fatto che l'avversione si estendeva meno ai singoli ebrei che a tutti gli ebrei; la razza era ciò a cui essi

davano la caccia. I crudeli non si stancano mai di escogitare nuove atrocità, di danneggiare i devoti [p. 18] sostenitori della fede ebraica, di forgiare accuse contro di essi che nessuno avrebbe mai potuto dimostrare, prive di qualsivoglia fondamento reale. In alcune regioni, tuttavia, l'ingiustizia non poteva essere espressa in modo così violento, perché gli ebrei erano sotto la protezione delle istituzioni statali, e solo principi benevoli punivano il crimine, anche se era stato commesso contro un ebreo. Ma non si poteva impedire che l'odio verso gli ebrei si attizzasse e crescesse in silenzio, che senza tregua si giungesse a preparare e ad attuare intrighi segreti contro il singolo e contro la comunità. Ebbene, fino ad allora ci si era rivolti a quei paesi in cui la libertà di religione era garantita dalla legge statale, finché apparvero uomini e seguaci che dichiararono guerra all'ebraismo tramite accuse mendaci e vili sospetti. Colui che era sensibile e ben disposto non ascoltò queste falsità, naturalmente; ma il numero degli antisemiti aumentò tra gli insoddisfatti che cercavano un oggetto contro cui sfogare il loro malcontento. Invece di cercare la causa delle loro sofferenze in se stesse, volevano attribuirle agli altri, poiché per loro non c'era alcuna differenza su chi attribuire la colpa della loro miseria, frutto della loro incapacità, così rivolsero tutto l'odio contro il più innocente, contro gli ebrei.

“Devota comunità, ti chiederai, i nostri antenati non fecero nulla per proteggersi? Perché non si sono rivolti a quei sovrani che vi dissi essere dei giusti? Sicuramente lo fecero e stettero vicino a questi come erano attaccati alla loro vita e al loro corpo. Ma essi potevano essere preservati solo contro le ostilità aperte, non contro gli intrighi segreti e le intimidazioni. Le erbacce che escono visibile dalla terra [p. 19], possono essere estirpate, ma invisibile è il seme in un nuovo terreno in cui riprodursi.

Ma non dappertutto erano indifferenti alle sofferenze della popolazione ebraica, e dall'America giunse una proposta di cambiamento. Davanti al presidente Harrison nel 1891 dell'era cristiana comparve l'uomo dal nome William Blackstone di Chicago, accompagnato dal Segretario di stato Blaine, e gli presentò un memorandum firmato da rispettabili imprenditori e i politici provenienti da tutte le parti del paese, nel cui memorandum era contenuta la richiesta, indirizzata al governo degli stati Uniti del Nord America, ad usare la sua influenza verso i governi europei al fine di indire una conferenza internazionale in cui si sarebbe dovuto decidere le misure opportune per dare nuovamente ai figli d'Israele la terra promessa. Questo memorandum era stato accompagnato da un lungo discorso del richiedente Blackstone, in cui egli aveva descritto la situazione generale degli ebrei con parole eloquenti, parlando in particolare della persecuzione a cui gli ebrei erano stati sottoposti nel grande Impero russo. Il signor Harrison aveva ascoltato attentamente il discorso dell'oratore e aveva promesso di prendere in considerazione la proposta.

Se volessimo informarci oggi sulla molla che provocò tale richiesta, giungeremo alla conclusione che non fu solo la pietà verso i perseguitati a causarla, ma anche una varietà di motivi personali. Nel complesso, tuttavia, Blackstone fu guidato da un principio umano, e lo dobbiamo

ringraziare per una proposta che, nel corso degli anni, riscosse sempre più sostenitori e, dopo secoli, alla fine poté dare i suoi frutti.

[p. 20] Manifestiamo un eloquente testimonianza della nostra gratitudine, festeggiando oggi l'inaugurazione di questa statua, eretta per commemorazione all'ingresso di Gerusalemme e decorata con le statue di Harrison, Blaine e Blakestone. Il seme sparso da questi uomini è cresciuto, anche se ha dovuto attendere molto tempo prima che i suoi frutti potessero essere raccolti.

Porterebbe troppo lontano dare a voi, devota comunità, l'immagine delle condizioni di allora, poiché gli ebrei abitavano in diversi paesi ed erano mescolati a tutti i popoli della terra. In America, dove era sorta l'idea di fondare un impero ebraico, c'era ancora la più ampia libertà religiosa e la piena parità di diritti per tutte le congregazioni. Al Congresso, ogni sessione era aperta con una preghiera: alternativamente un rappresentante della dottrina cattolica, uno di quella protestante e uno di quella ebraica ottemperarono a tale dovere. In Francia, confinante con l'impero tedesco e l'Italia, non era percepita alcuna differenza tra cristianesimo ed ebraismo, eppure esistevano numerose barriere erette per gli israeliti. Soprattutto, i nostri compagni di fede hanno sofferto molto sotto le sfide segrete delle associazioni politiche e sociali, e l'intolleranza religiosa aveva fatto progressi così grandi che il compito principale e unico era combattere l'ebraismo. [p. 21]

"Non voglio esprimermi riguardo alle passate offese che sono state attribuite agli ebrei, perché gli anni successivi hanno dimostrato l'ingiustizia di questi attacchi. Non siamo un popolo ora, unito e amante della pace, come solo uno è mai stato conosciuto? L'industria non si sta sviluppando più prosperamente tra le nostre fila? Non sono fiorenti le arti in mezzo a noi? O ci manca il consenso delle nazioni amiche, non rispettiamo le nostre aspirazioni e i nostri obiettivi da tutte le parti? E ancora. La storia dei figli di Israele non ha punito tutti coloro che muovevano accuse infamanti contro di loro? Dove sono i crimini che dobbiamo punire, dov'è il gran numero di criminali? Se esistessero, non sfuggirebbero alla punizione meritata. Le nostre prigioni sono sovraffollate? I giudici di Giuda hanno poco lavoro. Certo, l'inadeguatezza dell'uomo implica che non sia libero da errori, ma indicatemi un popolo, una nazione composta solo da brave persone. Ciò renderebbe la terra un paradiso, se gli uomini potessero perseverarsi senza errore dal giorno della nascita fino alla loro morte. Errare, devota comunità, è umano, ma il nobile è il perdonare. E i popoli della terra non possono essere liberi dagli errori, altrimenti non sarebbero esseri umani, ma esseri superiori che popolano la terra. Ma chi può provare che gli ebrei, anche nei giorni della loro caduta più profonda, peccarono di più rispetto ai seguaci di un'altra chiesa? Nessuno sarà in grado di rivendicare questo. Se un ebreo dovesse sbagliare, ciò era addebitato a tutto il popolo. Come si può [p. 22] punire un intero popolo per le mancanze di un individuo? Gli animi erano riscaldati e persone disoneste erano messi alla testa del malcontento. Stavano cercando un oggetto su cui sfogare la loro indignazione e gli innocenti furono le vittime. Nell'incapacità di comprovare, il popolo liberò la propria rabbia contro coloro che erano stati additati quale causa originaria delle sofferenze. Specialmente in Austria,

l'odio trovò un terreno favorevole.

“Devota comunità, era un periodo in cui si professava il valore umano e i diritti umani, contro la schiavitù e la servitù della gleba; la liberazione di tutti gli oppressi era la parola d'ordine, e mentre da un lato ci si schierava per il bene, i nobili e sublimi sentimenti, credendo di conquistarsi così il regno, dall'altra parte si schiavizzava, si umiliava, si soggiogava. I diritti umani più sacri furono calpestati. Ciò che avvenne di così crudele fu quanto capitò in Russia. In omaggio al tempo così favorevole agli sforzi umanitari, la servitù della gleba era stata abolita. Ma c'era qualcosa di peggiore rispetto alla servitù della gleba che gli ebrei nell'impero russo dovettero sopportare, senza casa, privi di qualsiasi diritto, perseguitati, umiliati, offesi, schiavizzati, senza un luogo dove poter fuggire. La sofferenza dei poveri destò un forte clamore e da molte parti si tentò di dare un aiuto agli ebrei. Eminentissimi personalità dall'Inghilterra si assunsero il compito di intercedere presso lo zar con dure pressioni, ma non appena le denunce degli ebrei si smorzavano, subito non si prestava più alcun ascolto, smettendo di prodigarsi per gli estenuati.

Certo, ci è voluto molto tempo affinché lo stimolo dall'America suscitasse l'interesse di più persone. [p. 23] Solo lentamente quell'idea, che sembrava esser stata dimenticata, viaggiò per ricomparire sempre di nuovo, in un'altra forma, attraverso cui aumentò il numero dei suoi sostenitori. All'inizio si sorrisse di fronte all'utopica proposta, poi la si schernì, la si criticò; i punti di vista erano contrastanti, uno elogiava il pensiero, l'altro lo biasimava. Per quanto facilmente una certa idea possa essere espressa, per quanto facilmente essa possa essere compresa, altrettante sono le difficoltà per la sua realizzazione. Ciò che è stato elogiato dai nemici degli ebrei come una benedizione potrebbe trasformarsi in una calamità economica le cui conseguenze per i paesi colpiti da esso erano imprevedibili. E nulla era più lontano dagli ebrei che essere guidati da impulsi egoistici: non volevano lasciare i paesi dove avevano sperimentato molta amicizia accanto a molte sofferenze come ingrati. Il suo ricordo, per quanto aveva potere, doveva essere buono, con benedizioni e non con maledizioni, il ricordo di lei doveva durare. Non solo i leader erano animati da questo desiderio, ma tutti i bambini di Israele avevano la stessa idea di fondo. Ci vollero decenni affinché gli sforzi di Blakestone facessero un passo avanti, e fu solo molti anni dopo la sua morte che l'idea raggiunse la sua realizzazione. Gli uomini ebrei più rispettati da tutto il mondo si riunirono in un congresso, per discutere del lavoro preparatorio necessario per la massiccia impresa. Le deliberazioni durarono per secoli, tenendosi riunioni in differenti luoghi fino a quando due proposte furono accettate dopo un'attenta considerazione. Con mezzi pacifici si volle conquistare il possesso della terra promessa e si sperava di poter effettuare un acquisto, [p. 24] tramite l'aiuto dei governi dei vari stati. Furono organizzate ampie raccolte di denaro e furono raccolti miliardi di dollari sotto forma di donazioni volontarie per il sublime scopo.

La seconda proposta si sviluppò così: i negoziati dovevano essere svolti con i differenti governi nel senso che agli ebrei era assicurato il diritto di andarsene o di restare, secondo la loro volontà,

soprattutto perché si voleva evitare di dare l'impressione che l'emigrazione ebraica fosse in realtà una fuga. Nella storia del nostro popolo è manifestata con un'indelebile gratitudine l'accondiscendenza verso i nostri antenati da parte dei governi e dei popoli, non appena la questione progredì. Non possiamo negare che da molte parti la liberazione dall'ebraismo fu accolta come una benedizione, come dimostrato dai suoi nemici, tuttavia non meno numerose furono le voci che assicuravano di separarsi dagli israeliti con dispiacere. Ora che il tempo della separazione si stava avvicinando, ebbe il sopravvento una valutazione più equa degli ebrei e non si mancò di sottolineare ciò che furono sempre dei cittadini rispettosi, che aderirono alla propria patria con anima e corpo, con i propri beni e possedimenti. Non si negò il giusto riconoscimento del loro influsso, del loro senso di carità, del loro amore verso il prossimo. Non fu facile per i nostri antenati separarsi dai paesi in cui avevano ottenuto i diritti di casa, né se ne andarono a cuor leggero, dal momento che l'emigrazione di molte famiglie benestanti non poteva essere fatta senza danni materiali per quelle imprese la cui clientela era rappresentata in gran parte [p. 25] da popolazione ebraica. D'altro canto molte solide vecchie imprese furono abbandonate, un fatto che indicò la strada, attraverso cui il risarcimento poteva essere offerto a così tanti danneggiati.

Tuttavia, non è sempre possibile per uno adattarsi immediatamente ai bisogni di un altro, e quindi è stato stabilito un periodo di un decennio che dovrebbe essere usato per preparare i molteplici sconvolgimenti nell'ambiente imprenditoriale. Da parte nostra, i nostri compagni di fede non hanno permesso che questo intervallo passasse senza agire. Una gran parte di loro si allontanò dall'attività mercantile, cercando di arricchire la propria esperienza nell'industria edile, nelle arti tecniche, nelle professioni e nell'artigianato, poiché era ovvio che nella nuova patria sarebbero emersi nuovi bisogni. Il futuro ci ha dimostrato quanto tali disposizioni furono gradite in entrambe le direzioni, sia per noi che per le altre nazioni con cui si rimase in rapporti di amicizia, consentendo a questo evento mondiale, unico nel suo genere nella storia, di svolgersi senza conseguenze negative.

“Devota comunità, non posso, come invece vorrei, seguire passo dopo passo lo sviluppo di questo grande evento storico, così come non è possibile ricordare tutti quegli uomini che hanno acquisito il merito incancellabile nella sua realizzazione. Ma soprattutto, voglio menzionare alcune circostanze per chiarire con quale autorità è stato svolto il sacro compito. Gli ebrei erano ancora stabiliti nella loro vecchia patria, quando i trattati erano già stati conclusi con tutti i governi, i quali non potendo avere ancora un'idea precisa sulla forma di governo [p. 26] prima dell'occupazione del regno di Giuda, questa forma di governo fu soltanto provvisoria e non possedeva ancora quella perfezione, raggiunta attraverso i nostri accordi. I rispettivi presidenti del congresso, a cui tutti gli ebrei avevano inviato i loro deputati, firmarono in nome della comunità. Soprattutto, c'era una difficile questione da risolvere. L'emigrazione degli ebrei provocò una significativa perdita di gettito fiscale nei vari stati, e si temeva che l'improvvisa pressione fiscale sarebbe proibitiva per i restanti cittadini. D'altra parte, non era accettabile per gli ebrei coprire questo deficit trasferendo annualmente

ai vari stati una somma che doveva essere anticipatamente determinata. Ciò li avrebbe portati in una relazione di dipendenza che non poteva corrispondere alle intenzioni di nessun governo, men che meno degli stessi ebrei, che sarebbero diventati tributari di popoli stranieri. L'internazionalità del mercato monetario indicava la seguente via d'uscita. Un grande prestito fu fatto a titolo di indennizzo per quei governi senza possibilità di indennità, regolato secondo il tasso di interesse allora, e munito di un accurato piano di estrazione a sorte rivisto. Sapete tutti che questo prestito è stato da tempo ripagato e che non ci sono più obblighi a nostro carico. La soddisfazione suscitata ovunque da una tale offerta volontaria fu grande e unanime. Essa permise che l'abnegazione degli ebrei venisse riconosciuta e apprezzata. Ma i nostri antenati andarono oltre, dichiarando il loro attaccamento alla vecchia patria. Tutto il bene provato sembrava inciso permanentemente nella loro memoria, mentre tutte le ingiustizie subite, tutti i danni inflitti [p. 27] parevano dimenticati. Oltre ai loro beni mobili, i nostri antenati possedevano una terra importante, e quindi c'era il pericolo di una catastrofe se si fosse verificata un'improvvisa vendita di molte proprietà. Tra i nostri confratelli è stato quindi proposto che, per evitare tale calamità, le cui conseguenze sarebbero state imprevedibili, la vendita dovrebbe essere regolata dalla legge. Divenne chiaro che nelle singole comunità ebraiche c'erano uomini di eccezionale genialità che erano particolarmente qualificati per gestire difficili affari di stato. Da una parte, mentre si contemplavano i pericoli derivanti dall'improvviso cambio di proprietà della terra, si trovava, d'altra parte, un mezzo per prevenire questo pericolo, in più per eliminarlo completamente. Si è deciso che queste vendite non potevano avvenire su piccola scala, senza che si verificasse alcuna dispersione delle merci. Ogni individuo doveva negoziare con i consigli di amministrazione eletti del popolo ebraico, i quali poi effettuavano l'acquisto, soprattutto tramite scambio, cioè offrendo e accettando la proprietà equivalente in Giuda come compenso. Ma la proprietà terriera acquisita all'estero, perché in quanto tale potrebbe essere chiamata da quel momento sui vari paesi, è stata nuovamente venduta alle autorità stesse, che potrebbero quindi regolare facilmente la transizione alla proprietà privata, una parte dell'acquisizione probabilmente mantenuta anche come proprietà statale che ha dato loro l'opportunità di contribuire molto all'abbellimento delle singole città, un aspetto che i nostri governi hanno sempre previsto nella parziale ricostruzione della Palestina.

Così avvenne che la grande trasformazione si verificò in tutta tranquillità [p. 28] e pacificamente. Con la desiderata benedizione sulle labbra i nostri antenati si rassegnarono a lasciare la vecchia patria, sotto la desiderata benedizione si diede loro un accompagnamento. Alcune lacrime scesero per la separazione dalle terre in cui avevano vissuto ed erano morti i genitori e i nonni, in cui avevano trascorso i giorni felici dell'infanzia. I resti terreni di cari parenti che giacevano nel grembo della fresca terra, dormivano un sonno eterno e dovevano essere lasciati indietro. Un addio che era difficile per la pia mente dei nostri antenati. Giuseppe aveva infatti decretato che semmai gli ebrei fossero ritornati nella loro patria, avrebbero dovuto portare con sé i propri cari defunti, per riporli

nella loro terra natia, un comandamento che ci è stato devotamente eseguito. I luoghi di riposo degli amati parenti che dovevano essere lasciati vennero contati: erano migliaia e migliaia di migliaia. Se ne separarono, ma rimasero per sempre i luoghi in cui riposavano i propri cari. Nel dolore di un simile addio fu concesso un conforto: si lasciò a tutela dei cari dei guardiani i quali promisero sacralmente che nulla avrebbe disturbato il sonno dell'immortale e che la loro salvezza sarebbe stata parte del loro ultimo luogo di riposo, che prescrive la nostra santa religione.

Non tutti gli aderenti alla nostra fede presero parte alla grande migrazione; spettò a ciascun individuo decidere se rimanere o partire. Coloro che rimasero all'estero, acquisirono la cittadinanza in terra straniera. Molti tra questi e tra i loro discendenti giunsero da noi nel corso del tempo. [p. 29] Non è necessario raccontare dell'arrivo degli ebrei in Palestina e dello sviluppo del nostro regno. Fu un giorno di festa per tutti noi, a cui fu permesso di testimoniare, quando si poté tenere il primo servizio solenne in questo tempio. Pieno di gratitudine, il sommo sacerdote chiese all'Eterno, il nostro Dio, di continuare a risplendere la sua misericordia sui figli d'Israele. Pieno di un beato sentimento di gratitudine, l'intera chiesa promise di aderire fedelmente alla sacra dottrina e di impegnarsi in una vita gradita a Dio. Il nostro Dio, il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, ci ha custodito fedelmente, l'Eterno ha reso visibile la sua grazia risplendere su di noi e ci ha ricondotti alla terra che aveva dato ai nostri Padri. Ci ha salvati dalle malattie e dalle malattie e da ogni pericolo per il corpo e l'anima, ci ha mandato la pioggia precoce e ha fatto splendere su di noi il sole che tutto riscalda e trasfigura, in modo da poter seminare e raccogliere. Ha benedetto le nostre mani. Ha mantenuto l'allegria in noi e ci ha portato la pace. La benevolenza del suo santo insegnamento era nostra.

Con un cuore sollevato, devota comunità, invoco oggi l'Eterno, il nostro Dio, Essere singolo ed eterno. Renditi conto che l'Eterno è il nostro Dio nei cieli e giù sulla terra. Confidiamo nella sua protezione per e per, ammirando, guardiamo al suo trono onnipotente e rendiamo grazie a lui, il re dei re, il santo, lodatelo! Credendo in Lui, ci troviamo felici, e in quella fiducia che riempie i nostri cuori di indicibile beatitudine, che ci permette di trovare rifugio in Lui, l'Onnipotente, spargo le mie mani su di te, devota comunità, [p. 30] e che ti benedica con il triplice augurio scritto da Mosè e pronunciato dai sacerdoti di Aron e dai suoi figli, come si dice: "Dio ti benedica e ti protegga! Dio lascia che il suo volto splenda su di te e sii gentile con te! Dio rivolgi il tuo volto per darti la pace! Amen!".

OTTAVO CAPITOLO.

[p. 131] "Sai dove vuole arrivare il discorso del nostro amico, cara donna? Abbiamo avuto una conversazione ieri, durante la quale ha espresso il suo stupore che l'uguaglianza di genere in Giudea non ha ancora raggiunto quel livello come nel suo paese natale. Penso che il nostro caro ospite arrivi a presupporre che le donne siano assolutamente prive di diritti".

"No, non è così! Ma mi manca quel progresso che rende la donna indipendente dall'uomo.

Anche secoli fa, quando l'uguaglianza legale non era ancora avvenuta, la donna godeva di tutti i diritti legali, ad es. era sotto la protezione della legge, così che non era affatto soggetta alla dura arbitrarietà del marito spesso tirannico. Un beneficio simile, se questo termine non è troppo fuorviante per uno status giuridico semplicemente naturale, la donna probabilmente ti sarà anche concessa. Ma questo è troppo poco, mentre in altri stati è stata effettuata una perfetta eguaglianza”.

"Queste poche parole ti hanno insegnato il punto di vista del signor von Fürspreh. Gli ho consigliato ieri di discutere di questo argomento con te piuttosto che con me, dal momento che deve considerarmi partigiano in una questione del genere”.

"Sono pronta, mio signore, a rispondere alle vostre domande. Si sostiene l'uguaglianza dei sessi e si vuole imporre all'uomo il compito di eseguirlo. Ma cosa sarebbe successo se nessuna [p. 132] donna in Giuda non si fosse lamentata del declassamento?”.

"Questo non cambierebbe nulla secondo il mio punto di vista, poiché il modesto contenimento delle donne dovrebbe quindi indurre gli uomini a dare loro la posizione che meritano. La donna è allo stesso livello dell'uomo”.

"Non voglio contraddirti – rispose la degna donna con un sorriso – ma cosa ci dici, se non chiediamo l'uguaglianza perché i nostri mariti e figli ci predispongono una situazione che sembra più che uguale a noi? Anzi, addirittura una posizione preferenziale”.

"Non è possibile! E se esistessero tali punti di vista, essi si fonderebbero su una miopia, che potrebbe anche accusare ancor di più gli uomini”.

“Oh i poveri uomini! Ma vedo che non comunicheremo molto con questi discorsi comuni. Elaboriamo un'immagine della tanto decantata libertà delle donne che so esser stata ricercata per secoli, anche se dubito che i miei compagni di fede ne abbiano mai preso parte. Voglio quindi confrontare la mia con la vostra visione, e vediamo se non ci fa perdere la sensazione di rimpianto e di pietà che provi per noi, e che, dopo tutto, ti onori”.

"Non sarà troppo difficile per me essere vittorioso in questa faccenda, mia cara moglie. Non è l'immagine che posso darti della nostra condizione una vera tentazione? La realtà batte sempre le aspettative, e le speranze che sono state rivolte all'uguaglianza di genere sono state soddisfatte solo parzialmente - questo è vero ma in nessuno [p. 133] caso, anche se devono essere fatti grandi sacrifici, la libertà d'oro è troppo costosa per essere conquistata. Non voglio dipingere dappertutto con colori brillanti, scegliendo dal ricco materiale sulla questione della donna alcuni esempi che parlerebbero in particolare per le mie affermazioni, ma voglio contentarmi nella mia descrizione con la situazione media. E poi il primo grande successo del nostro tempo culmina in questa libertà elogiata e non lodata. In ogni momento l'uomo ha considerato il suo diritto buono ed esclusivo di poter agire ed esercitare il libero arbitrio, incatenando la donna e privandola non solo della libertà d'azione, ma anche della libertà di volere. L'uomo fu donato dal Signore e l'obbedienza fu il primo dovere delle donne. Ma cosa ha dato all'uomo un diritto a questa regola arbitraria? Era forse migliore,

più nobile, più intelligente? No, era più forte, ecco tutto, e non potevi innalzarti a quell'alto livello spirituale, per limitare l'obesità puramente fisica, e si stava inesorabilmente facendo affidamento sul potere del più forte sul più debole, un'ingiustizia, rispetto alla quale, coloro che non si sono stancanti hanno continuato ad invocare la legge di natura. Avevano quindi creato una prova, quella dell'apparenza! Per natura, l'uomo è colui che concede, la donna colei che riceve. Ma aumentare e sfruttare sempre più questo fatto inalterabile, invece di lottare per un equilibrio, era ingiusto, sebbene conforme all'egoismo innato dell'umanità. Col passare del tempo, le donne divennero gradualmente consapevoli della loro situazione repressa, e dopo la liberazione [p. 134] cominciarono a desiderare di uscire dalla loro posizione umiliante. Le più coraggiose lottarono contro i loro oppressori, e col tempo trovarono anche il sostegno dal lato dove meno se lo sarebbero aspettato: alcuni uomini perspicaci si unirono a loro e si diedero il compito di liberare le donne da una situazione umiliante. E la situazione era davvero umiliante: la donna era, per così dire, un uomo che ascoltava; Tutto era permesso per lui, tutto le era proibito. La donna non era altro che lo schiavo in casa, anche se apparentemente ugualmente esteriore. Il successo dei mariti le avvolsero anche di un barlume di onore e rispetto, [così che] il loro merito non fu mai preso in considerazione; al massimo si diceva che fosse una buona donna di casa e una buona madre. Come se il compito della donna si realizzasse nel rendere piacevole la vita dell'uomo e nell'educare bene i suoi figli. Vivere non solo per gli altri, ma anche per se stessi, è un diritto dell'uomo, che è sempre stato negato alle donne. E come il marito di fronte a sua moglie, così il fratello si considerava di più di fronte a sua sorella. Nemmeno nella domanda di matrimonio le ragazze hanno permesso il favore di loro scelta. Dalle mani del padre, entrarono in possesso di un marito forzato. Hanno solo cambiato il loro dominio - senza alcuna prospettiva di essere in grado di liberarsi dalla catena di schiavitù, in cui erano stati forzatamente legati dal matrimonio, il marito potrebbe anche essere crudo, senza cuore, brutto. Quanto è diverso oggi, dopo che l'uguaglianza delle donne alla fine è arrivata ai nostri giorni da portare a termine. L'inizio doveva essere fatto ponendo la donna indipendentemente nella relazione materiale. Questo è successo. Nessuna professione commerciale, artistica o scientifica è più chiusa e soddisfatta [p. 135], coloro che hanno difeso l'uguaglianza delle donne possono guardare all'obiettivo raggiunto, perché i loro protetti hanno dimostrato il loro valore. I medici più importanti condividono le cattedre universitarie con i loro colleghi, i lavoratori più qualificati forniscono il contingente femminile e nelle arti sono diventati pienamente uguali. Sì, anche nel campo delle invenzioni si sono dimostrati uguali, e il vecchio pregiudizio della superiorità spirituale degli uomini è stato da tempo riconosciuto come ingiustificato. Nessuna donna ha più bisogno di legarsi a un uomo non amato, nessuna restrizione sciocca sulla vita della moglie le impedisce di mescolarsi con uomini senza protezione maschile e il vecchio motto: "l'uomo vale per se stesso" ha perso il suo significato, poiché le donne hanno dimostrato di avere il coraggio, la forza, la resistenza e la capacità di eguagliare l'uomo. E ora che è stata fornita la prova della legittimità delle richieste di uguaglianza per i sessi, mentre le donne

si affermano al culmine che hanno raggiunto, anche quelli che erano i più aspri avversari dell'emancipazione di tutte le donne tacciono. Sì, uno oggi considererebbe un disonore cercare di sminuire la vittoria faticosamente conquistata. La donna è diventata la compagna a tutti gli effetti dell'uomo, la sua voce in questioni politiche è pari a quella dell'uomo, può prendere posto nel Reichstag e le risposte delle singole donne suscitano la stessa soddisfazione di quanto il parlamentare più accigliato possa risvegliare. È stato dimostrato che solo i pregiudizi falsi hanno negato alle donne finché questo diritto. Nessuna inadeguatezza derivante dalla diversità [p. 136] dei sessi dovevano essere trovati. Al contrario, uomini e donne interagiscono tra di loro come se non si differenzino in alcun modo. Lascia che la legge si applichi per il bene della legge, non importa da che parte provenga. E le donne non hanno tanto interesse nello sviluppo della patria, nelle leggi da adottare o respingere? Certamente e quindi non era più che economico effettuare il voto generale. In ogni donna, un nuovo cittadino è stato così conquistato in patria, e dobbiamo molte idee sane all'iniziativa femminile. Sì, all'inizio potrebbe aver toccato stranamente – posso ben immaginare – quando una donna parlò per la prima volta in un'assemblea popolare, ma l'opportunità di questa istituzione fu rapidamente riconosciuta e questo riconoscimento andò di pari passo con l'approvazione generale. Le abitudini hanno preso forma e oggi non c'è più stranezza nella documentazione di una donna sulla natura del corpo che nel fare un discorso politico. È naturale che questo cambiamento nella posizione sociale della donna, che è venuto da una schiavitù in una relazione di libertà, abbia subito un cambiamento in molte altre cose. Eppure non ci sono svantaggi. Ci sono altrettanti matrimoni buoni come prima, il legame tra genitore e figlio è rimasto lo stesso, ma il rispetto reciproco è aumentato. Le donne hanno imparato a pensare in modo logico e sono diventate uguali compagni per l'uomo. Gli sposi si capiscono, praticano la tolleranza, anche se a volte le loro idee sono diverse nelle questioni politiche e sociali. Non sempre saranno in grado di concordare domande così difficili, e poi tutti sosterranno all'esterno la loro [p. 137] convinzione senza essere nemici. L'indipendenza raggiunta dalla seconda metà dell'umanità, la considero la più grande vittoria del nostro tempo, e proprio per questo deve preoccuparmi stranamente, che nel tuo paese, dove tutto fa impressione su di me più favorevole, deve perdere questo progresso e se dici "Mia signora, che tu e i tuoi compagni di fede non desideriate partecipare a questo risultato, mi sembra deplorabile e solo dal fatto che – perdonatemi questa apertura – le ragazze ebrehe hanno negato quell'educazione, che non sono la loro educazione. Sii parte di esso, che dovrebbe suscitare in loro il desiderio di essere uguale all'uomo".

Mentre Ludwig, con il suo zelo per la causa, era stato portato via a questa lunga discussione, ed era entrato nel fuoco per l'istituzione della sua patria, i suoi ascoltatori entusiasti restavano abbastanza calmi e con suo stupore non riusciva a percepire alcun cambiamento nella donna di casa. Involontariamente, pensò che non capisse le implicazioni delle sue rivelazioni, poiché pensava di averle offerto qualcosa di nuovo nella sua interpretazione. Fu subito chiarito di questo errore quando la signora Frankfurter si preparò a rispondergli.

"Hanno descritto le condizioni nel tuo paese, senza dirmi nulla finora di sconosciuto. Siamo ben informati sulla situazione delle donne all'estero".

"Eppure non fate nessuno sforzo per acquisire uguale trattamento?".

“Quali benefici dovrebbero esserci dati che oggi non possediamo ancora? Da parte mia, signore, cercherò ora di descrivervi la posizione che occupano le donne ebraiche e che probabilmente hanno avuto in ogni tempo [p. 138], allora forse comprenderai che sembriamo così senza pretese, solo perché ci è stato dato molto del nostro libero arbitrio. Sottolineate con perseveranza, che la donna è la serva dell'uomo presso di noi, che la sua voce si sente solo all'interno della casa, che l'uomo è l'unico sovrano e le donne residenti in casa sono obbligate alla sottomissione incondizionata. Alla forza fisica dell'uomo che attribuisce la posizione acquisita del sovrano, la forza del più forte è riuscita a soggiogare e umiliare la donna debole. Ora, se ti dicessi che la nostra debolezza è la nostra arma più forte, che la nostra debolezza ci dà una certa predominio, che dobbiamo di certo ad essa una posizione privilegiata”.

“Qui c'è una contraddizione difficilmente giustificabile”.

"Voglio provarci ugualmente. L'uomo è salito ad un alto stadio di sviluppo, la maleducazione e la crudeltà che secoli fa possono aver attaccato alla razza umana, stanno sempre più scomparendo, in ogni direzione che gli uomini hanno perfezionato e perfezionato, e non ultimo è stato il senso della giustizia, che quindi è venuto alla formazione. L'amore per la giustizia, tuttavia, fu prima di tutto la causa della protezione dei deboli e dei negligenti. Le donne erano considerate deboli, anche se potrebbero essere più numerose degli uomini nel sopportare la sofferenza. Ma la loro debolezza dava loro il proprio fascino agli occhi dell'uomo; poiché erano naturalmente deboli, dovevano essere curate e nutrite, non dovevano essere esposte alla dura lotta della vita, non dovrebbero essere abbandonate all'amara necessità. A ciò si aggiungeva un sentimento radicato nel cuore dell'uomo – l'amore – che [p. 139] induce il marito a entrare nel servizio della donna, a lavorare per lei, a guadagnare, a liberarla dalle preoccupazioni della vita, a non imporre una perdita insopportabile alla sua debolezza. La ricchezza e l'abbondanza non prevalgono dappertutto, spesso è necessario combattere la dura lotta per l'esistenza, l'uomo si è preso cura di tutto questo, si è preso cura di ogni nuvola del giorno e della notte, solo per risparmiare il dolore e l'ansia opprimente per scacciare la fronte dell'amata moglie. E questo lavoro nel caos del mondo, questa irrequieta caccia alle acquisizioni di cibo, era così allettante, così piacevole, che la donna doveva guardare invidiosamente il marito, che non le permetteva di occuparsene? Era così duro di cuore, così egoista, del sesso molto accusato degli uomini, che gravavano pesanti e pesanti fardelli sulle loro spalle forti e faceva il doppio lavoro per se stessi e l'amata moglie, solo per risparmiarli? Attribuire a noi questa miopia mi rimprovererebbe sciocamente. Con gratitudine, la donna riconobbe la tenera considerazione di suo marito e fortunatamente voleva mostrarsi. Cosa c'era di più ovvio che essa cercasse di dargli ore piacevoli nella sua casa dopo il lavoro estenuante del giorno? E così si arrivò al punto che la donna

sembrava la serva di un uomo. Qual è stata la causa? Nella forza dell'uomo? Niente affatto! Molto più nella sua debolezza. Era stato tormentato tutto il giorno, era stanco quando è tornato a casa - sua moglie era fresca e vigile. Aveva lavorato, non aveva lavorato troppo - se non fosse stata inattiva. L'uomo povero, tormentato, affaticato doveva evocare la partecipazione della donna, la sensazione doveva sorgere in lei, che si era così esausto non solo per se stesso, ma anche per lei, e [p. 140] ha volontariamente assunto quei servizi d'amore, che devono essere considerati come schiave già inammissibili, perché sono semplicemente presi volontariamente. E quando siamo malati e mentendo, i nostri uomini ci faranno le stesse buone azioni come li vediamo nei nostri giorni sani. Non troveranno un regno tirannico del capo di una famiglia in nessuna famiglia ebrea dove prevale la vera pietà, dove le persone di senso nobile sono piene. L'uguaglianza di genere è stata attuata, ma non sulla base di alcuna legislazione, ma come risultato del reciproco apprezzamento. Le tue accuse, amico mio, riguardano principalmente il fatto che i mestieri professionali superiori in te sono accessibili alle donne e non a noi. Non riesco a immaginare che una donna dovrebbe desiderare una cosiddetta attività più alta quando viene assegnata la più alta. Le persone eccezionali formano una piccola minoranza e solo pochi sono in grado di lavorare a beneficio del grande pubblico. L'impatto di ogni grande campo di attività è quello di educare i loro figli a persone e cittadini buoni e utili. Non sottovalutare l'influenza femminile sull'educazione. Dicono che noi donne ebree non abbiamo voce nel tasso del nostro popolo. Ogni singolo ha il potere di alzare la voce? Migliaia scelgono sempre un rappresentante, il migliore, con le loro opinioni più coerenti. Difficilmente crederai in completo accordo. Eppure ti accontenti di te stesso, ma lo troverai una vittoria se l'uomo ti rappresenta nel parlamento a cui hai dato il tuo voto, anche se in molti casi la sua opinione non è la tua. Non è l'influenza che noi donne esercitiamo in modo significativo [p. 141] trasmettendo le nostre opinioni ai nostri figli? O credi che i nostri figli possano separarsi dalle idee che prevalgono nella casa dei loro genitori? Sì, se volessi evitare con ansioso imbarazzo tutte le conversazioni che vanno oltre l'ordinario, avresti ragione. Ma i nostri uomini non ci considerano affatto spiritualmente limitate e non prendono alcuna discrezione per consigliare tutte le questioni dello stato, della società umana, e specialmente quelle della famiglia, e accettare le nostre opinioni, se ce ne sono. Siamo così rappresentate in tutte le cose dai nostri uomini e siamo ben rappresentate. Mio signore, l'unità nella famiglia è una delle prime richieste per lo sviluppo prospero di uno stato, e porta con sé uguaglianza di genere, naturalmente, senza la necessità di una garanzia per iscritto di quel diritto. C'è un'altra questione a cui rispondere ora: l'educazione delle donne in Giuda. Non credi che siamo in ritardo rispetto ai paesi stranieri? Non ho alcun giudizio su come fosse un secolo fa la formazione dei nostri compagni di fede, ma so che i nostri mariti vogliono trovare compagni a tempo pieno nei loro coniugi. Alle nostre figlie viene data l'opportunità nelle buone scuole di formare le loro menti e di arricchire le loro conoscenze in tutti gli oggetti che vale la pena conoscere per loro. Nella storia naturale, nella geografia, nella storia, nella letteratura, nelle lingue, ovunque siano ben informati e

credo che non prevalga la mezza conoscenza, ma una comprensione approfondita. Le conversazioni nel cerchio domestico, l'ambizione dei bambini formano la forza trainante che li ispira, incita il loro entusiasmo. Quindi nostra figlia sarebbe pronta, come quella della tua terra, con una prospettiva ragionevole di successo [p. 142] per immergersi nella lotta delle attività pubbliche, ma si accontentano di essere considerati come partner uguali dell'uomo e non hanno voglia di mescolarsi nella disputa di opinioni.

"Questo non prova mancanza di ambizione? Le vostre ragazze non sono educate all'indipendenza e potrebbero sentirsi in ansia, se dovessero difendere le loro opinioni a un vasto pubblico".

"Non voglio contestarlo. L'abitudine è di fondamentale importanza. Ma se vi fosse la necessità, il problema da voi criticato sarebbe stato presto risolto. Questo non è il caso, perché le donne trovano la soddisfazione in Giuda nell'attività che sono incaricate di fare, o meglio, nell'attività che scelgono. E il suo effetto non è irrilevante, limitato, e per niente poetico. O è il campo di lavoro della donna che educa i suoi figli a trovare nella mente e nel corpo non così ampia come quella dell'insegnante, che adempie una parte, la parte minore, dello stesso programma, o il generale che è un insegnante delle sue truppe? Ora, se ti confesso che sono ben versato nella questione delle donne che hai cresciuto e che hai letto libri che sono apparsi prima di te e ora, potresti scoprire che le donne ebraiche non sono affatto la via alla conoscenza che elevi è chiuso. Seguiamo gli eventi del mondo esterno passo dopo passo e tuttavia non desideriamo agire allo stesso modo. Un errore, da non sottovalutare, è che ti indebiterai. Sì, la necessità della completa liberazione della donna dalla supremazia dell'uomo è presente non appena la vita familiare, la felicità del gregge domestico, comincia a scomparire [p. 143]. Ma si dovrebbe cercare il più possibile di evitare ciò ed è la tua questione femminile a rimuovere le fondamenta della felicità familiare. Esiste qui una felicità più elevata di quanta ne possa essere un figlio umano nell'amore sacrificale di un amico fedele? C'è un sostituto per l'intima devozione degli sposi l'uno all'altra? Quale premio, che può essere concesso alle nostre azioni, è simile a quello che troviamo nell'amore reverenziale dei nostri figli? Dove è la felicità che potrebbe essere equiparata alla diffusione dell'amore dei genitori, la protezione dei genitori sulla testa dei cari bambini? Le tue moderne aspirazioni, perseguite per secoli, rubano il mondo della luce, il sole che trasfigura tutto. Cerchi il lato oscuro di tutto, e sei tu stesso a negare l'accesso al sole splendente! Parli dell'impiego stupefacente con le pentole che ribollono e la definisci un'umiliazione della donna, che deve essere noiosa con queste faccende domestiche. Perché non dirigi lo sguardo sull'attività femminile che va in un'altra direzione? I piaceri della madre superano tutto il dolore e sollevano la donna al di sopra dell'ordinario. E l'uomo dipende anche dal quotidiano. O le occupazioni più sublimi dell'arte e della scienza non sono basate su una base materiale? Se il pittore non vuole vendere le sue foto, lo studioso non lavora a pagamento, il medico non paga per la sua visita?

[p. 144] E non è forse la maggioranza degli artisti e degli studiosi coinvolti nella caccia al denaro? L'alto grado che noi donne dovremmo raggiungere è, quindi, in larga misura contenuto in

esso, dobbiamo contribuire, partecipare alla lotta selvaggia per l'esistenza. Questa è chiamata liberazione dalle catene di schiave in cui languiamo. E quale sarebbe la fortuna benedetta delle tue donne e ragazze libere? Avere lo stesso titolo di dottore, sostituire l'attività economica con la felicità della famiglia perduta? E come si può parlare di schiavitù, di fronte all'amore che ci circonda, alla fedeltà che ci viene richiesta e garantita in egual misura?"

La nobile donna aveva parlato coraggiosamente per il suo punto di vista. Ora guardò attentamente Ludwig, per vedere quale impressione avesse suscitato le sue parole.

"Vedo – disse Ludwig – che mi sbagliavo, almeno in una direzione, sottovalutando la posizione della donna ebrea. Il sostegno della donna nella cerchia familiare, mi rendo conto che, deve creare una soddisfazione che potrebbe non essere una partecipazione alla competizione del grande mondo dello stato. Mi rendo conto che devi misurare cose diverse con standard diversi. Sì, la felicità che sei così attraente da descrivere è bella, e ammetto che non puoi desiderare di meglio nel possederlo. Tuttavia non vorrei far trapelare ciò alle donne del mio paese e combatterei con tutto il mio potere disponibile per ciò che è stato realizzato".

"Semplicemente non hai conosciuto la bella felicità della famiglia", ha affermato la signora Frankfurter.

DECIMO CAPITOLO.

[p. 166] Wolf Frankfurter condusse il suo ospite su una strada secondaria e la toccò piacevolmente la distanza tra gli ingranaggi metropolitani nelle strade e la pace atmosferica delle strutture; Vicino al sentiero che stavano percorrendo, un ruscello serpeggiava, scintillante d'oro, quando un raggio di sole sfiorava gli alberi, che, per così dire, formavano uno squarcio delle foglie nel loro ornamento più completo. Il vecchio riprese la conversazione interrotta in precedenza.

“Puoi dedurre dalle conclusioni che trai dalle osservazioni fatte presso di noi, quanto l'uomo si lasci corrompere facilmente. In qualità di straniero sei giunto da noi con l'encomiabile intenzione di conoscere la terra e le persone e di ascoltare attento le mie considerazioni. Le fondamento sulle quali si erge Giuda, nei loro effetti devono aver attirato la tua attenzione come prima cosa e in particolare ti ha interessato il carattere patriarcale [del regno]. Riguardo a tutto quello che non ti è sembrato auto-esplicativo, hai chiesto e ho cercato al meglio di risponderti. Quindi, dopo un periodo relativamente breve in cui sei stato in grado di farti una visione d'insieme, mi ha fatto piacere raccogliere dalle tue osservazioni più recenti il tuo giudizio che sembra essere favorevole. Non voglio nasconderti, [p. 167] che lo considero troppo favorevole. Le nostre conversazioni hanno sempre messo in primo piano solo gli aspetti teorici, nella loro applicazione pratica esistono [tuttavia] diversi ostacoli lungo questa strada e questi diventano più evidenti, quando si entra più spesso in contatto diretto con le persone. Se volessi giudicare dalle impressioni che hai ricevuto finora e quindi abbozzare

un'immagine della nostra gente, allora quest'immagine potrebbe diventare una raffigurazione ideale, senza alcuna giustificazione, perché non avresti ombra da opporre alla luce e non potresti affrontare l'accusa di unilateralità".

"Quindi stai negando l'alto grado che, secondo le dichiarazioni fatte a me, la tua nazione sembra prendere, e le accuse contro l'ebraismo sono comunque giustificate?"

Wolf Frankfurter sorride.

"Questa domanda è scusata dalla tua giovinezza, amico mio. Se tu fossi più ricco di esperienza, diresti che esiste una via di mezzo che offre sempre la garanzia più sicura di raggiungere l'obiettivo. E inoltre, la tua domanda dimostra che i vecchi pregiudizi non vengono sradicati, che continuano a crescere, anche se il nutrimento viene loro negato. Cercando di ottenere una visione alquanto rigogliosa, cadi nell'estremo opposto, dal momento che non vuoi ricercare i dettagli a cui le mie considerazioni si riferiscono. In breve, fai un atto di accusa contro tutto l'ebraismo".

"Perdonami, caro amico, ho sbagliato, ho parlato come una persona miope che ha perso ogni discernimento. Non lasciare che lo sforzo mi impedisca di apprendere. Te ne sarò grato con tutto il cuore".

[p. 168] "Se non posso permettere che le tue opinioni ottimistiche siano valide, ma dire che il bene, il nobile, il sublime - il male e il malvagio - devono essere contrastati, non si può attribuire la colpa di questo alla nazione, e soprattutto non alla religione, ma si trova semplicemente nella natura dell'uomo. Le buone e le cattive qualità sono conformi a essa e il compito dell'educazione è quello di assicurare che le erbacce nel cuore umano non invadano i germi nobili. Il sostegno più efficace è fornito dal sentimento religioso dell'individuo, che è più pronunciato qui, e più debole lì. Ovunque sia coltivata la religione, ovunque prevalga la vera pietà del cuore, ci può essere solo un temporaneo smarrimento, una malvagità duratura senza il risveglio dal rimorso e del pentimento non reclama qui il posto. La religione è una questione di fede e attraverso essa è diventata una questione di cuore. Il cuore dell'uomo, tuttavia, combatte una lotta irrequieta con la ragione, e questo produce una sorta di pensierosa riflessione, per la quale il nome di sofismo potrebbe essere il termine più corretto. Questa sottile logica ha per qualche tempo insinuato nel campo dei leader religiosi, cioè tra i chierici di tutte le confessioni, e con il loro aiuto si sono sviluppate interpretazioni che disdegnano la vera religione, interpretando le leggi divine più secondo un'incompresa enunciazione che secondo il loro significato. Di conseguenza, il proibito è stato permesso. Oggi troverai questo apprendimento meno che in passato, perché si detesta tutto ciò che è artificiale, ma l'individuo non sarà comunque libero da errori. E nonostante i progressi che hanno caratterizzato l'umanità da secoli, non è stato ancora trovato alcun mezzo per affrontare l'ingiustizia del "pensare" e quindi rimediare all'ingiustizia del "fare". [p. 169] Non sarebbe un'arroganza senza precedenti se volessimo affermare che l'invidia, l'avidità, l'avarizia, la gelosia, l'ambizione siano stati sradicati? E questi vizi non hanno conseguenze fastidiose? Vi sono persone che trovano la proprietà del loro prossimo più desiderabile della loro, ciò

li porta al furto. Gli uomini popolano la terra e non si accontentano di possedere i mezzi di sostentamento sufficienti a loro, ma vogliono prendere sempre di più, spingendosi sempre più oltre negli affari, e giungendo in breve alla disonestà. Altri si vedono estromessi da un rivale, credono di essere rinviati pubblicamente e la calunnia ne è la conseguenza. Non ho bisogno di immaginare le cause di tutte le aberrazioni umane. Ma per le cause puoi concludere le conseguenze. Sarebbe sciocco fingere che noi ebrei siamo una nazione di gran lunga superiore agli altri popoli. Troviamo persone dotate delle stesse virtù di quelle e afflitte dagli stessi errori. La fede religiosa conseguirà gli stessi effetti positivi di ogni denominazione e quindi diminuirà il vizio; ma non può sradicarlo. Altrimenti non saremmo più esseri umani ma angeli e la terra sarebbe diventata un paradiso”.

"E Giuda allora meriterebbe comunque il nome che gli è stato dato. Non la chiami Terra Promessa?"

"La terra promessa, dove scorre latte e miele, leggiamo nella Bibbia. La ricca fertilità della Palestina non giustifica forse l'attribuzione pittorica di una terra ricca di latte e del miele? Posso tuttavia interpretare la denominazione "terra promessa" come "una terra garantita", una terra dunque che l'Eterno, il nostro Dio [p. 170] ci ha assegnato come residenti. Non è ammissibile questa interpretazione esagerata, come se Giuda fosse degna di lode tra tutte le altre regioni. Ciò susciterebbe solo un'invidia ingiustificata. Ma per tornare al nostro argomento originale, credo ora di avervi spiegato come un ragionamento troppo unilaterale possa dare un'immagine sbagliata e quanto poco valida sarebbe l'affermazione che nessuna ingiustizia sarebbe stata commessa nel nostro regno. Abbiamo i nostri tribunali come te, e dal momento che la nostra gente è di natura profondamente morale, la punizione più severa di tutte le offese non è contestata da nessuna parte. Soprattutto, la giustizia deve prevalere in uno stato, e la giustizia raggiunge il suo apice in quanto governa senza riguardo per la persona. Ma la punizione deve esserci, perché è richiesta la protezione delle persone, sebbene l'Onnipotente ricompenserà o punirà gli uomini secondo le loro azioni, e nella giustizia divina compensativa un giorno troveremo la vera retribuzione, ed essa è una questione che riguarda l'educazione della stirpe umana. La stirpe umana ha una necessità imprescindibile che i crimini e le trasgressioni debbano già essere espiati qui. Altrimenti il crimine dilagherebbe presto ovunque".

Ludwig, da vero figlio dell'età moderna, non condivideva il sentimento profondamente religioso del suo amico, e quindi non credeva molto alla sua speranza di ricompensa e punizione dopo la morte. Ma si difese bene per dare parole a tali pensieri, perché l'intima fede che lo aveva opposto a Frankfurter, così come alle altre persone di Giuda, le quali gli sembravano molto rispettabili, non mancò di avere alcun effetto, e se Ludwig non avesse difeso la sua persona né poteva onorare la stessa cosa quando l'aveva incontrata e [p. 171] lodò coloro che, come egli pensava, erano pieni di pietà nella semplicità dei loro cuori.

Ciò che sembrava di recente ammirevole per il suo padrone di casa era il suo giudizio imparziale, che non poteva essere influenzato da nulla. Lui, che era cresciuto interamente nella

religione ebraica, non esitò a mettere in luce anche i punti meno favorevoli, affermando di apprezzare e aver in somma considerazione il bene. In verità, non può essere malafede quella che fa sì che i suoi seguaci non ignorino i loro errori in qualsiasi cosa. La richiesta di una valutazione generale, tuttavia, era solo un desiderio troppo basso.

"Quindi credi, caro signore," disse Ludwig al suo compagno, "che gli ebrei non differiscono in alcun modo dalle altre nazioni, che sono pieni degli stessi meriti e degli stessi errori?".

"Certamente - a meno che la religione o l'istituzione sociale del nostro stato non abbia lavorato contro l'uno o l'altro male ora o in passato. Soprattutto, anche nel momento in cui i nostri antenati vivevano sparsi tra tutti i popoli della terra, vi chiedo sempre di considerare la fiorente vita familiare. Credo che i benefici di ciò siano già stati discussi in una discussione precedente: oggi chiediamoci quali sono le conseguenze delle cattive influenze e delle cattive azioni. La solitudine è sempre stata considerata sfavorevole all'uomo e dovrebbe condurre all'alienazione dal pubblico, alla freddezza e all'egoismo. Tutto questo impedisce una bella vita di famiglia, e realizzando quanto amore ci viene offerto, cerchiamo anche di compiacere i nostri parenti per ricambiare. Non è da confondersi con il desiderio di onore quotidiano, quando [p. 172] ci sforziamo di conquistare l'amore e il rispetto della più stretta cerchia familiare. Involontariamente, il sentimento nell'individuo lo incentiva a diventare un degno membro di questo circolo e a imitare buoni esempi. I criminali e i peccatori in generale deviano da qualsiasi traffico, il rimorso della loro coscienza non li rende felici in associazione con quelli contenti. Fare l'ingiustizia rende ostinato, e il timore di tradire che mai si riposa, ma costantemente tormentoso spinge il peccatore fuori dal raduno di persone, a cui non osa alzare gli occhi, perché si potrebbe temerlo come temeva nella sua coscienza colpevole leggere i suoi peccati dai suoi occhi. Nella cerchia dei suoi parenti, si allontana dalla pura vista dei suoi figli, che un giorno si vergogneranno del padre e ai quali non può dare buoni insegnamenti sul sentiero della vita, perché è lui che li disonora. Sua moglie, fedele a lui, si allontanerà dal criminale con disprezzo. Quindi, la convivenza tra loro nella famiglia è uno dei modi migliori e mezzi per evitare gli istinti viziosi nell'uomo, poiché la felicità che viene così prodotta impedisce di immaginare il benessere del prossimo con l'invidia. La persona felice è per la maggior parte una brava persona, è soddisfatto di se stesso e del suo lavoro. E essere soddisfatto include, come dice la Parola, la pace in se stessa. Dovrebbe anche essere una delle prime aspirazioni della gente a conoscersi. La maggioranza crede di essere un semplice estimatore del proprio ego, e tuttavia conosce solo i propri meriti, mentre nel subordinato le qualità meno buone emergono molto più chiaramente. Questo crea arroganza, la qualità più folle di cui un essere umano possa essere riempito. Cosa dà all'uno il diritto di alzarsi arrogante sopra l'altro? Una differenza sociale e professionale dev'essere, ma non si deve fraintendere l'uomo nel servo e lasciare che egli riceva un trattamento secondo la sua dignità umana. Allora anche gli umili saranno nobilitati, perché solo lui sprofonda nell'abisso del disprezzo di sé, che viene spinto dagli altri. Ma il modo migliore per conoscere se stessi e il suo vero valore è attenersi alla religione.

L'orgoglio impedisce all'uomo di umiliarsi di fronte al suo prossimo, l'amor proprio gli impedisce di sprofondare nella vera natura del suo essere - egli fa solo la giusta confessione di fronte a Dio. Non può e non vuole mentire in preghiera e, mentre chiede a Dio forza, si rende conto di quanto ha peccato, di quanto poco corrisponda alla foto che vorrebbe progettare da sé, come gli stessi errori lo appesantiscono che incolpa del suo vicino. La conoscenza di sé comincia a sorgere in lui e questo è, secondo l'antica opinione, il primo passo verso la guarigione. Ma è solo un passo e non il miglioramento stesso, quindi devi sempre cercare di nuovo di esplorare. Pieno del profondo dell'onnipotenza divina, il cuore del peccatore diventa più pesante e più pesante, minaccia di abbattere sotto la perdita delle sue azioni, mentre il bene trova pace ed esaltazione. Il trasgressore non può nascondersi, perché diventa un traditore in sé e per sé. Ma la realizzazione poi riconduce al modo consigliato e aiuta a espiare la colpa. Così la vita familiare e il timore di Dio, che impedisce a molti un male, e finché il nostro popolo si aggrappa a entrambi, non si è sbagliato. Gli individui smettono e inciampano e cadono. E com'era una volta, [p. 174] è ancora oggi. Ma la maggioranza è rimasta sulla strada giusta e una piccola minoranza ha mancato il bersaglio. Ma gli uomini enfatizzano più il male che il bene, e così è che si parla più del peccato e della dannazione che della nobiltà e delle buone azioni. Ma come il male si propaga, così fa la virtù. Il nucleo efficiente, il senso non è impostato, anche se le circostanze esterne hanno costretto l'individuo a farsi strada. Ma poi raggiungi la mano dell'uomo che sta affondando per la salvezza invece di spingerlo spietatamente completamente nell'abisso”.

TREDICESIMO CAPITOLO.

[p. 230] "E non consideri una domanda legittima che i prodotti letterari debbano in prima battuta riflettere la verità e [come possono] servire il loro scopo, se ci mostrano, per così dire, la vita come truccata?"

"Certamente; Poeti e scrittori dovrebbero ritrarre il mondo e le persone così come le vedono. Ma non hanno bisogno di guardarli attraverso gli occhi dell'anatomista, che seziona tutto, seziona, per indagare sui sintomi della malattia. Devi sempre cercare il brutto [p. 231] della natura e non è consigliabile prestare attenzione alla bellezza? Perché dipingere l'umanità nel suo decadimento invece di ritrarlo nella sua gloria e dare all'umanità una direzione verso l'alto? Il pessimismo, amico mio, è un cattivo insegnante, ma le opinioni ben intenzionate stanno dando buoni frutti. Lo scrittore felice scriverà diversamente da quello pieno di sofferenza; sarà più facile per lui rendere giustizia alla bellezza. Ma poiché la felicità dell'individuo è in molti casi basata sull'averne un ideale nel suo cuore, non è bene che l'artista creativo conduca una vita solitaria e gioiosa. Tuttavia, si può essere soli nel mezzo di una grande società. Questo, però, mi sembra una pretesa legittima da parte di coloro che sono chiamati a parlarci con le parole e la scrittura, che non dovrebbero esprimere unilateralmente

solo il lato negativo, ma anche lasciare che il bene, il bello, il sublime abbiano ragione. Questo è più importante per noi che per te, ed è per questo che la nostra letteratura mostra quella direzione che consideri obsoleta".

"Tali opinioni, tuttavia, sono incompatibili con lo stato attuale della scienza; perché è amica della verità e nemica spietata di tutte le libertà poetiche".

"Quindi la scienza sarebbe il distruttore di tutta la felicità sulla terra. Ma non è proprio il caso. La conoscenza non ferisce le persone, solo la conoscenza a metà non digerita è pericolosa. Il naturalismo abbagliante che piace così appassionatamente alla realtà, eppure, perseguendo il brutto fino ai suoi limiti più estremi, è tanto avverso alla verità quanto l'esagerato idealismo, il grossolano naturalismo, dico, non ha trovato nessun grande attaccamento [p. 232] nelle file degli studiosi. Come l'ebraismo tiene le belle arti, così esso favorisce anche la scienza che è oggetto di grande zelo nel nostro regno, senza diventare dunque un dilemma. La differenza essenziale è se le opinioni provengono da una persona con un cuore contento o scontento. Colui che è soddisfatto predica l'amore, il perdono e la bellezza, l'infelice [invece] l'odio, la discordia, la bruttezza. Pertanto, se abbiamo il diritto di fare riferimento alla letteratura come lo specchio del tempo di una nazione, possiamo dedurre dal loro contenuto lo stato di un popolo".

"Oggi ho trovato nella tua biblioteca un libro che sembra essere stato letto moltissimi secoli fa e che si occupa delle circostanze intorno all'anno 2000 dell'era cristiana".

"Ti riferisci a Bellamy? L'hai letto?"

"L'ho letto e sono rimasto senza parole di fronte all'immaginazione dell'autore, che profetizzò un paradiso come futuro dell'umanità. Peccato che di tutte le predizioni solo poche o nessuna si siano realizzate".

"Voglio quasi dubitare che queste opinioni utopistiche siano mai state considerate qualcosa di diverso dalle fiabe. Ti rimando a una seconda opera, che ha qualche somiglianza con quella che hai menzionato, e viene da un socialista del suo tempo. Mi riferisco a Bebel, *La donna*. Si troveranno rappresentati nelle stesse opinioni correlate, espresse solo più seriamente. A proposito, Bebel, il cui libro è apparso prima del romanzo di Bellamy, ha cercato di costruire un mondo libero dagli errori del suo tempo. [p. 233] Come se fosse nel potere dell'uomo migliorare ciò che opera di Dio".

"Com'è potuto accadere che il libro di Bellamy abbia ricevuto così tanta pubblicità?"

"Perché gli adulti sono spesso come dei bambini a cui piace sentirsi raccontare una fiaba. Tuttavia suona fiabesco, come tutto ciò che promette Bellamy. Da "C'era una volta" a "Un tempo sarà". Ma cosa descrive? La legge dell'uguaglianza si è realizzata e tutti stanno bene. Egli descrive un paradiso, o per usare un'espressione meno ideale, un paese di Cuccagna per gli occhi di un pubblico che si diletta e a cui era arrivato un nuovo profeta. Lo hanno applaudito. I ragionevoli sorrisero, perché non videro alcun pericolo in questo strano rapimento. Le cose furono diverse per il lavoro di Bebel, che fu duramente attaccato, anche se di gran lunga superiore al romanzo di Bellamy. Almeno

qui i fatti non sono descritti senza una giustificazione, e anche se emerge una visione utopica pure nel futuro mondo sviluppato in essa, l'autore non tocca mai gli estremi".

"Perché chiamate utopistiche le speranze di quegli autori. È vero, l'anno 2000 è passato da molto tempo e nessuna delle profezie è stata soddisfatta. Ma non può essere riservato per un futuro lontano per rendere quel sogno vero?".

"Il sogno di una completa eguaglianza nel mondo? No, amico mio, perché l'uguaglianza è esclusa in conseguenza di una legge naturale sulla terra. Il cuore dell'uomo e i suoi sentimenti trovano qualcosa di puramente individuale e mentre l'uomo si accontenta di meno, l'altro, nonostante la sovrappopolazione, rimane insoddisfatto dei beni della fortuna. Secondo [p. 234] i desideri dell'individuo, si regola anche il suo sforzo: non solo l'amore, ma anche l'odio prevalgono sulla terra. L'uguaglianza si contrappone alla vita, il suo requisito di base è la quiete, in questo caso equivalente alla morte. Ciò che Bellamy descrive in modo così allettante sarebbe possibile solo a condizione di una perfetta eguaglianza fin dal giorno della nascita. Una persona dovrebbe essere bella, piena di talento come l'altra. Il mondo intero dovrebbe essere come un modello. Bisognerebbe assicurare in anticipo che non due bambini umani desideravano la stessa cosa. Se questo non è il caso, l'odio, l'invidia, la gelosia sorgono. E l'invidia si estende non solo al presente e al futuro, ma anche al passato. Nessuno dovrebbe mai essere insoddisfatto, altrimenti significherebbe: ho qualcosa dei giorni passati che mi fa bene".

"E se fosse colpa della persona interessata di attribuire alla sua mancanza di realizzazione?"

"Così avrebbe il diritto di chiedere un risarcimento per il fatto che la natura ha accorciato la sua mente. No, non è positivo per l'umanità lottare per obiettivi irraggiungibili. I giudiziosi devono stare attenti a tale sciocca arroganza.

"Quindi dai la colpa a tutti i tentativi di migliorare il mondo?"

"Non questo! L'obiettivo principale dovrebbe essere quello di affinare le persone. Non si dovrebbe mai perdere di vista ciò che può aiutare a formare il Figlio di Dio, a realizzare il suo cuore con buone intenzioni, a seminare amore. Uno si sforza di migliorare la situazione delle persone meno favorite, senza contare sui ringraziamenti. Raramente i poveri sono inclini a rendere grazie ai ricchi per un beneficio, perché lo afferma come suo diritto. Perciò, [p. 235] fai buone azioni solo per obbedire all'impulso del proprio cuore, non nell'aspettativa di gratitudine. Ogni individuo è chiamato a partecipare attivamente alla raffinatezza della razza umana e inizia da solo: secondo me questa è l'unica promettente teoria mondiale o meglio umana di miglioramento".

Ludwig dovette concordare, come spesso accadeva, con le riflessioni di Wolf Frankfurter.

QUATTORDICESIMO CAPITOLO.

CONCLUSIONE

[p. 244] Per molti, molti anni il regno di Giuda fiorì e prosperò. Sempre più persone sono cresciute, il che ha causato gli abitanti della Palestina in tutto il mondo. I re, ricchi di gentilezza e nobile mente, stavano alla punta di Bolte. Le persone godevano dello sviluppo della scienza e del futuro, il commercio e il commercio fiorivano.

Gli anni della pace si sono alternati al tempo di guerra, l'umanità è rimasta invariata, accanto all'amore si è sviluppato l'odio, oltre a giudizi chiari, cieca diffusione dell'incoscienza. Le persone non erano sempre soddisfatte di quello che stavano facendo, hanno elogiato i bei vecchi tempi e si sono lamentati della regressione del mondo.

Gli ideali emersero e scomparvero di nuovo, i grandi uomini si alzarono e stamparono il marchio del loro genio. Furono creati nuovi imperi, vecchi furono distrutti.

Il Regno di Giuda si era affermato.

Poi è arrivato un momento in cui il fanatismo cieco ha riacquisito la presa sul mondo. Le rivolte interne hanno fatto tremare i principi sulle loro corone, hanno voluto impiegare i popoli altrove, stavano cercando una via d'uscita dal dilemma.

Il mondo era alla vigilia dell'ottava crociata.

FINE

L'ANTIGOYSME À SION.
MEMOIRES DU SIÈCLE PROCHAIN

(1898)

DI JACQUES BAHAR

¹Lettre du correspondant spécial de l'*Algiers Colonial Times*

Jerusalem, 28 août 1997.

UNE CAUSE CÉLÈBRE

Ainsi que vous l'a annoncé mon câblegramme d'hier, c'est aujourd'hui qu'ont commencé, devant les grandes Assises Sanhédrites de Jérusalem, les débats de la cause célèbre qui émeut toute la Palestine.

Le sujet en est cependant fort simple. Il s'agit des poursuites exercées contre Isaac Nathaniel Viermond, rédacteur en chef du journal l'*Antigoyste*, accusé d'avoir diffamé le directeur du *Comptoir des Reports et Constructions Hiérosolymites*, M. le comte d'Hélieucin*.

Ce publiciste qui ne manque pas d'un certain talent, surtout dans l'invective et l'invention qui excelle dans l'art de travestir l'histoire à l'usage des illettrés, avait, dans une violente campagne de presse, accusé M. d'Hélieucin d'avoir corrompu à l'aide d'un *Cheuhad*, mot hébreu qui signifie *pot-de-vin*, l'amiral Yahakob di San-Torpedo, descendant d'une vieille famille de juifs espagnoles, et ministre de la marine palestinienne.

Alors qu'en nos pays, la masse du peuple se range généralement du côté des diffamateurs, la population hiérosolimyte est particulièrement hostile à Viermond et au parti restreint, mais très actif, des antigoystes, et cela, pour des motifs profonds que ma lettre développe plus loin.

¹ «Le Siècle», 20 mars 1898.

* Bien que l'Algérie ne renferme plus de juifs depuis un siècle, on doit se rappeler, chez vous, que *goyi* ou *goy* veut dire, en hébreu, la nation étrangère par extension, le *non-juif*. L'*antigoysme* serait donc la contre-partie de l'ancien antisémitisme qui énsanglanta la fin du siècle dernier. [note du correspondant].

Afin de faire comprendre à vos lecteurs l'importance que l'on attache ici à cette affaire, je suis forcé de remonter aux origines mêmes de l'Etat juif palestinien.

L'ÉTAT SIONISTE

Lorsqu'il y a cent ans environ, les juifs récupérèrent leur sol ancestral, ils y arrivèrent déjà pourvus d'une religion uniforme et d'une constitution et d'un code correspondants.

C'est le 6 du mois de Sivan, le premier jour de *Schabouth*, anniversaire de la proclamation du Décalogue au Sinaï, que fut promulguée la nouvelle loi devant tout le peuple assemblé.

On lut, alors, l'article premier de la Constitution, qui est une sorte *Déclaration des Devoirs de l'Homme*.

En effet, contrairement au dogme de la Révolution française, les néo-juifs, partant du principe philosophique que l'homme a déjà tous les droits en naissant, n'ont voulu en proclamer aucun, pour être plus sûrs de n'en pas oublier. C'est même à la Déclaration des Droits de l'Homme qu'ils imputaient la décadence de la France, parce que l'on n'avait bientôt plus vu, dans ce pays, que des hommes parlant toujours de leurs droits et jamais de leurs devoirs.

La conséquence de cette doctrine fut de transformer, en Palestine, l'esprit même des luttes politiques. Au lieu de se réclamer réciproquement des droits, les citoyens s'imposaient mutuellement des devoirs, chacun prétendant en accomplir plus que son adversaire.

Il faut ajouter à cela la proclamation du dogme unique de l'égalité entre tous les hommes, dont le symbole (deux triangles égaux accouplés, formant étoile à six pointes) figure sur les armes palestiniennes.

Il ne faut donc plus s'étonner que les juifs aient aboli toute distinction de race, de religion et de croyance chez eux. Les étrangers de toute origine avaient exactement les mêmes droits civil et politiques que les nationaux. Les droits civil étaient conférés même à la population flottante. Quant aux droits politiques : il suffisait, pour les acquérir, d'obtenir le certificat de connaissance parfaite de lois et de signer la profession de foi égalitaire. Le plupart des fonctions étant gratuites, et toutes électives, l'étranger élu pouvait donc se sacrifier à être fonctionnaire.

Telle fut l'œuvre des encyclopédistes sionistes de la fin du XIX^e siècle.

Il en résulta une immigration énorme d'étrangers de tous pays. A l'opposé de ce qui se produit ailleurs, la Palestine n'en reçut pas le rebut mais l'élite. En effet, la lie des peuples, qui ne sait que réclamer des droits, n'osait pas se risquer dans un pays où il n'est question que de devoirs, alors que les esprits élevés, avides de sacrifices, venaient y trouver un large champ pratique à leurs besoins d'expansion humanitaire

Ils avaient aussi, il faut le dire, un intérêt matériel considérable.

UNE NATION D'INTELLECTUELS

En Palestine, l'illettré est inconnu. Les frontières sont gardées par des douaniers scientifiques, et quiconque n'a pas un degré déterminé d'instruction est impitoyablement banni du royaume de Dieu, qui, comme on le sait, est souverain temporel du pays*.

Cette instruction si répandue fait que le moindre ouvrage de science, de littérature et de philosophie d'une valeur quelconque, atteint facilement, en un mois, deux ou trois cents éditions. Il n'est pas d'ouvrier, même parmi les mineurs du Liban, qui n'ait sa bibliothèque copieusement garnie. Etant donné, en outre, que chaque citoyen travaille, point n'est besoin de s'épuiser pour vivre à son aise, (les ouvriers d'usines ont la journée de sept heures) et l'on s'adonne à l'étude ou à l'éducation des enfants le reste du temps.

L'instruction y est entièrement gratuite et libre à tous les degrés. Il n'existe aucun programme d'Etat. Il n'y a ni lycée ni collège. Chaque professeur ne peut avoir que cinq élèves auxquels il se consacre entièrement. Il en résulte une concurrence inouïe dans le domaine pédagogique. L'éducation des enfants est, en somme, la vraie préoccupation nationale. Les écoles pullulent ; on peut dire qu'il y en a aujourd'hui, autant à Jérusalem, qu'il y avait de marchands de vin dans le Paris du siècle dernier.

On s'explique aisément l'intérêt considérable des étrangers de valeur à se fixer ici et le prix qu'à son tour, la Palestine attache à cet apport. C'est ainsi qu'au demeurant, en matière politique, les étrangers représentent l'élément pondérateur, puisqu'ils ne partagent pas les passions de la majorité nationale.

Ces étrangers, chrétiens musulmans, fraternisent absolument avec les indigènes. Ils respectent le Sabbath, contractent mêmes des unions mixtes, adoptent les mœurs du pays, en un mot s'assimilent au point de faire circoncire les enfants issus de ces mariages intersanguins.

L'ANTIGOYISME. – ORIGINE DE VIERMOND

C'est dans cette situation des étrangers que surgit, un jour, un homme, inconnu jusque-là, appelé Isaac-Nathaniel Viermond, le héros du jour, qui acquit bientôt une célébrité d'aloï douteux, par la publication d'un pamphlet intitulé : *La Judée engoyisée*.

Dans cet ouvrage plein d'injures à l'adresse des nombreux chrétiens établis en Palestine, il les accusait de tous les méfaits imaginables, il incitait ses concitoyens et, au besoin, à les décimer. Depuis, grâce à son énergie et à sa fertilité inventive, il avait pu tenir tête à toutes les réfutations et avait même réussi à s'entourer d'un parti de fanatiques peu nombreux, mais extrêmement remuants,

* C'est la réalisation du vœu quotidien que les chrétiens expriment dans le *pater noster* ... "*Que ton règne vienne!*" selon la parole de Jésus (Mathieu VI. 10) Jésus n'a voulu parler que de rétablissement de l'antique régime mosaïque politique et social (N. du corresp.)

recruté parmi ceux que l'on appelle « *les retour de ban* ».

On sait qu'en Judée, il est une série de délits que l'on frappe, non pas de prison, – il n'y en a pas, – mais de bannissement à temps.

D'aucuns rentrent repentis. Mais d'autres, ayant contracté au dehors des mœurs incompatibles avec les coutumes nationales, demeurent, malgré leur retour, à l'état de dénationalisés à l'intérieur. Et, pour masquer leurs tares, ils revendiquent toujours des principes plus élevés que les plus vertueux du pays, sans d'ailleurs, en pratiquer aucun. Aussi, tandis que le pays apprécie la prospérité due aux étrangers, eux accusent toute la nation d'être anti-patriote et se réclament d'un nationalisme exclusif et farouche.

Viermond, leur chef, est de nationalité Juive. Il est né à Hébron, dans le département de la Mer-Morte-Occidentale. Mais son père était un chrétien immigré, d'origine française, échoué ici après mille tribulations. De son vrai nom, il s'appelait non pas Viermond, mais Dreimond. Il était le fils d'un nommé Edouard Dreimond, qui, d'après ce que racontent les journaux, a dû être quelque chose comme un démagogue français du siècle dernier, à l'époque où l'ancienne France était antisémite. Cet Edouard Dreimond, de vieille origine juive lui-même, avait francisé son nom en Drumont, mais l'étymologie en était allemande ; *Drei-Mond*, en français *trois-lunes**.

²Ce Drumont mourut d'une façon tragique. Il avait réussi à ameuter les quarante millions de Français contre les 80.000 juifs de France. Mais au moment où toute la nation en furie voulut les exterminer, elle ne trouva qu'environ un millier de juifs et 79.000 antisémites honteux, chacun suppliant la foule d'égorger tous ses coreligionnaires excepté lui. La rage de la plèbe ainsi déçue, se retourna alors contre Drumont. On le découvrit par hasard, chez un juif l'on allait assassiner.

Il y était venu pour mettre à exécution le projet ancien et favori, de demander ce que pouvait bien être ce fameux Talmud dont il s'était souvent surpris à parler dans ses propres articles. Les meurtriers négligeant le juif, s'emparèrent de Dreimond. On l'amena sous le hangar d'un sculpteur voisin, pour l'étouffer sous de la terre glaise, douce toquade d'insurgés avinés. Mais, dès qu'il fut introduit dans le local, apercevant la maquette en plâtre d'une statue il s'écria : « Ah ! Morés ! C'est la châtimeur pour le retard apporté à ton apothéose ! » Puis, il s'évanouit. On l'égorgea sur le socle de son ami, dont on démolit le monument, ce qui en empêcha l'inauguration à jamais.

Le nom de Drumont devint un synonyme de supercherie au fanatisme et d'opprobre parmi les antisémites. Son fils, Leon Dreimond, dut quitter la France, mais les autres nations étant antisémites elles-mêmes, il fut repoussé partout avec colère et mépris. Réduit à l'état de *Chrétien errant* il vint se

* Nous puisons ces renseignements dans un ouvrage qui fait autorité en la matière, le Dictionnaire abrégé des corruptions onomastiques d'Abraham Dreufu, grand in-4, tome 49, page 987. Ce même Abraham Dreufu avait ainsi corrompu son propre nom de Dreyfus, pour masquer son origine juive, subterfuge fréquent parmi les juifs de l'époque, afin de se garantir contre tout massacre. Mais il ne put y échapper. Par une étourderie commune aux juifs français d'alors, il avait conservé son prénom d'Abraham, ce qui le signala aux foules et lui coûta la vie. (Voir sa préface).

² «Le Siècle», 21 mars 1898.

réfugier chez les juifs palestiniens. Il y fut reçu avec commisération et générosité. Saisi d'une gratitude émue, il se convertit judaïsme et se fit circoncire. Il changea son prénom en celui d'Abraham, rendant ainsi hommage au patriarche dont le tombeau est près d'Hébron. Quant à son nom de famille, Dreimond, (Trois-Lunes) il le transforma en celui de Viermond (Quatre-Lunes,) voulant témoigner ainsi qu'il était plus éclairé que feu son père.

Fixé à Hébron, il s'y maria, se livra à l'exégèse biblique, vécut respecté. Il publia une petite brochure de vingt pages in-18 où, par une merveille de concision et de clarté, se trouve réfutée, jusqu'à l'anéantissement, toute l'œuvre polémique et littéraire de son père, sauf les dessins de *Mon vieux Paris* qui sont de Gaston Coindre.

Abraham Viermond eut un fils, Isaac Nathaniel Viermond, l'antigoyiste d'aujourd'hui, qu'il éleva dans la stricte religion juive, lui laissant toujours ignorer sa généalogie. Il l'avait appelé Isaac pour la logique de la filiation biblique et Nathaniel pour se concilier les mânes des Rothschild si longtemps houspillés par son père.

La publication de la *Judée engoyisée* avait produit une vive émotion dans Jérusalem. Les sentiments d'égalité universelle impliquant l'esprit de tolérance avaient été froissés de cette tentative exclusiviste. Comme on le comprend maintenant – ce qui serait resté obscur sans mes explications préalable, - l'élément étranger étant fort apprécié, les juifs redoutaient que la perspective de molestation futures ne les contraignit à l'exode. Car la censure n'existe en Palestine que contre la littérature obscène. Les lois sont impuissantes à atteindre les doctrines philosophiques ou historiques. Au contraire, dans l'esprit juif, l'hérésie religieuse même, est considérée comme une marque d'indépendance et de subtilité intellectuelles qui provoquent la controverse, les rappels à la vérité, les joutes littéraires et philosophiques passionnées et extravagantes, - sport où le juif se complait énormément.

Il en était résulté une polémique formant une littérature volumineuse. Mais Viermond, sophiste d'une habilité consommée, savait merveilleusement exposer une série de faits, amener des citations hétérogènes, quoique vraies, dont il masquait l'incohérence par des mois creux. Il tirait ensuite de tout cela, des conclusions fausses qu'il se bornait simplement à rabâcher. Quand on le mettait au pied du mur, il parlait d'autre chose, ou bien, restait muet, comme tout ce que l'on trouve au pied des murs. Il n'était pas délibérément de mauvaise foi. Mais il croyait, de bonne foi, qu'il était permis d'être de mauvaise foi pour atteindre un but noble, - noblesse dont il se disait, d'ailleurs, le seul juge.

Il n'y avait plus de raison pour que cela finit. Et c'est avec soulagement que les Palestiniens constatèrent le premier délit effectif – la diffamation, dont Viermond s'était rendu coupable, escomptant du procès consécutif la fin de leur agacement.

LE PROCES

Des ce matin, les rues étaient encombrées par une foule animée. Des groupes nombreux se formaient. Du quartier de la Montagne des Oliviers, où se trouvent les universités, descendent des monômes d'étudiants criant à tue-tête : *Chaketz té chakzeni Viermond* ! ce qui, en hébreu, veut dire : *Conspuez Viermond** !

Les bandes parcourent tout le boulevard Herzl, mais quoique coupées par la police, elles parviennent à se ressouder après maints détours et à se concentrer sur la place Nordau, où se trouve le Palais de Justice.

De forts détachements du régiment de carabiniers à répétition Bar-Kochba quittent leurs casernements sous commandement du colonel Hananias Ben-Tarfor, vieux guerrier qui a conquis ses grades dans la pacification du Liban. C'est lui l'inventeur de la fameuse tactique juive, appelée aussi *tarfonienne*, que l'on enseigne aujourd'hui dans toutes les écoles de guerre européennes. Elle consiste, comme on sait, à faire acheter, en dessous main, par un syndicat, tous les vieux uniformes de l'ennemi, d'en affubler ses propres soldats qui se présentent alors à l'adversaire, comme alliés ou auxiliaires. De savants émissaires ont, avant l'entrée en campagne, vendu à l'ennemi des wagons de poudre sans fumée, qui l'est d'autant plus qu'elle est incombustible.

Cela fait, tous les soldats juifs, parlant la langue de l'ennemi, on les prend pour des amis, ce dont ils abusent d'ailleurs pour prendre l'adversaire entre deux feux. Vous devinez la boucherie ! Les vieux habits et vieux galons sont conservés pour les campagnes suivantes, car si le truc a vieilli, il réussit tout de même encore, les militaires étant de grands enfants.

Le colonel Hananias dispose une partie de ses troupes devant palais de justice et place en réserve deux escadrons dans la grande cour de l'Hospice des Sourds-Muets situé rue Zadoc-Kahn, La foule houleuse est difficilement contenue.

Déjà le prétoire est envahi par les plus hauts personnages de la capitale.

La Cour Sanhédrite composée de soixante-dix magistrats, selon l'antique tradition, est présidée par le grand président Menahem Bernard-Lazare dont le grand-père repose au Panthéon (*Caladonai* en hébreu) de Jérusalem. Le président Menahem est un célèbre juriconsulte et un écrivain renommé autant pour son érudition que pour le charme de son style. Son commentaire sur le Code de procédure forestière est devenu classique et se lit comme un roman. D'une bonhomie qui cache un fond de justice inflexible, il s'est acquis une réputation de grande douceur. On l'appelle dans le peuple le Président Selonvous. Cela provient de sa manie de ne jamais infliger à un délinquant une peine que celui-ci n'accepterait pas. En effet, après chaque réquisitoire, l'accusé une fois convaincu du délit, il lui dit : « Selon vous, que méritez-vous ? » Le malfaiteur aussi poliment consulté, n'a jamais osé réclamer un acquittement illégitime. Le prévenu dit son chiffre sur lequel le président discute. Il est tellement persuasif qu'il lui arrive de faire accepter le maximum quand la cause le comporte.

* La langue palestinienne est l'hébreu, quoique chaque juif parle, au moins, six ou sept langues.

L'AUDIENCE

Au moment où la Cour prend séance, des cris du dehors parviennent aux oreilles de l'auditoire. Le président envoie un huissier se renseigner. Celui-ci revient annoncer que le peuple est exaspéré contre Viermond, que des discussions violentes ont lieu entre les antigoyistes et leurs adversaires qui viennent de prendre le nom d'anti-égoïstes et que l'armée a beaucoup de peine à protéger le palais.

Le président Bernard- Lazare, à ces mots, rédige un papier qu'il soumet à ses soixante-neuf assesseurs et qu'il passe à l'huissier pour le commandant des troupes. Un grand mouvement d'angoisse saisit l'auditoire. On craint une charge contre la foule. Je sors de l'audience au moment où le colonel Ben Tarfon ordonne un roulement de *Toph* (tambour juif) et trois *terrouahs* de *schofar* et d'*Haçocera* ou sonneries de ces clairons juifs faits avec des cornes de bélier et en métal.

Le silence s'établit, puis le colonel lit d'une voix forte :

Au nom de la Cour Sanhédrite, esclave du Dieu-Monarque et de sa Loi, moi, Menahem Bernard-Lazard, je rappelle au peuple l'article 8 de la Déclaration des Devoirs de l'homme ainsi conçu : *Nulle autre force que le respect du peuple ne doit protéger le juge.* Attendu que la Cour ne peut valablement juger sous la protection d'une force armée, j'invite le peuple, si selon lui j'observe la loi, à se retirer, afin que les troupes puissent en faire autant sans inconvénient.

³Un formidable cri de «vive Manahem ! vive Selonvous ! vive la loi !» retentit. Un seul cri, vive l'armée ! est poussé par un individu en un hébreu incorrect. Or, ce cri est réputé séditieux ici, parce que l'armée, tout en renfermant des gens intelligents, n'est considérée, par rapport aux autres forces nationales, que comme l'élément brutal, matériel, tel les muscles relativement au cerveau. Et, accorder la prédominance aux muscles sur l'intelligence est ce qui froisse le plus Palestinien. Aussi, ce fut une explosion de vociférations. A bas l'illettré ! à la frontière, le rustaud ! C'est un âne de contrebande ! dit l'un. Il a roulé la douane ! dit l'autre. Mais, nul ne le frappe, car, en Palestine, le courage ne commence qu'à un contre deux et xxxn à cinquante contre un. On l'emmène poste. C'était un juif français nouvellement débarqué, un descendant des juifs antisionistes restés là-bas, et qui trahissait des traces d'ancienne assimilation française. On le relâche après avoir pris son nom, son adresse. Suivant les lois, il sera reconduit à la frontière et retenu dans une Ecole de quarantaine où les immigrants illettrés subissent un stage de désinfection intellectuelle et d'instruction aux frais de l'Etat.

Dès que la foule apprend son nom, Bastien Solanée, qu'un grand éclat de rire la secoue et fait tomber sa colère. On criait : Rendez-lui son prépuce !*

³ «Le Siècle», 22 mars 1898.

* Ce nom si peu juif donne la mesure de l'astuce déployée par les anciens israélites français pour travestir leurs noms. Le public a ri, parce qu'il a reconnu de suite, un des descendants de l'illustre famille alsacienne

De suite, on convient de se retirer chez soi, non sans avoir nommé sept délégués chargés de se rendre au cimetière par la route de la Tolérance, pour déposer une pierre de souvenir sur la tombe d'Alfred Dreyfus. On sait que ce martyr du fanatisme chrétien quitta la France le lendemain de sa réhabilitation et devenu un juif sioniste fervent, vint se fixer en Palestine où il mourut très vieux. On lui doit un grand ouvrage intitulé : *Du calcul intégral chez les Babyloniens et de sa répercussion sur la cabbale médiévale judéo-arabe*.

La foule dispersée, la Cour Sanhédrite ouvre l'audience.

MŒURS JUDICIAIRES JUIVES

La chambre des assises ne se distingue en rien des autres chambres du palais, sinon qu'elle est plus grand. Il n'y a pas d'estrade. La cour, l'avocat général, l'accusé et le défenseur sont sur le même plan. Les magistrats ne portent pas de robe, mais sont tous en habit, de même que le défenseur et l'accusé. Ainsi le veut la loi égalitaire du pays, qui n'accorde à l'accusation aucun signe extérieur de supériorité sur la défense. Il y a, au palais, un vestiaire des prévenus. Chacun, avant de comparaître, endosse un habit à sa taille, ce qui le place à l'égal des juges. En outre, l'accusé n'est pas en pleine lumière et la cour à contre-jour.

C'est le contraire qui a lieu, d'après le brocard juif : *L'ouïe prime la vie*. On juge donc l'homme d'après son jeu de physionomie. La théorie lombrosienne n'est plus en vigueur qu'au Touat.

Selon le code de procédure palestinien, chacun des juges doit poser une question différente dans le cours des débats. Si la même question est posée par deux juges, il y a lieu à cassation, le second étant présumé avoir dormi. L'empilement des livres sur les tables des magistrats est interdit.

Le public est massé, non dans la salle, mais dans des tribunes, divisées comme des loges de théâtre, chacune contenant dix à douze personnes. De cette façon, le courant fluidique des foules est intercepté et les manifestations sont évitées. Au surplus, le cas échéant même, le président n'a ni la peine de faire évacuer les tribunes, ni la faculté de tolérer des manifestations favorables à l'accusation. Chaque loge est munie de parois microphoniques, sensibles, reliées téléphoniquement à un local indépendant où les fils sont centralisés. Dès qu'une ou plusieurs loges manifestent par des exclamations, un tableau indicateur en donne le numéro et le préposé, sans savoir de quoi il s'agit, a pour fonction de presser un bouton correspondant. La manœuvre fait surgir de la barre d'appui de la loge séditionnaire, un écran de fer qui masque d'abord la vue de la salle et insensiblement, selon l'intensité du bruit, ravit aux occupants toute communication. La loge devient tout seuls.

Cette simple disposition assure le calme des spectateurs qui, dans les audiences les plus

Schlomé Grumpir. Comment Grumpir devient-il Solanée ? C'est simple. L'étymologie est *Grund-birne*, *poire du sol*, autrement dit, *pomme de terre*, tubercule de la famille des Solanées (Linné) Schlomé c'est Salomon. La langue contre la licence patronymique a fortement enrayé ces abus. Elle a été reconnue de salubrité publique. N. du C.

passionnantes, restent muets comme des jurés français.

[...]

REQUISITOIRE

La parole est à l'avocat général Gabriel Van Cressel, (issu de juifs hollandais).

– Messieurs, dit ce magistrat, conformément à la loi, mon réquisitoire ne doit pas excéder cinq minutes. Il n'atteindra pas cette limite, tant l'affaire est claire. Je suis parfaitement heureux, en ce qui me concerne, que celui qui depuis des années ne vit que par l'équivoque, périsse enfin par un calembour sur la vulgaire ambiguïté du mot «bâtiment ». Dans notre pays, refuge de la science, de la logique et des raisonnements concrets et droits, on se demande comment des procédés littéraires, historiques et polémiques comme ceux de Viermond ont pu trouver une clientèle capable de nourrir fut-ce le plus frugal des écrivains. Sa vogue, toute relative, il faut l'avouer, n'est due qu'à la propension naturelle à notre peuple, de ne laisser jamais une erreur s'accréditer et de provoquer, pour un mensonge, mille réfutations. C'est cet inassouvi besoin de contrôle par le peuple lui-même qui le fait recourir aux sources. De là le succès de librairie de ces œuvres. La spéculation des faux docteurs et des sophistes est certes sans danger réel parmi une nation sceptique au point d'avoir douté de la parole de Dieu et des prophètes et à qui il faut, aux jours du scrutin, des urnes en cristal à travers lesquelles il veut voir le trajet parcouru par son bulletin vote. Mais ces historiens de fantaisie, ces sociologues d'une époque à jamais méprisée, deviennent dangereux lorsqu'ils s'attaquent à l'honneur des hommes privés et même des hommes publics...

VIF INCIDENT

Le Président. – Pas d'exagération ! Les personnages publics n'ont pas plus d'honneur que les autres.

L'avocat général. – Sans doute, mais, en l'espèce, il s'agit plus que de l'honneur de l'homme, de l'honneur même de la marine...

Le Président. – L'honneur de la marine ? Qu'est-ce que cette invention-la ? Je ne puis tolérer un pareil jargon ici. La marine, l'armée, la magistrature n'ont pas un honneur spécial en Palestine. Elles n'y ont qu'une mission et leurs membres des devoirs comme tout le monde. Une armée n'a d'honneur que sur une armée ennemie qu'elle a battue et encore ne le peut-elle que par le pays et à l'aide de toutes ses forces additionnées. Sachez que l'honneur d'une collectivité n'est compréhensible qu'opposé au déshonneur d'une autre. C'est ce que les fondateurs de notre nation ont bien compris lorsqu'à celui qui proposait l'institution d'une croix d'honneur ils répondirent : oui ! à condition d'avoir une croix d'infamie ! Plaise à Dieu que jamais l'on ne parle chez nous d'honneur de la marine, de l'armée ou de la magistrature. C'est la meilleure garantie pour le pays d'en jouir au dehors, car lui seul a le droit et le besoin d'en avoir un. J'ai pensé devoir insister sur ce point, toutes

les occasions me paraissant bonnes pour consolider la conscience d'une nation. Mon cher avocat général, votre théorie est dangereuse.

L'avocat général. – Je ne crois pas avoir à redouter, pour notre pays, le péril d'une pareille métaphore, fut-elle aussi fausse au point de vue philosophique que le prétend notre vénéré président Peuple imbu d'égalité sans phrases, passionné pour les sciences et l'éducation de la jeunesse, nous sommes loin d'ambitionner le sabre.

⁴Et c'est précisément à cette honte militariste que nous mènerait l'atteinte à l'honneur des personnes, ainsi que l'ostracisme de collectivités étrangères à notre nation ou à notre religion. Ce serait un appel au droit du plus fort qui, un fois intronisé, ne distingue plus les partisans des adversaires et écrase tout. Certes, ce n'est pas de nous que l'on attendra le panégyrique des civilisations chrétiennes dont nos ancêtres eurent tant à souffrir. Mais les reproches que leur adresse Viermond sont imputables, non pas aux chrétiens que nous hébergeons, mais aux pays lointains, et surtout aux nations aujourd'hui disparues qu'enténébraient les superstitions moyenâgeuses du XIX^e siècle. Les étrangers chrétiens de Palestine sont une des perles de la Judée. Les meilleurs citoyens du monde accourent vers nous. Ils s'assimilent à nos mœurs, leur culte se rapproche du notre, leurs curés sont vêtus comme nos lévites. Ils pleurent à nos deuils et se réjouissent à nos allégresses. Ils ne partagent pas nos engouements et nos aversions irraisonnés. Tant mieux ! Cela prouve que nous sommes dans le vrai quand ils nous suivent. Il n'en reste pas moins que notre principe social est le palladium de leur idéal. Ils forment l'avant-garde de nos libertés. Tant que l'étranger sera protégé, dans un pays, l'indigène y sera sacré. Cette loi est universelle.

Notre nation reconstituée par l'excès du fanatisme d'autrui ne doit pas s'exposer, à son tour, à périr par l'intolérance.

Nous fêterons demain le centenaire du premier Congrès de Bale. Aux mânes de nos ancêtres régénérateurs, de leur peuple, offrons l'hommage de notre enthousiasme pour la liberté et l'égalité de tous les hommes. Je sens les âmes augustes des Nordau, Herzl, Birnbaum et autres, planer sur nos débats. Et certes, ce n'est qu'une marque naturelle de mon respect envers notre affectionné président, si j'ajoute à ces grands noms celui de son aïeul, dont la gloire dépasse presque celle des plus glorieux de son temps, puisqu'il transforma la fraction la plus rébarbative, la moins juive de l'univers, – les juifs de France – en fougueux et enthousiastes Sionistes.

Dans cet esprit que, j'en suis sûr, la Cour partage, étant donné que la culpabilité de Viermond est hors de conteste, je demande contre lui le maximum de la peine soit « rédaction de l'histoire des calomnies antisémites à travers les Siècles » et, pour ce faire, son internement dans une bibliothèque fortifiée. Et à sa sortie, dix ans de signature. (Sensation dans l'auditoire).

PHILOSOPHIE PENALE JUIVE

⁴ «Le Siècle», 25 mars 1898.

La peine que demande l'avocat général est très sévère. On sait qu'en Palestine il n'existe pas de prisons et que tous les délits doivent être réparés, à l'état de liberté, dans une mesure fixée par la loi.

Dans l'esprit du législateur, la diffamation est imputable à l'ignorance du délinquant, dont le châtement doit être le retour forcé à la science. On le condamne donc à s'instruire et à créer un chef d'œuvre dont le produit est à partager entre lui et le diffamé pendant dix ans.

La bibliothèque que forcée est en province. C'est un vaste bâtiment dans un parc immense entouré de murs. Le régime, tout de liberté, est subordonné, quant à la nourriture et aux aises, à la qualité du travail effectué. Tous les délinquants en sortent guéris et repentis. D'aucuns en sont revenus très savants. Quant à la signature, c'est une aggravation de la peine. A la sortie, le libéré ne peut plus rien publier sans ajouter à sa signature : Diffamateur de M. un tel. Cela constitue pour sa victime une réparation morale et rend suspect tout ce qu'il écrit lui-même. Il faut donc qu'il dise dix fois la vérité pour obtenir créance. Cette longue précaution est un entraînement salutaire.

Après la réquisitoire, M^e Lateigne prend la parole. Suivant le code palestinien, nulle plaidoirie ne doit durer plus d'un quart d'heure. Avant d'être admis à plaider, les avocats subissent des épreuves terribles. On leur impose les sujets les plus vastes et les plus profonds, qu'ils doivent développer montre en main. La préparation d'un seul sujet prend quelquefois plusieurs semaines de travail. Aussi le barreau palestinien est-il celui qui emploie le moins de lieux communs.

PLAIDOIRIE

M^e Lateigne. – Messieurs, mon client s'est trompé. C'est sa méthode historique – votre plus sérieux grief – qui en est cause. Je plaide : fanatisme. Je plaide aussi : atavisme. Il ignore son origine.

S'il la connaissait comme moi, il n'eût jamais écrit. Il est petit-fils du plus grand sophiste antisémite des siècles, Edouard Dreimond. C'est le vrai portrait de son grand-père, dont la bonne foi a causé le morcellement de l'ancienne France. Ce que les étrangers chrétiens subissent de lui, il ne le doivent, au fond, qu'à leurs ancêtres français qui auraient dû stériliser la première tentative de Dreimond. Il lui eussent évité l'occasion d'engendrer le père de mon client. Ainsi se confirme la parole divine qui fait expier par les enfants, les crimes commis par leurs pères et resté invengés. Et c'est dans l'histoire un spectacle piquant de voir le petit-fils, ignorant son aïeul, l'imiter à rebours, le parodier, dirais-je presque.

L'avocat général. – Une intolérance ne guérit pas de l'autre, elle l'exacerbe.

M^e Lateigne. – Aussi est-ce la tolérance pour l'intolérant que je sollicite de la Cour. En me l'accordant, on lui fera mieux sentir l'efficacité de cette vertu juive, imprescriptible depuis son éclosion sous Moïse. Je demande donc le minimum de la peine, à l'appréciation de la Cour.

Le président s'adressant à Viermond. – Quel est l'ouvrage que vous méritez d'être condamné à faire, selon vous ?

LA PEINE

Viermond. – Monsieur le Président, je trouve la réquisition de M. l’avocat général hors de proportion avec ma faute et mes forces intellectuelles. L’histoire des calomnies antisémites à travers les âges est un œuvre de trois générations d’écrivains et encore ! Ce serait donc pire que la perpétuité, si je puis m’exprimer ainsi.

A mon sens, la nouvelle toute fraîche pour moi, que je descends d’un antisémite est le châtimeut le plus cuisant qui eût pu me frapper. Je ne m’en relèverai pas. Pour le surplus, je crois que l’histoire de l’antisémitisme au Congo suisse serait une peine suffisante.

Le Président. – Vous choisissez ce sujet parce que c’est le seul pays où les antisémites aient eu raison et qu’il n’y aurait plus matière à flétrissure du fanatisme, chapitre que vous voulez esquiver.

Non ! il vous faut dix ans de villégiature pour vous refaire une mentalité c’est oui ?

Viermond. – C’est oui !

La Cour se retire pour délibérer et revient au bout d’une heure.

L’ARRET

Le Président (après les préambules d’usage) :

Attendu que Viermond a été convaincu de calomnie envers M. le comte d’Hélieucin et l’amiral di San Torpedo ;

Considérant que le fanatisme et l’ignorance sont, non une circonstance atténuante, mais aggravante en pareille matière,

Que la force d’un Etat réside en l’honneur de chacun de ses citoyens, et que la nation souffre de toute calomnie qui les atteint.

Considérant que la peine requise exigerait plus d’une vie humaine, mais estimant que Viermond doit à sa patrie un chef-d’œuvre réparateur de ses méfaits,

Condamne :

Isaac-Nathaniel Viermond à écrire, non l’histoire des calomnies antisémites des siècles, mais la biographie des calomniateurs antisémites du XIX^e siècle seulement, le travail étant évalué à dix ans de bibliothèque forcée.

Dit toutefois, que Viermond sera autorisé pour la facilité de ses recherches bibliographiques et de sa documentation, à puiser dans ses propres archives et papiers de famille.

Le condamne en outre, à cinq ans de signature.

A la lecture de cet arrêt, Viermond s’évanouit. M^e Lateigne lui fait respirer des sels et lui dit :

Courage Viermond ! Attelez-vous à l'ouvre ! Profitez-en pour vous instruire à fond et modifier votre tempérament.

Votre talent et votre énergie appliqués à la tolérance vous feront un nom, une fortune plus tard.

L'IMPRESSION DANS JERUSALEM

L'auditoire s'écoule au dehors. La place Nordau est calme. La nuit tombe. Grande animation sur les boulevards. On accueille l'arrêt avec une vive satisfaction. On se félicite. C'est la mort de l'antigoysme.

Peu à peu les conversations changent de sujet. On voit les maisons s'illuminer. C'est demain la fête du centenaire du Congrès de Bale. Il y aura une grande cavalcade où l'on figurera tous les congressistes du siècle dernier. Les descendants des Sionistes seront placés dans des tribunes magnifiquement décorées. On se promet une superbe cérémonie au Panthéon, où l'éloge bref des grands hommes sera terminé par un concert vocal et instrumental de trois mille lévites.

Dans trois jours, anniversaire de la clôture du 1^{er} Congrès, ouverture de l'Exposition internationale de Jérusalem.

Sion revoit les beaux jours bibliques.

ZABULON BEN-BAHAR

Pour copie conforme.
Jacques Bahar, son aïeul

L'ANTIGOISMO A SION.
MEMORIE DEL SECOLO VENTURO

TRADUZIONE

¹Lettera dell'inviato speciale del *Algeries Colonial Times*

Gerusalemme, 28 agosto 1997

UNA CELEBRE CAUSA

Come ve lo ha annunciato il mio cablogramma di ieri, è con oggi che ha avuto inizio, presso il Sinedrio di Gerusalemme, il dibattito sulla celebre causa che smuove tutta la Palestina. Il soggetto è tuttavia presto detto. Si tratta del processo mosso contro Isaac Nathaniel Viermond, redattore capo del giornale *l'Antigoismo*, accusato di aver diffamato il direttore del *Banco dei Rapporti e Costruzioni di Gerusalemme*, il Signor Conte di Helieucin*.

Questo giornalista a cui non manca un certo talento, soprattutto nell'invettiva e nelle belle trovate, che eccelle nell'arte di travestire la storia per uso e consumo degli illetterati, aveva accusato, all'interno di una violenta campagna stampa, il Signor d'Helieucin di aver corrotto con l'aiuto di una *Cheuhhad*, parola ebraica che significabustarella, l'ammiraglio Yahakob di San-Torpedo, discendente di un'antica famiglia di ebrei spagnoli e ministro della marina palestinese.

Mentre, nel nostro paese, la massa si schiera, come solitamente accade, dalla parte dei diffamatori, la popolazione di Gerusalemme si dimostra, invece, particolarmente ostile a Viermond e al partito ristretto, ma molto attivo, degli antigoyisti. E ciò per dei motivi parecchio profondi e che il mio dispaccio svilupperà più avanti.

Al fine di far comprendere a voi lettori l'importanza qui attribuita a questo affare, mi sono impegnato di risalire fin alle origini stesse dello Stato ebraico palestinese.

¹ «Le Siècle», 20 marzo 1898.

* Sebbene l'Algeria non abbia più ebrei da un secolo, bisogna ricordare che presso voi, *goyi* o *goi* significa, in ebraico, la nazione straniera e, per estensione, il non-ebreo. L'antigoismo sarebbe dunque la controparte dell'antico antisemitismo che insanguinò la fine del secolo scorso. [Nota del corrispondente].

LO STATO SIONISTA

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*.

È il 6 del mese di Sivan, il primo giorno di *Schabouoth*, anniversario della proclamazione del decalogo sul Sinai, il giorno in cui venne promulgata la nuova legge davanti a tutto il popolo riunito.

Si lesse, allora, il primo articolo della Costituzione, che è una sorta di *Dichiarazione dei Doveri dell'uomo*.

In effetti, contrariamente al dogma della Rivoluzione francese, i *neo-ebrei*, muovendo dal principio filosofico che l'uomo possiede già tutti i diritti fin dalla nascita, non hanno voluto proclamarne alcuno, per essere così più sicuri di non dimenticarsene. È infatti alla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo che essi attribuirono 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.

La conseguenza di una simile dottrina fu quella di trasformare, in Palestina, lo spirito stesso delle lotte politiche. Invece di richiedere reciprocamente dei diritti, i cittadini si imponevano l'un l'altro dei doveri, pretendendo ciascuno di adempierli anziché pretenderne dal proprio avversario.

Bisogna inoltre aggiungere a ciò la proclamazione dell'unico dogma di eguaglianza tra tutti gli uomini, il cui simbolo (due triangoli uguali uniti, a formare una stella a sei punte) figura sulle armi palestinesi.

Non ci si deve dunque stupire del fatto che gli ebrei avessero abolito tutte le differenze di razza, di religione e di credo presso di essi. Gli stranieri di qualsiasi origine avevano esattamente gli stessi diritti civili e politici dei cittadini. I diritti civili erano conferiti anche alla popolazione fluttuante. Quanto ai diritti politici: bastava per acquisirli ottenere il certificato di conoscenza perfetta delle leggi e di sottoscrivere la professione di fede egualitaria. La maggior parte delle funzioni era gratuita e completamente elettiva, per cui lo straniero eletto poteva offrirsi di esserne funzionario.

Tale fu l'opera degli enciclopedisti sionisti alla fine del XIX secolo.

Ne risultò un'enorme immigrazione di stranieri da tutti i paesi. A dispetto di ciò che avvenne altrove, la Palestina non raccattò gli scarti ma l'élite. Infatti, la feccia del popolo, che non sa far altro che reclamar diritti, non osava arrischiarsi in un paese in cui in questione c'erano solo doveri, mentre gli spiriti elevati, avidi di sacrifici, vi trovavano un ampio campo pratico per i loro bisogni di espansione umana.

Vi erano anche, bisogna dirlo, degli interessi materiali considerevoli.

UNA NAZIONE DI INTELLETTUALI

In Palestina l'illetterato è sconosciuto. Le frontiere sono controllate dai doganieri specializzati e chiunque non abbia un grado determinato di istruzione è senza pietà bandito dal regno di Dio, che,

come si sa, è sovrano temporale del paese* .

Questo 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. Non ci sono operai, nemmeno tra i minatori del Libano, che non abbiano una loro biblioteca copiosamente fornita. Dal momento che ciascun cittadino lavora, non è necessario sfinirsi per poter vivere a proprio agio (gli operai in fabbrica hanno la giornata di sette ore) e così il resto del tempo ci si dedica allo studio o all'educazione dei bambini.

L'istruzione è interamente gratuita e libera a tutti i gradi. Non esiste alcun programma statale. Non c'è né il liceo, né il collegio. Ogni professore non può avere che cinque allievi ai quali dedicarsi completamente. Ne risulta una concorrenza straordinaria nel campo della pedagogia. L'educazione dei bambini è, in sostanza, la vera preoccupazione nazionale. Le scuole pullulano; si può dire che ce ne sono tante oggi a Gerusalemme, quante erano le enoteche nella Parigi del secolo scorso.

Si comprenderà facilmente l'interesse considerevole degli stranieri di prestigio a stabilirsi qui e il valore che a sua volta la Palestina riceve da questo contributo. È così che tutto sommato, in materia politica, gli stranieri rappresentano l'elemento ponderatore, poiché non condividono le passioni della maggioranza nazionale.

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 di fare circondare i bambini nati da questi matrimoni intersanguinei.

L'ANTIGOISMO – ORIGINE DI VIERMOND

È in questo clima favorevole agli stranieri che un giorno saltò fuori un uomo, fino allora sconosciuto, chiamato Isaac-Nathaniel Viermond, l'eroe del giorno, che acquistò ben presto una celebrità dalla patina incerta, per la pubblicazione di un pamphlet intitolato *L'ebrea ingoyzzata*.

In quest'opera piena di ingiurie verso numerosi cristiani stabiliti in Palestina, egli li accusa di ogni inimmaginabile misfatto, incita i suoi concittadini a espellerli, e, se necessario, a decimarli. Inoltre, grazie alla sua energia e alla sua fertilità invettiva, ha potuto tenere testa a tutte le confutazioni ed è riuscito pure a riunire attorno a sé un partito di fanatici poco numerosi, ma estremamente agitati, reclutati tra coloro che invocano "i ritorni dell'esilio".

Si sa che in Giudea vi è una serie di delitti che sono puniti, non con la prigione – non esiste – ma con l'esilio temporaneo.

Alcuni rientrano subito. Ma altri, avendo contratto al di fuori delle usanze incompatibili con i costumi nazionali, rimangono, nonostante il loro ritorno, in uno stato di denazionalizzati interni. E,

* È la realizzazione del desiderio quotidiano che i cristiani esprimono nel *padre nostro*... “Venga il tuo regno” secondo le parole di Gesù (Mat. VI, 10). Gesù non ha voluto parlare se non che della rifondazione dell'antico regime mosaico politico e sociale [Nota del corrispondente].

per mascherare le loro tare, rivendicano sempre dei principi più elevati rispetto ai più virtuosi del paese, senza praticarne alcuno. Così, mentre il paese apprezza la prosperità data dagli stranieri, essi accusano tutta la nazione di essere anti-patrioti e reclamano per sé un nazionalismo esclusivo e selvaggio.

Viermond, il loro capo, è di nazionalità ebraica. Nato a Hebron, nel dipartimento del Mar Morto occidentale. Ma suo padre era un cristiano immigrato, di origine francese, finito qui attraverso mille tribolazioni. Riguardo al suo vero nome, egli non si chiama Viermond, ma Dreimond. Era il figlio di uno chiamato Edouard Dreimond, che da quanto raccontato dai giornali doveva essere stato qualcosa come un demagogo francese del secolo passato, all'epoca in cui l'antica Francia era antisemita. Edouard Dreimond, di antica origine ebraica lui stesso, aveva francesizzato il suo nome in Drumont, ma l'etimologia era tedesca; *Drei-Mond* in francese *tre lune* ^{*}.

²Questo Drumont morì in circostanze tragiche. Era riuscito a infervorare quaranta milioni di francesi contro gli 80.000 ebrei di Francia. Ma quando tutta la nazione con foga volle sterminarli, essa non trovò che un migliaio di ebrei e i 79.000 antisemiti vergognosi, ciascuno supplicando la folla di sgozzare tutti i suoi correghionali ad eccezione di lui. La rabbia della plebe così delusa si riversò allora contro Drumont. Lo si trovò per caso presso un ebreo che lo stava per uccidere.

Vi era giunto per mettere in esecuzione il suo progetto antico e preferito di chiedere cosa poteva mai essere questo famoso Talmud di cui si era spesso sorpreso di parlare nei suoi articoli. Gli assassini trascurarono l'ebreo, afferrarono Dreimond. Lo condussero sotto il capannone di uno scultore vicino, per soffocarlo sotto della terra di argilla, dolce mania di insorti avvinazzati. Ma da quando egli fu introdotto nel locale, scorgendo il modellino in gesso di una statua, esclamò: «Ah! Costumi! è il castigo per il ritardo apportato alla tua apoteosi». Poi svenne. Lo si sgozzò sul piedistallo dell'amico, di cui si demolì il monumento, ciò che ne impedì l'inaugurazione a mai più.

Il nome di Drumont divenne un sinonimo di frode del fanatismo e di ignominia tra gli antisemiti. Suo figlio, Leon Dreimond, dovette lasciare la Francia, ma le altre nazioni erano anch'esse antisemite. Egli fu respinto ovunque con collera e disprezzo. Ridotto allo stato di *cristiano errante*, venne a rifugiarsi presso gli ebrei palestinesi. Venne accolto con commiserazione e generosità. Invaso da una commossa gratitudine, si convertì all'ebraismo e si fece circoncidere. Cambiò il suo nome in quello di Abraham, rendendo così omaggio al patriarca la cui tomba si trova presso Hebron. Quanto al cognome, Dreimond (*Tre-Lune*), lo trasformò in Viermond (*Quattro-Lune*), volendo così dimostrare che egli fosse più splendente del padre defunto.

Stabilitosi a Hebron, si sposò, si dedicò all'esegesi biblica, visse rispettato. Pubblicò un piccolo

* Troviamo questa spiegazione in un'opera autorevole in materia, il *Dizionario essenziale delle corruzioni onomastiche* di Abraham Dreufu, tomo 49, p. 987. Questo stesso Abraham Dreufu aveva corrotto il suo nome di Dreyfus, per celare la sua origine ebraica, sotterfugio frequente tra gli ebrei dell'epoca, al fine di tutelarsi contro danni. Ma non può sfuggire. Per una sbadataggine comune presso gli ebrei francesi del tempo, aveva infatti conservato il suo nome Abraham, che lo segnalò alle folle e gli costò la vita.

² «Le Siècle», 21 marzo 1898.

testo di una ventina di pagine, in cui con meravigliosa concisione e chiarezza si rifiuta fino all'annichilimento tutta l'opera polemica e letteraria del padre, ad eccezione dei disegni *La mia vecchia Parigi* che sono di Gaston Coindre.

Abraham Viermond ebbe un figlio, Isaac Nathaniel Viermond, l'antigoysta di oggi, cresciuto nella stretta osservanza della religione ebraica, lasciandolo sempre all'oscuro delle sua genealogia. Lo avevano chiamato Isaac per la logica della filiazione biblica e Nathaniel per riconciliarsi con i discendenti dei Rothschild così lungamente strapazzati dal padre.

La pubblicazione de *L'ebrea ingoyzzata* aveva prodotto una viva emozione a Gerusalemme. I sentimenti di uguaglianza universale implicanti lo spirito di tolleranza erano stati offesi da questo tentativo intransigente. Come si potrà comprendere ora – cosa che sarebbe rimasta oscura senza le mie spiegazioni preliminari – gli elementi stranieri erano fortemente apprezzati, gli ebrei temevano che la prospettiva di molestie future non li avesse costretti all'esodo. Infatti, la censura non esiste in Palestina che contro la letteratura oscena. Le leggi sono impotenti nel colpire le dottrine filosofiche e storiche. Al contrario, nello spirito ebraico, la stessa eresia religiosa è considerata come una mancanza di indipendenza e di sottigliezza intellettuale che provocano controversie, richiami alla verità, giostre letterarie e filosofiche appassionate e stravaganti – uno sport in cui gli ebrei si compiacciono enormemente.

Ne è risultata una polemica che ha prodotto una letteratura voluminosa. Ma Viermond, sofista di un'abilità consumata, sapeva meravigliosamente esporre una serie di fatti, estrapolare delle citazioni eterogenee, benché vere, di cui poi smascherava l'incoerenza con delle parole vuote. Tirava poi da tutto ciò delle false conclusioni che si limitava semplicemente a rimaneggiare. Quando lo si metteva spalle al muro, cambiava discorso, oppure restava in silenzio, come tutti quelli che vengono messi spalle al muro. Egli non era intenzionalmente in malafede. Ma credeva, in buona fede, che gli fosse permesso di essere in mala fede per raggiungere un nobile scopo – nobiltà di cui egli allora si riteneva il solo giudice.

Non c'erano ragioni per far finire tutto ciò. Ed è con sollievo che i palestinesi constatarono il primo delitto effettivo – la diffamazione, di cui Viermond si era reso colpevole, scontando il processo conseguente la fine della loro irritazione.

IL PROCESSO

Fin da questa mattina, le strade erano ingombre da una folla animata. Dei gruppi numerosi si formavano. Dal quartiere del Monte degli Ulivi, dove si trovano le università, discendono gruppi di studenti gridando forte: *Chaketz té, chakzeni Viermond!* che in ebraico significa: *Contestate Viermond!*

* La lingua palestinese è l'ebraico, anche se ogni ebreo parla almeno sei o sette lingue.

Le bande percorrono tutto il boulevard Herzl, ma, benché colpiti dalla polizia, riescono a rinsaldarsi dopo esser stati più volte deviati e a concentrarsi in piazza Nordeau, dove si trova il Palazzo di Giustizia.

Dei ingenti distaccamenti del reggimento dei carabinieri a ripetizione Bar-Kochba lasciano i loro casermoni sotto il comando del colonnello Hananias Ben-Tarfon, vecchio condottiero che ha conquistato i suoi gradi nella pace col Libano. È lui l'inventore della famosa tattica ebraica chiamata anche *tarfoniana* che viene insegnata oggi in tutte le scuole di guerra europee. Essa consiste, come si sa, nell'acquistare sotto banco da un sindacato tutte le vecchie uniformi del nemico, conciando i proprio soldati che si presentano allora all'avversario come alleati o truppe ausiliarie. Dei scaltri emissari hanno, prima dell'entrata in guerra, venduto al nemico dei vagoni di polvere, senza fumo, che è tanto più incombustibile.

Fatto ciò, tutti i soldati ebrei parlano la lingua del nemico, li si scambia così per degli amici, cosa di cui essi d'altronde approfittano per prendere l'avversario tra due fuochi. Diventate la macelleria! I vecchi abiti e vecchie bande sono conservati per le campagne successive, perché sebbene il trucco è invecchiato, esso riesce comunque ancora, essendo i militari dei bambini cresciuti.

Il colonnello Hananias dispone una parte delle sue truppe davanti al Palazzo di Giustizia e piazza in riserva due squadroni nella grande corte dell'Ospizio dei Sordo-Muti, situato in via Zadoc-Kahn. La folla agitata è difficile da contenere. Già la prefettura è invasa dai più sommi personaggi della capitale.

La corte del Sinedrio composta da settanta magistrati, secondo l'antica tradizione, è presieduta dal grande presidente Menahem Bernard-Lazare di cui il nonno riposa nel Pantheon (*Caladonai* in ebraico) di Gerusalemme. Il presidente Menahem è un celebre avvocato e uno scrittore rinomato tanto per la sua erudizione, quanto per il suo affascinante stile. Il suo commentario al codice di procedure forestale è divenuto un classico e si legge come un romanzo. Di una bonomia che cela un fondo di giustizia inflessibile, egli ha acquisito una reputazione di grande dolcezza. Tra la gente lo si chiama il Presidente Secondovoi. Ciò proviene dalla sua mania di non infliggere mai a un delinquente una pena che quello lì non accetterebbe. In effetti, dopo ogni requisitoria, una volta convinto l'accusato del suo delitto¹⁰, gli dice: «Secondo voi cosa meritate?». Il malfattore così cortesemente consultato non ha mai osato reclamare una assoluzione illegittima. L'imputato dice la sua cifra sulla quale il presidente discute. Egli è talmente persuasivo che riesce a fargli accettare il massimo quando la situazione lo comporta.

L'UDIENZA

Quando la Corte avvia la seduta, delle grida da fuori sopraggiungono alle orecchie del pubblico. Il presidente invia un usciere per informarsi. Quello ritorna ad annunciare che il popolo è esasperato

contro Viermond, che dei dibattiti violenti hanno luogo tra gli antigoysti e il loro avversari che hanno appena preso il nome di *anti-egoisti* e che l'armata ha a mala pena protetto il palazzo.

Il presidente Bernard-Lazare, a queste parole, redige una carta che sottopone ai suoi sessantanove assessori e che passa all'usciera per il comandante delle truppe. Un grande movimento di angoscia assale l'udienza. Si teme una carica contro la folla. Esco dall'aula al momento in cui il colonnello Ben Tarfon ordina un rullo di *Toph* (tamburo ebraico) e tre *terrouahs* di *shofar* e di *Haçocera* o squillo di queste trombe ebraiche fatte con delle corna di ariete e in metallo.

Il silenzio si stabilisce, poi il colonnello legge ad alta voce:

A nome della Corte del Sinedrio, servitrice di Dio-sovrano e della sua Legge, Menahem Bernard Lazare, richiamo il popolo all'articolo 8 della Dichiarazione dei Doveri dell'Uomo così concepita: *nessun altra forza se non il rispetto del popolo dovrà proteggere il giudice*. Considerato che la Corte non può validamente giudicare sotto la protezione di una forza armata, invito il popolo, se secondo esso osservo la legge, a ritirarsi, affinché le truppe possano fare altrettanto senza inconvenienti.

³Un formidabile grido di «viva Menahem! viva Secondovoi! viva la legge!» risuona. Un solo grido, viva l'armata!, è lanciato da un individuo, in un ebreo scorretto. Ora, questo grido è ritenuto sedizioso qui, perché l'armata, trattenendo tutta gente intelligente, non è considerata in rapporto alle altre forze nazionali che come elemento brutale, materiale, come i muscoli in relazione al cervello. E, accordare la predominanza dei muscoli sull'intelletto è ciò che offende di più il Palestinese. inoltre, esplose un certo vocio. Abbasso l'illetterato! alla frontiera, il cialtrone! è un asino di contrabbando! dice uno. Ha imbrogliato la dogana! ribatte un altro. Ma nulla li colpì, poiché in Palestina il coraggio non inizia che a due contro uno, non cinquanta contro uno. Lo si accompagna al commissariato. Era un ebreo francese da poco sbarcato, un discendente degli ebrei antisionisti rimasti laggiù e che mostrava tracce dell'antica assimilazione francese. Lo si rilasciò dopo aver preso il suo nome e il suo indirizzo. Seguendo le leggi, egli sarà ricondotto alla frontiera e trattenuto in una scuola di quarantena in cui gli immigrati illetterati sostengono uno stage di disinfezione intellettuale e di istruzione alle spese dello Stato.

Da quando la folla apprese il suo nome, Bastien Solanée, un grande scoppio di risa la scosse, facendole dimenticare la sua collera. Si gridava: Rendetegli il suo prepuzio*!

Subito, ritiene meglio ritirarsi a casa, non senza aver nominato sette delegati incaricati di

³ «Le Siècle», 22 marzo 1898.

* Questo nome così poco ebraico rende l'idea del trucco utilizzato dagli antichi israeliti francesi per mascherare i loro nomi. Il pubblico rise, perché riconobbe immediatamente, uno dei discendenti dell'illustre famiglia alsaziana Schlome Grumpir. In che modo Grumpir diventa Solanée? È semplice. Etimologicamente significa 'pera del terreno', in altre parole, la patata, dunque il tubero della famiglia delle Solanée (Linneo). Schlome significa Salomone. La protesta contro la licenza patronimica fermò fortemente questi abusi. È stata riconosciuta per la salute pubblica. N. du C.

dirigersi al cimitero dalla strada della Tolleranza per deporre una pietra in ricordo di Alfred Dreyfus. Si sa che questo martire del fanatismo cristiano lasciò la Francia all'indomani della sua riabilitazione e, divenuto un fervente ebreo sionista si insediò in Palestina dove morì molto vecchio. A lui si deve una grande opera intitolata *Del calcolo integrale presso i Babilonesi e delle sue ripercussioni sulla cabbala medievale ebraico-araba*.

Dispersa la folla, la Corte del Sinedrio apre l'udienza.

COSTUMI GIUDIZIARI EBRAICI

La camera delle sedute non si distingue in nulla dalle altre camere del palazzo, è soltanto più grande. Non ci sono pedane. La Corte, l'avvocato generale, l'accusa e il difensore stanno tutti sullo stesso piano. Il magistrato non porta alcuna toga, sono tutti vestiti allo stesso modo del difensore e dell'accusato. Così vuole la legge egualitaria del paese, che non accorda all'accusa alcun segno esteriore di superiorità sulla difesa. C'è nel palazzo un guardaroba per gli imputati. Ciascuno, prima di comparire, indossa un abito della sua misura, che lo metta allo stesso livello dei giudici. Inoltre, l'accusato non è in piena luce e la corte in controluce.

È il contrario che ha luogo dopo *L'udito prima della vista*. Si giudica dunque l'uomo a partire dal quello che dice e non a partire dalla sua fisionomia. La teoria lombrosiana non è più in vigore che a Touat.

Secondo il codice di procedura palestinese, ciascun giudice deve porre una domanda differente nel corso del dibattito. Se la stessa questione è posta da due giudici, è applicabile la cassazione, presumendo che il secondo abbia dormito. L'accatastamento dei libri sulle tavole dei magistrati è interdetto.

Il pubblico è ammassato, non nella sala, ma nelle tribune, suddivise come logge di teatro, ciascuna contenente da dieci a dodici persone. In questo modo, la fluida corrente della folla è intercettata e le manifestazioni sono evitate. Inoltre, all'occorrenza, il presidente non è né dispiaciuto di far sgomberare le tribune, né ha la facoltà di tollerare delle manifestazioni favorevoli all'accusato. Ogni loggia è munita di pareti con microfoni, sensibili, collegate telefonicamente a un locale indipendente in cui i fili sono centralizzati. Non appena una o più logge manifestano delle esclamazioni, un pannello indicatore donando il numero e l'addetto senza sapere di cosa si tratti, ha come funzione di premere un bottone corrispondente. La manovra fa alzare delle sbarre di appoggio della loggia sediziosa, uno schermo di ferro che copre subito la vista della sala e insensibilmente, secondo l'intensità del rumore, ravita agli occupanti tutta la comunicazione. La loggia diventa allora una scatola oscura che essi lasciano tutti soli.

Questa semplice disposizione assicura la calma degli spettatori che nell'udienza più appassionata restano muti come dei giurati francesi.

[...]

REQUISITORIA

La parola è data all'avvocato generale Gabriele Van Cressel (figlio di ebrei olandesi). – Signori, dice questo magistrato, conformemente alla legge, la mia requisitoria non deve eccedere i cinque minuti. Non si raggiungerà tale limite, tanto l'affare è chiaro. Sono assai felice, per quel che mi concerne, che chi da anni non visse che nell'equivoco, perisca infine per un gioco di parole sulla volgare ambiguità della parola "edificio". Nel nostro paese, rifugio della scienza, della logica e dei ragionamenti concreti e giusti, ci si domanda come dei procedimenti letterari, storici e polemici come quelli di Viermond hanno potuto trovare un pubblico capace di nutrire il più frugale degli scrittori. La sua moda, tutta relativa, bisogna ammetterlo, non è dovuta che alla naturale propensione del nostro popolo di non lasciare mai un errore far credito e di provocare per una menzogna mille ricusazioni. È questo inappagato bisogno di controllo del popolo stesso che lo fa ricorrere alle fonti. Da qui il successo libraio di queste opere. La speculazione dei falsi dottori e dei sofisti è certo senza danno reale in una *nazione scettica* al punto di avere dubitato della parola di dio e dei profeti e a coloro che hanno bisogno, il giorno degli scrutini, delle urne in cristallo attraverso le quali vogliono vedere il tragitto percorso dal loro voto. Ma questi storici di fantasia, questi sociologi di un'epoca sempre da disprezzare, diventano pericolosi quando attaccano l'onore degli uomini privati e pure degli uomini pubblici...

VIVACE INCIDENTE

Il presidente: – Niente esagerazioni! I personaggi pubblici non hanno più onore degli altri.

L'avvocato generale: – Certamente, ma, nello specifico, si tratta più che dell'onore dell'uomo dell'onore stesso della marina...

Il presidente: – L'onore della marina? Cos'è questa invenzione qui? Non posso tollerare un simile gergo qui. La marina, l'armata, la magistratura non hanno un onore speciale in Palestina. Esse non hanno che una missione e i loro membri dei doveri come tutti gli altri. Un'armata non ha altro onore che quello su di un'armata nemica che essa combatte e ancora non lo può avere se non per il paese e in aiuto a tutte le sue forze complementari. Sappiate che l'onore di una collettività non è comprensibile che in opposizione al disonore di un'altra. Questo è quanto i fondatori della nostra nazione hanno ben compreso quando colui che propose l'istituzione di una croce al merito essi risposero: Certo! a condizione di averne una per l'infamia! Piaccia a Dio che mai si parli da noi dell'onore della marina, dell'armata o della magistratura. È la migliore garanzia per il paese di gioirne fuori, perché solo il paese ha il dovere e il bisogno di averne uno. Ho ritenuto di dover insistere su questo punto, tutte le occasioni mi sembrano buone per consolidare la coscienza di una nazione. Mio

caro avvocato generale, la vostra teoria è pericolosa.

L'avvocato generale: – Non credo di aver da dubitare sul pericolo per il nostro paese di una simile metafora, fosse anche dal punto di vista filosofico che lo pretende il nostro venerabile presidente. Popolo imbevuto di uguaglianza senza fronzoli, appassionato per la scienza e l'educazione della gioventù, siamo lontani dall'ambizione della spada.

⁴Ed è precisamente a questo disonore militarista che ci conduceva l'oltraggio all'onore di due personaggi, così come l'ostracismo delle comunità straniere alla nostra nazione o alla nostra religione. Sarebbe un appello al diritto del più forte che, una volta introdotto, non distingue più i partigiani degli avversari e sovrascrive ogni cosa. Certo, non è da noi che si otterrà il panegirico della civilizzazione cristiana di cui i nostri antenati ebbero tanto sofferto. Ma i rimproveri che loro indirizzano a Viermond sono imputabili non meno ai cristiani che ai nostri ospiti, ma anche ai paesi lontani e soprattutto alle nazioni oggi disperse che ottenebravano le superstizioni medievali del XIX secolo. Gli stranieri cristiani di Palestina sono una delle perle della Giudea. I migliori cittadini del mondo accorrono a noi. Si assimilano alle nostre usanze, il loro culto si avvicina al nostro, i loro curati sono vestiti come i nostri leviti. Piangono i nostri lutti e si rallegrano delle nostre gioie. Non condividono le nostre infatuazioni e le nostre avversioni immotivate. Tanto meglio! Questo prova che siamo nel vero quando ci seguono. Non toglie che il nostro principio sociale è l'apice del loro ideale. Essi formano l'avanguardia delle nostre libertà. Tanto lo straniero sarà protetto, in un paese, quanto l'indigeno vi sarà protetto. Questa legge è universale.

La nostra nazione ricostituita dall'eccesso del fanatismo altrui non deve esporsi a sua volta a perire nell'intolleranza.

Noi festeggeremo domani il centenario del primo congresso a Basilea. Alle anime dei nostri antenati rigeneratori, al loro popolo offriamo l'omaggio del nostro entusiasmo per la libertà e l'uguaglianza di tutti gli uomini. Sento le anime auguste dei Nordeau, Herzl, Birnbaum e altri planare sui nostri dibattiti. E certo, non è che un segno naturale del mio rispetto verso il nostro affezionato presidente, se aggiungo a questi grandi nomi quello del suo avo, di cui la gloria supera quasi quella dei più gloriosi del suo tempo, poiché trasformò la frazione più ingrata, la meno ebraica dell'universo – gli ebrei di Francia – , in ardenti ed entusiasti sionisti.

Con questo spirito, che, ne sono sicuro, la Corte condivide, essendo comprovato che la colpevolezza di Viermond è fuori discussione, domando contro di lui che il massimo della pene sia "la redazione della storia delle calunnie antisemite attraverso i secoli" e per farla che venga internato in una biblioteca fortificata/forzata. E alla sua uscita, dieci anni di firma. (Emozione nell'uditorio).

⁴ «Le Siècle», 25 marzo 1898.

FILOSOFIA PENALE EBRAICA

La pena che richiede l'avvocato generale è molto severa. Si sa che in Palestina non esistono prigionieri e che tutti i delitti devono essere riparati in condizione di libertà nella misura fissata dalla legge.

Nello spirito del legislatore, la diffamazione è imputabile all'ignoranza del delinquente, di cui il castigo dovrà essere il ritorno forzato alla scienza. Lo si condanna dunque a istituire e a creare un piano d'opera di cui il prodotto finale è condiviso tra lui e il diffamato per dieci anni.

La biblioteca fortificata/forzata sta in provincia. Si tratta di un ampio edificio in un parco immenso, circondato da mura. Il regime, completamente libero, è subordinato, sia per il cibo che per gli agi, alla qualità del lavoro effettuato. Tutti i delinquenti escono guariti e pentiti. Alcuni ne sono usciti molto sapienti. Quanto alla firma, è un'aggravante della pena. All'uscita, il liberato non può più pubblicare nulla senza l'aggiunta alla sua propria firma della dicitura: diffamatore del signor tal dei tali. Questo costituisce per l'offeso una sorta di riparazione dei danni morali e rende sospetto tutto quello che egli scrive. Bisogna dunque che dice dieci volte la verità per essere creduto. Questa lunga precauzione è una salutare formazione.

Dopo la requisitoria, il signor Lateigne prende la parola. Seguendo la coda di palestinesi, nessuna arringa deve durare più di un quarto d'ora. Prima di essere ammesso all'arringa, gli avvocati subiscono delle prove terribili. Vengono loro imposti i soggetti più vasti e più profondi che essi devono sviluppare orologio alla mano. La preparazione di un solo soggetto prende a volte diverse settimane di lavoro. Così l'avvocatura palestinese è quella che impiega il minimo dei luoghi comuni.

ARRINGA

Signor Lateigne: – Signori, il mio cliente si è sbagliato. È il suo metodo storico – il vostro più serio dono – che ne è la causa. Giustifico: il fanatismo. Giustifico anche: l'atavismo. Egli ignora la sua origine. Se la conoscesse come me, non avrebbe mai scritto quanto ha scritto. Egli è il nipote del più grande sofista antisemita dei secoli, Edouard Dreimond. È il vero ritratto di suo nonno, di cui la buona fede ha causato lo smembramento dell'antica Francia. Ciò che gli stranieri cristiani subiscono da lui, essi non lo devono in fondo che al loro antenato francese che avrebbero dovuto neutralizzare il primo tentativo di Dreimond. Gli avessero evitato l'occasione di generare il padre del mio cliente. Così si conferma la parola divina che fa espiare ai figli i crimini commessi dai loro padri. Ed è nella storia uno spettacolo offensivo di vedere il nipote, pur ignorando il suo antenato, imitarlo al rovescio, quasi una parodia, direi.

L'avvocato generale: – Un'intolleranza non guarisce un'altra intolleranza, ma l'exaspera.

Signor Lateigne: – Ed è anche la tolleranza per l'intolleranza che induco alla Corte. Accordandomela gli si farà meglio provare l'efficacia di questa virtù ebraica, imprescrittibile dalla

nascita sotto Mose. Domando dunque il minimo della pena, a giudizio della Corte.

Il presidente si rivolge a Viermond: – Qual è l'opera che voi meritereste di essere condannato a scrivere, secondo voi?

LA PENA

Viermond: – Signor presidente, trovo la requisitoria dell'avvocato generale sproporzionata rispetto al mio sbaglio e alle mie forze intellettuali. La storia delle calunnie antisemite attraverso gli anni è un'opera per tre generazioni di scrittori e più ancora! Sarebbe quindi peggio che l'ergastolo, se mi si conceda di esprimermi così.

A mio avviso, la fresca notizia per me della mia discendenza da un antisemita è la punizione più offensiva che mi si abbia potuto infliggere. Non me ne risveglierò. Inoltre, credo che la storia dell'antisemitismo in Congo svizzere sarebbe una pena sufficiente.

Il presidente: – Voi scegliete questo soggetto perché è il solo paese in cui gli antisemiti hanno avuto ragione e che non ci sarebbe più materia per appassire il fanatismo, capitolo che voi volete schivare. Nemmeno! Voi volete fare dieci anni di villeggiatura per rifarvi una mentalità. È così?

Viermond: – È così!

La corte si ritira per deliberare e ritorna dopo un ora.

L'ARRESTO

Il presidente (dopo i preamboli in uso): – Visto che Viermond si è convinto della calunnia nei confronti del signor il conte d'Hélieucin e dell'ammiraglio San Torpedo; considerando che il fanatismo e l'ignoranza sono, non una circostanza attenuante, ma aggravante in simili casi; e che la forza di uno Stato risiede nell'onore di ciascuno dei suoi cittadini e che la nazione soffre di tutte le calunnie che le sopraggiungono; considerando inoltre che la pena richiesta esigerebbe più di una vita umana, ma altresì ritenendo che Viermond deve alla parte lesa un'opera riparatrice delle sue malefatte, si condanna: Isaac-Nathaniel Viermond a scrivere, non la storia delle calunnie antisemite dei secoli, ma la biografia delle calunnie antisemite del XIX secolo soltanto, essendo il lavoro valutato di dieci anni presso la biblioteca forzata. Dica tutte le volte che Viermond sarà autorizzato, per facilitare le sue ricerche bibliografiche e documentarie, ad attingere dai suoi archivi e dalle carte di famiglia. La condanna è inoltre a cinque anni di firma con indicazione di calunniatore.

Alla lettura di questa condanna, Viermond svenne. Il signor Lanteigne gli fece respirare dei sali e gli disse: Coraggio Viermond! Dedicatevi all'opera! Approfittatene per istruirvi a fondo e modificare il vostro temperamento.

Il vostro talento e la vostra energia applicate alla tolleranza vi faranno un nome e una fortuna in seguito.

L'IMPRESSIONE IN GERUSALEMME

L'uditorio defluisce fuori. La piazza Nordau è calma. La notte cala. Grande affollamento sui viali. Si accoglie l'arresto con viva soddisfazione. Ci si rallegra. È la morte dell'antigoismo.

Poco a poco le conversazioni cambiano soggetto. Si vedono le case illuminarsi. Domani ci sarà la festa per il centenario del congresso di Basilea. Ci sarà un grande corteo in cui sfileranno tutti i congressisti del secolo scorso. I discendenti dei sionisti saranno posti nelle tribune magnificamente decorate. Si promette una superba cerimonia al Pantheon, dove il breve elogio dei grandi uomini si concluderà con un concerto vocale e strumentale di tre mila leviti.

Nel terzo giorno, anniversario della chiusura del Primo Congresso, apertura dell'esposizione internazionale di Gerusalemme. Sion rivede i suoi bei giorni biblici.

ZABULON BEN-BAHAR

Per copia conforme.

Jacques Bahar, suo antenato.

LOOKING AHEAD.
TWENTIETH CENTURY HAPPENING

(1899)

DI HENRY PEREIRA MENDES

INTRODUCTION

[p. v] Adam's stature reached from the earth to the firmament”.

Like other saying of ancient Hebrew sages, this is embroidery of fancy that hides a noble truth, a truth easily revealed if thought be called to discover it.

In similar Oriental fashion I hide three thoughts in the embroidery of fancy, one in each of the the three parts into which Looking ahead can naturally be divided. In the first, which may be termed the political part, the thought is that a union of English speaking nations will be a mighty moral and physical power productive of peace for the world.

In the second part, which may be termed the social part, the thought is that in human affairs and government, Reverence, or Religion, symbolized [p. vi] by the term “Board of Pastors”, must enter, if public and not private welfare is to be sought; that is to say “Reverence for God, or Religion, considered as personal conduct, not as a system of dogma or belief” must be “the foundation stone, walls, pillars, rafters and roof” of every human institution.

In the third, which may be termed the religious part, the thought is that the preservation of the Jews and the restoration of a Jewish State are divinely designed for the ultimate benefit of all mankind, and not at all for the well-being of Jews only. They mean the realization of the only Court of Arbitration for International disputes which can be unbiassed; and what is of equally tremendous importance and value for the world, they mean a spiritual center for the world, as Rome is for the Catholics, except that Palestine will have no temporal aspirations. And they mean a world university, where the world's best thoughts, drawn from all nations besides, will work for the weal of the world, i.e. for human enlightenment.

I acknowledge my indebtedness to certain [p. vii] Christian ministers and writers for some of the quotations embodied in the pleas of Catholic, Protestant and Free-Thinker.

I have only to add that even the embroidery is founded on facts, actual occurrences, or cuttings from newspapers, magazines, pamphlets, etc. Thus, the invasion of Holland is from the New York Herald, August 7, 1887; the plot to destroy Vienna, ditto, October 11, 1886; Tower of London blown up,

January 24, 1885; wreckage of steamer by an Irishman, August 7, 1887; railway bridge blown up, Providence Journal, August 17, 1887, etc., etc., etc. Out of hundreds of such threads the embroidery is constructed.

I shall be happy indeed if the embroidery serves its highest purpose, to portray the pattern which designs Peace, Religion or Reverence, and Enlightenment.

CHAPTER V.

THE BEGINNING OF THE END

[p. 71] A conference was called, to sit within a week at Berlin. The Viceroy of India and Burmah was at this time the Chief Commander of the Confederation. With him attended the kings of Austria, Holland, Belgium, Italy, Spain and Portugal, Greece, Scandinavia, formerly Norway, Sweden and Denmark, the Emperors of Germany and Russia and the Emperor of France.

By the decision of the conference the Empire of Turkey was declared ended. History thus saw the crime of the "Partition of Poland" equalled. The kingdom of Greece was extended to the Vardar and Bojana. The rest of European Turkey, which included Saloniki and Constantinople, was made a neutral state guaranteed by the powers. Russia was given the northern slopes of the Taurus. The southern lands to the borders of ancient Palestine [p. 72] were divided between France and Austria. To Germany was assigned the basin of the Euphrates. England secured Egypt, Arabia, and Barca. Italy was given Tripoli proper. The other European powers gave up all claims to land outside of Palestine, except the Netherlands, to which power were assigned all the Turkish isles, except Crete, which had long been incorporated with Greece. This Netherland apportionment proved to be of vast importance.

But all interests centered in Palestine. For Europe was brought face to face with the problem destined to be a vexed question — which power was to have the holy places? It was the everlasting "Eastern Question" — now pressing for solution.

They decided, after much discussion, that Palestine should be divided in tribal divisions of ancient days; that the twelve powers should by lot occupy these divisions, except that the land around Jerusalem, for nine square miles, was to be neutral ground. Hither might come, for pilgrimage or commerce, members of all sects of the Christian and Mohammedan world, [p. 73] and here might pray the oriental peoples whose religions as recent antiquarian and ethnological research had indeed proved beyond cavil or doubt, owed so much to teachings conveyed by Jewish exiles or their disciples. The twelve dividing powers were : 1st, The Anglo-Saxon Confederation; 2d, France; 3d, Germany; 4th, Russia; 5th, Spain and Portugal; 6th, Italy; 7th, Greece; 8th, The Netherlands; 9th, Austria; 10th, The Balkan Empire; 11th, Scandinavia, and 12th, Switzerland. With the latter Poland was joined. This latter arrangement turned out to be as important in the future as the gift of the

Turkish isles to the Netherlands, and was attended with results equally unexpected.

But it was all very easy to set this to paper. It was comparatively very easy to secure the assent of Central Senate, House of Commons, Diet and Reichstrath, Chambers and Skorthing, Boule, Parliament and Supreme Council, etc. ; But it was not so easy to enforce the division, for the Sultan meant stern and strong opposition.

Turkey knew that it was to be her deathstruggle. [p. 74] Most Europeans thought it would be a very short one, while others said, "Do not forget the inexhaustible supply of men which the Moslem world can afford; just as the French are always winning battles in the Sahara, yet are never at peace, so we shall find it a hard task to beat the Moslem at St. Sophia."

The allied armies and fleets proceeded with their preparations. Turkey prepared to resist. Showing a brave front, she received her invaders in the Balkan passes, in the Rhodope Mountains, at Ainada and Saloniki. Harassed in Asia, she faced her foes on the slopes of Taurus, and spilled her blood in Palestine.

There was something pitiful and painful in seeing a proud and once great nation like the Ottoman thus gasping but dying with the face to the foe — holding the sword to the last, and when the sword was broken fighting with the hilt! There was something noble in it, which all the cant about Islamism, sloth and kismetism, Mohammedan misgovernment and Turkish oppression, could not remove from men's minds. Fields were dyed with the carnage, [p. 75] from the Balkans to Lebanon. Southern desert lands drank in Northmen's blood, and on the Arab and Turkish dead the birds of prey fattened. Not all the trumpet-blasts announcing Christian victories could drown the sobbing of widows and orphans in the towns and villages of Christendom, and on the myriad hearths, Christian and Mohammedan, where fell the dark shadow. Wailings for the dead where the black tent of the Bedouin waited for its master who came not, moaning for the husband and son killed by the Franks, were echoed by the cries of bereavement from the homes of Europe. And the sounds were caught up in the Western World, and in the vast island where the Southern Cross shines. For woman's heart beats the same whether the skin above it be dark or fair.

CHAPTER VIII.

THE RELIGIOUS ASPECT.

[p. 104] Let me then speak of Religion and its influences. It is true that men were earnestly working to purify social plague-spots, and to raise their brethren to a higher plane, morally, mentally, physically — in every way. But for the rich, religion was a succession of conventionalities and a passport to respectability. It was a sham for many, a mask for not a few, and a spiritualizing influence for only a minority. For the poor, religion, if they were Catholics, meant being mulcted for every church service, taxed for this book or that picture. The Catholic women did seem somewhat benefited

by it, but the Catholic men were among the most ignorant, the most violent, the most unreasoning and the most desperate. Yet the Catholic religion was a decided influence [p. 105] for good, for it kept these men in check. Religion for the Protestant poor meant neglect to a remarkable extent, notwithstanding that much effort was made in what was called Mission work. Only the minority of inhabitants in every town was under church benefit. Religion was not taught in national or public schools. The jealousy of each sect prevented it. Education of the heart, most certain of gratifying results when the individual is young and the heart most impressionable, was strangely neglected, or taught only vaguely. For though the need of spiritual light to illumine the mind was conceded by all, it could not be decided whether the window through which the spiritual light was to stream, should be figured with the saints of Catholicism or tinted with the many colors of Protestantism; or whether there should be no window at all. In England the government grant for a school was increased for every child that obtained a satisfactory percentage of marks in the examination. This was to the profit of the head of the school and teacher of the children. Hence time was utilized for [p. 106] teaching mathematics and even the classics, while time for moral instruction was stinted or refused. The result of the absence of education of the heart in the school system of various countries was shown by the atheism, materialism and rationalism in Germany, irreverence in France, filial disrespect and toleration of political corruption in America, by the unlovely lives of some of the English working classes, and by the brutality and ignorance of Belgian work-people.

Thus religion, meant to be the great bond which binds man to God, and man to man, was slighted. Religion! Subject most important in men's lives ; subject most debated ; subject most fruitful of discord though associated with love; subject most productive of hatred though teaching friendship; subject most fraught with heartaches, blinding tears, passionate words, fierce resolves, pitiless policy, though supposed to father all that softens and ennobles character ; subject on which all should be united — religion was either a mystery or a sham ! And how religion (?) set the Christian [p. 107] nations against each other, to fight in the name of religion, I shall have to tell you presently.

Certain it is, that were any ten men taken your chance on the London Strand, the New York Broadway, under the Berlin Linden, or on the Prospekt Nevsky of St. Petersburg, or on the boulevards of Paris, on the quays of Naples, or on the dusty stones of Stamboul, they would have ten different opinions. In truth when people began to think of Christianity they were driven to the conclusion that even if they were called Christians after their Christ, they were not following his example. Thus, to quote an instance, he kept the Seventh Day Sabbath. Why then did they keep the first-day Sabbath? If because three centuries after he died, men in Nicene council assumed the right to fashion Christianity even in direct opposition to his wishes, will and commands, then what logical objection could Protestants have to Catholicism which to this day fashions Christianity as it pleases. And if Catholics love Jesus, why do they not keep his Sabbath? After all, why change it? It is as

inconsistent as always [p. 108] painting Jesus with bare head. Who ever heard of anybody constantly going out in a hot country without a head covering?

In churches which in Christian lands lifted lofty spires; under chapel's more modest roof, in synagogue with age-dust on the rafters, in temples with glitter of gold and paint wherewith newer sects replaced the reverence and observance of duty which once were thought a congregation's brightest ornaments — orisons were voiced, doctrines were preached, chants were sung, showing how the children of earth differed in their ideas about the Father of all!

Nor on personal life was the influence of religion any more potent than in social life. Not a day but crimes, most atrocious and unnatural, were presented in every paper in every city. Not a day but marriage vows were scoffed at. Not a day but the sad story of poverty was rehearsed. Not a day but the wail of suffering, the sob of neglect, the sigh of despair rose heavenwards, discordant sounds to make the very angels weep for humanity's wretchedness.

[p. 109] It was the same with business life. Religion was of slight or no account. Men lied in business. Precautions were necessary for every transaction. Lawyers throve. Gigantic financial schemes crushed the weak, robbed the widow and took from the fatherless the investments which the bread-winner had made in his lifetime. Business failures, redolent with fraud, became no more startling, by reason of their frequency. Neighborhoods were rendered unsavory by immoral houses, whose tenants by bribery closed the very eyes which should have checked them, and who by proving the police rotten, bound the very hands which should have rooted them. There was a spirit of unrest everywhere. The spirit of novelty moved every mind. Worse than all was the spirit of rejection of salutary safeguards ; such as home-life made happy by parental example and parental interest in children; school-life made promising by heart-training as well as by brain-training; college life made vigorous by the inculcation of the doctrine of duty and self-sacrifice. Thinkers wondered at the immorality of so [p. 110] many even among the rich, marvelled at the ignorance of more, and trembled at the viciousness of yet others. Preachers preached, missionaries were sent abroad to convert savages, while souls at home needed ministration — needed to be saved. Bibles were printed but not read. The working-classes in their attitude to the rich, and the rich in their attitude to the poor, showed little humility, less consideration, and least of all, any sufficient consciousness of duty ! In all towns, narrow alleys and dingy tenements were filled with homes on whose hearths the flowers of religion, sympathy, love, friendship and beauty never grew, never flourished, for they were never planted. This sad picture is actual fact, and an unexaggerated statement of society toward and at the close of the nineteenth century, and for half the twentieth.

I do not mean to say that religion was wholly powerless; but it was certainly generally subservient to personal interest. By some it was not noticed, except with a shrug. By others it was a subject for jest. For all, it was so far [p. 111] practically of no force, that all business transactions were fenced in with precautions as I have before remarked— a fact testifying how little a man's

spoken word was taken, how little man trusted his brother. The Devil was such a power in the world that lawyers were necessary. For they had to guard their clients against him. And sometimes they were his agents.

Religious likes and dislikes were entertained, and fed by various sects, which fact did not fail to bring religion into disrepute. Above all, Religion was practically of such little force that in all Christian countries the institutions of conscription and standing armies, navies and militia, gave the lie to peace and good-will on earth ! Speaking of the religious conditions of society, mention must be made of a stranger race found in every country, citizens thereof and most patriotic, yet bound together by great and national aspirations into one people. I refer to the sect known as Hebrews, or Jews. In all countries, whether they labored [p. 112] under civil disabilities or not, they were model citizens, law-abiding, always on the side of law and order, enterprising and thus forwarding national prosperity, and wherever they had the chance, they were prompt in sacrifice of life and money in the wars and perils of their adopted countries. Their homes were examples of purity, their personal lives were fully equal to the lives of their neighbors. Yet there was always against them a peculiar unpleasant sentiment. This was fed by jealousy of Hebrew enterprise in business matters, and the Hebrew brain-work in Science and Letters. And it was extended to the Monites, or Jews who rejected all restrictions of Jewish law, most of the fundamental principles of Judaism and who kept the Christian Sabbath.

But while a sentiment existed against the Jews, there was anything but cordiality between Catholic and Protestant, as we shall presently notice. We have to add here, that from both faiths Christian and Jewish, was recruited the army of infidels, materialists ethic-culturists, etc., etc.

[p. 113] Strange ! very strange, and beyond all patience, were the efforts of the better men and purer women to search out a proper spiritual life ! Moaning in her heart, the tender Catholic woman asked if all the massacres, autos-da-fe, expulsions, imprisonments and tortures brought about by the infallible church, were righteous acts? And, above all, was the church's eternal damnation of all the countless hosts who, through no fault of their own, had never heard of original sin, baptism, etc., acceptable to the Merciful and Righteous God?

CHAPTER XI.

THE FALL OF COSTANTINOPLE

[p. 167] The Anglo-Saxon Confederation saw that it was better to have a barrier, no matter how small, between its eastern possessions and Russia, in order to be able to combat that power. As a result, Turkey was to be propped up in the Taurus district, but was no longer to be a European power. She was to evacuate Europe. And since there was no unanimity now, as to the holy cities of Jerusalem, Hebron, Nazareth, etc., they were intrusted to Turkey for the time being, upon condition

that all religions should be followed in freedom in those cities.

What a strange result !

But Turkey would not consent to yield Constantinople.

In the war between the combined and allied powers, she had, thanks to her own bravery and to the efficient aid afforded by the discontented political parties of the various Christian nations, retrieved many of her defeats. Now all the allied powers again declared war [p. 168] against the Moslem power, to drive it out of Europe forever.

Alas for civilization !

At the pathos of that Christian capture of Constantinople, Time must weep and Eternity blush!

Again the sickening details of war were printed on the page of history, for the powers decided that Turkey should evacuate her capital within one month.

The Turkish armies were driven in from their lines on the Balkan and Rhodope Mountains. The women and children were sent from Constantinople to St. Stefano by the sultan's orders.

The month ended. The city was duly invested by the allied forces.

That night one of their balloon-corps rained down destruction upon it. That night it truly seemed as if the ancient and historic site was to be destroyed forever, amid a hell-chorus of shrieking and hissing, bursting and crashing!

But that night an emissary of the sultan stole through the enemy's lines and was rowed [p. 169] to Besika Bay, which he reached after much delay. He bore a letter from the sultan as Sheik ul Islam to Mecca.

In the morning Constantinople was in ruins. Those ruins the Turks would not surrender.

An assault was determined upon. The multicharge guns, the dynamite repeaters, scatter-shot rockets, and other improved artillery, which she had secured by her agents abroad, or which were supplied by the discontents, all these were so diligently served that the assailants were simply mowed down.

It was declared not war, but butchery.

Active operations were then stopped to bury the dead, the Turks assenting.

Two days were thus spent. On the morrow the Turks opened negotiations, and thus cleverly occupied three days. They evidently wished to gain time for some purpose which the enemy could not guess. Next day they broke off parley. The attack was renewed. Through a series of feints, the allies gained important positions, from which they poured a fire into the Turkish soldiery, fairly decimating them.

[...]

[p. 172] The historical drama of Turkish history thus was ended. Its final and mighty chorus were the thunders of cannon, and the roar, rush and wreckage of bombs.

The sultan was found dead in the midst of his standard-bearers.

The conquerors had found a brave foe. Representing as they did so many races of the world, they were forcibly reminded of what the Bible says of the destiny of Ishmael, the ancestor of that foe whose ranks include all followers of Islam — that "he shall fall in the very presence of his brethren." So had befallen, in the presence of his brothers; sons, like himself, of the Father of all. Was it accidental, or was it designed that a staff officer, passing through the ruins of the seraglio, echoed the verses of Fidonrsi, which Mahomet, the Othman chief, quoted when the Turkish hosts captured Constantinople more than four centuries before?

[p. 173] The spider's iveb is the royal curtain in the palace of Kasarj. The owl is the sentinel on the watchtower of Afrasiab.

But alas for the world's peace!

The sultan, before dying, had lit a flame destined to scorch and scar the earth.

For at the very moment that the Berlin conference was sitting, he had taken steps to move the whole of the Moslem race against the Christians. At the very moment that the allied forces closed around him in his capital, he touched off his machinery and set it in motion by dispatching his emissary to Mecca. The touch required to effect this was simply to proclaim AL JEHAD— THE HOLY WAR!

CHAPTER XIII.

THE HAPPY SUGGESTION

[p. 193] To a clergyman, under God, belongs the honor of the rescue of human it.

The method he adopted was simply this. He ascertained all the names of the heads of all the chief denominations in all countries through consuls. To their credit be it said, the various consuls declined to accept remuneration for their trouble, for they were able not only to appreciate the evils of the era, but to eagerly embrace any effort to remedy them.

He wrote to the heads of the Catholic, Protestant and Greek church sects in their respective countries, suggesting that they, with three assistants to aid and counsel, should appoint nine legates, clerical or lay, for each country.

He wrote to the heads of the Jewish church in each county, suggesting that they, similarly assisted, should appoint one legate, a clergyman or a layman, for Europe, one for America, one for Asia, one for Africa and one for Australia.

[p. 194] This was found to produce about one hundred and eighty Christian and five Hebrew delegates, which was proved to be a correct pro rata proportion. The delegates, he said, should meet in conference in Basle, and appoint eighteen others to represent Europe, eighteen for America and nine each for Asia, Africa and Australia, men whom they thought most qualified by character, erudition and ability to comprehend the evils of the day. This sub-committee of sixty-three would

then meet in general conference in the city or town where the oldest individual in all the sub-countries was residing. It was to be their duty to finally select a body of seventy men, clerical or lay, naming conscientiously only those whom they thought could best grapple with the many and terrible problems.

He said in his circular letter that he had no authority from any man or body of men to write. But that he found himself forced, as if by a supernatural power, to make his suggestion. He humbly begged that his name should be kept secret. He wished not for fame or [p. 195] recognition. He fervently prayed that good would result for weeping and bleeding humanity. Far be it from him to presume. He posed not as a prophet of God to speak with words which demanded any respectful heeding. To be a prophet was an honor and a distinction which he considered a crime to even hope for, inasmuch as it was presumption for him to imagine that he was in the least worthy of Divine afflatus. He simply pleaded to be allowed to make the suggestion above indicated, "and to God," concluded he, "I commit the rest."

CHAPTER XIV.

THE SOLUTION OF EVILS

[p. 209] There is no need to describe that document at length. It is modern history, and modern in the sense of our own experiences. For we have heard our parents speak of it, and they or their parents heard it proclaimed with their own ears. It is in every reading book in all the schools in all lands. It is in every library. It is in every home and it is imprinted in most men's memory.

By it, astonished governments were overturned in many countries, and republics established wherever the government was not already practically a republic, as in England.

INTERNATIONAL RELATIONS. — Political differences of an international character were to be settled by an international court of arbitration, composed of the three senior judges of the supreme court of each nation subscribing to the [p. 210] solution of evils, and the three senior members of the clergy of such countries. Conscription and standing armies were thus rendered unnecessary.

Colonies or protectorates recently formed, and all future ones, were to be under a homecountry board of management until they attained a certain population, when they were to be constituted a State on a Republican basis.

The decimal system of coinage, weights and measures was made universal. Coinage other than decimal had to be retired within ten years. The new international coinage was to have on one side of the coin the imprint of the country coining it, on the other its value and exact weight.

Extradition for all crimes was secured.

The rights of inventors, authors, composers and artists were secured by international agreement.

HOME GOVERNMENT—FRANCHISE. — Education not the value of property or accident of birth,

was made the necessity for franchise. No one could be naturalized unless he passed [p. 211] an examination in general civil and political history, and especially of the country of his adoption. No one could vote, whether naturalized or native citizen, unless he produced a certificate from the school examiners of the country of birth in accordance with the regulations under section 9 of church committees.

GOVERNMENT MONOPOLIES AND RESPONSIBILITIES. — Land belonged only in a limited sense to those who could pay for it. The government, because representing the people, had a supreme claim, and was practically the only land-owner. The land in city limits was valued by sworn experts, and the owners were obliged to sell to the city government. They could rent it back and sublet it if they liked, but they had to pay rent to the city treasury at a rate fixed every seven years, allowance according to schedule to be made for improvements made by tenants and length of occupation, etc. Thus every man's house came to be looked upon as a homestead.

Workingmen had the same advantage, for a proportionate part of each city was reserved for [p. 212] artisan's houses at correspondingly cheap rents. Similar provisions were made as to country property. Not more than one family, at two or more whose aggregate reached seven individuals, could live in one house. Tenements were abolished — these were huge houses in which thirty and even forty families were herded. They had all to be pulled down or altered into non-communicating flats licensed for occupants according to suites of rooms.

Railroads and transit lines were to be owned by the State. Certain trains and cars were free, evening and morning, and the municipal officers were bound to provide a sufficient number. This was to permit workmen to live in the country around a city, but the privilege was only accorded to those in good standing — of which more presently. As a matter of fact, improved locomotion no longer made it necessary for workmen or clerks to live near their places of employment.

Water was to be provided free.

Chemical science had found a fuel and an illuminating agent so easily and cheaply made [p. 213] and managed, that the humblest homes could have them. The government was now to supply them.

Insurance (fire and life), post, telegraphs, telephones, telautographs, supply of electricity steam, argol, heat, light, all belonged to the government. Cornering was made criminal. Trusts or monopolies in necessities of life were prohibited by law.

JUSTICE. — Justice was secured by juries composed of salaried barristers, of or above the age of fifty-five; their service was compulsory. Judges could not serve as judges after fifty-five years of age. To be a judge or a magistrate of any kind, a diploma of a university of high standing was necessary. To be a mayor or alderman in a town of less than 30,000 inhabitants the candidate must have passed out of high school in the honors division. To hold such office in a town of over 30,000 he must have a college degree.

To be in any municipal office, except that of a policeman, also required a college degree and

indorsement of candidature by the Board of [p. 214] Pastors. To be a member of a public legislative body required a university degree, an examination by ten reputable citizens (house-holders in the district for fifteen years), and indorsement by the the Board of Pastors. A policeman required five such nominating names, and the indorsement of the pastor of his church or of the Morality School-superintendent under whose care he had been as a boy for at least five scholastic years. Foreigners could not rise in police above the grade of roundsmen.

BOARD OP PASTORS. — The pastors of a village, and in a town, of each parish or district, constituted, with their assistants, a committee to visit the schools, to supervise the employment bureaus of the public, and all charitable institutions. The chairman or head of the board of pastors, chosen annually among themselves, could not hold office more than one year, and since the ministers of all sects of one thousand adult adherents were de facto members of the board, each sect was to hold the chairmanship in turn, until all had served.

The duties of the chairman were to indorse, [p. 215] after due inquiry as to character, any applicant for municipal office above that of policeman, to sign certificates of all boys and girls who passed from the highest classes of the high schools in honors or in the merit division, and to attest the reports of the school principal as to the standing of each scholar. Further, in the event of a trades-union dispute or strike, the chairman was to preside at a conference, or court of arbitration. Pastors were retired from active service at full salary at the age of fifty-five, when they became consultants or guides. Their congregations had to insure their lives, according to authorized scale in proportion to salary.

EDUCATION. — Secular education was compulsory and under the care of the municipality. Attached to each church were schools, for instruction in religion. Attendance thereat, or at morality schools, was compulsory from the age of seven to twenty. Without a certificate of such attendance the right of franchise, pension-right and suburb-right were forfeited.

[...]

[p. 219] WOMEN'S RIGHTS. — Girls lost the right to vote on becoming married, it being the object of the council to insist on all that would make [p. 220] woman what she ought to be, "the queen of the home," which home was the sphere to engage her whole attention. Married women when widowed, resumed the right to vote, if childless or when the youngest child reached the age of twelve.

CAPITAL AND LABOR. — Workmen earned a right to participate in the profits of the business according to their length of service and wages earned. Any one striking work unjustifiably lost that right of participation forever. Strikes were to be allowed without the strikers becoming liable to fine or imprisonment, or both, provided the employer was not employing them on contract work undertaken by him. In the latter case workmen had to finish at the rate they commenced with, or be liable to the above punishment and forfeiture of suburb and pension rights. If a dispute between

employer and employees was not settled within a week, arbitration had to be invoked; the decision had to be accepted under penalty of fine or imprisonment, or both, incurred by whichever side did not yield. Arbitration was [p. 221] to be at the hands of the board of pastors, seven reputable citizens resident in the city or village of dispute for ten years and not of the trade disputing. The judge of the district or village was also required to attend ; the court of arbitration was to be presided over by the chairman of the board of pastors. If, however, arbitration was not accepted, the strikers could, after undergoing the legal penalty, apply for work where they pleased, and the Education district sub-committee No. 4 would have to appoint them to available vacancies. But applicants for places were, if applicants through strikes, ranked after applicants who were not. In any case, any action against the person, business interests or property of the employees, if traceable to the strikers, rendered them all equally amenable. No interference in the rate of wages or hours of work was to be permitted, unless indorsed by the court of arbitration. A workman above the age of twenty could work extra hours at whatever rate was mutually agreed upon between employer and employee, provided that the number [p. 222] of hours did not altogether exceed twelve, up to the age of thirty ; fifteen hours up to the age of forty; thirteen hours to the age of fifty; ten hours to the age of fifty-five, and eight hours to the age of sixty and upward.

CONVICTS. — Convicts lost all political and civic rights. They could not be employed by private parties under the contract system. They were to labor on public works.

RENTS. — Rents were regulated by appropriations for municipal necessities, estimated every seven years, by a joint committee of the Board of Pastors, all past supreme court judges above fifty-five years, and ten real-estate men of the district elected by their Boards.

DEPARTMENT STORES. — Such stores must pay to the municipal funds, \$50 annually for the second department, 6100 for the third, \$200 for the fourth, \$400 for the fifth, and so on doubling the amount for each additional department. In "Department Store disputes," the court of arbitration above mentioned had to decide.

SPECIAL EMERGENCIES. — Any special emergency was to be met by a special meeting of the [p. 223] municipal authorities, the judges, the barristers on the jury list and the board of pastors summoned by the mayor's special call and announced in the local press.

Abuse of Public Trusts. -Any abuse of public trusts was to be punished with the existing legal penalty, but deprivation of all political or communal rights was to be added.

REVISION OF SENTENCES. -Judicial sentences had to be announced in the next day's issue of the Daily District Law Journal Penalties were not to be inflicted until after eight days' interval. In cases of death sentences, the whole of the stenographic notes of all the evidence offered at the trial had to be published in the Law Journal of the city, with notary attestation and the indorsement of the presiding judge. Officers of prison fortresses, mines, and all other places of punitive detention, were required to prepare a list of all prisoners in their charge. All sentences imposed without conviction by

a jury whose appointment was by the people directly or indirectly, were to be revoked.

[p. 224] COMMITTEE ON PUBLIC MORALITY.— This was composed of the Mayor, the Board of Pastors, the acting and ex- judges of the district and the Grand Jury of the year. Its duty was to watch the Press and places of amusement.

THE PRESS. — If the general tone, or any feature of a newspaper, was deemed improper by two-thirds vote of the pastor's board, the paper was to be warned ; on repetition of offense it was to be suppressed and its editors were to be punished with imprisonment, fined seven years' deprivation of political rights and were to be prohibited to follow journalism for ten years. Sensational and prejudiced journalism thus became impossible, and editors were made to understand that the greater the circulation of their paper, the greater and more solemn was their responsibility as educators of public morals and public tastes, on which the purity, health and strength of the community depend.

THEATERS, etc. — All must obtain license of the Committee on Public Morality.

These are the chief items of the Solution of Evils.

CHAPTER XXIV.

THE DECISION.

[p. 360] In the desire to do justice to the Jew it was [p. 361] suggested that instead of making Palestine a neutral state and giving only the custody of the Holy Places to the Jews, since the final council had decided in their favor, Palestine should be made a Jewish state, for after all, next to the Mohammedans, they were far more numerous in Palestine than Catholics, Protestant and Greek Church combined. And they were by education, morality, love of peace, capability of self-government, industry and business ability fully qualified to administer any state.

"Had there not been Jewish premiers, Jewish state-ministers enough in Christian governments to prove the ability of the Jewish race?" it was pertinently asked.

The idea gained ground, mass meetings held in great cities caused governments to act. A meeting of plenipotentiaries of the Powers at Paris adopted it.

Within twenty-four hours the great Jewish societies, such as the Alliance, the Anglo-Jewish, the Zionists, the American Boards of Foreign Affairs, had arranged for their presidents, secretaries and delegates, to meet in London, to [p. 362]

arrange to govern Palestine by a provisional cabinet, with the president of the Anglo- Jewish Society as temporary head.

For many years Jewish colonies had been planted, and had been growing in Palestine. Railways crossed and recrossed the country. Three large ports had been constructed on the coast, like the railways, mainly by French capital. But for the wars and the rule of the Turk, the railways of Egypt, India, Syria and Russia would long ago have been linked with the Palestine railroads and Palestine

ports.

The Jews in many lands were poor, unfitted for the duties of government and far behind in the light of modern social advance.

The Jews in other lands were rich and powerful and ready to exploit all products handled through Palestine, whether products of Palestine, or taken there for sale or transshipment.

Arrangements were perfected by the convention of heads of Jewish societies as soon as it met, by which Palestine was to be governed by a cabinet appointed by them. Pending its organization, a message was flashed all over the [p. 363]

world to the effect that immigration into Palestine was to be regulated, to prevent any movement there from emotional or speculative reasons, and that until the regulations were perfected and published, no people were to go there.

Meanwhile, the chief rabbis were convened to regulate any religious affairs, and to promote by their influence the decisions of the cabinet. They were to meet in Amsterdam until preparations could be completed in the Holy City for their proper reception.

The cabinet was at once named and was despatched to Jerusalem.

At its first meeting in that sacred city a collective note signed by all the great powers was presented, declaring that they guaranteed the neutrality and existence of Palestine, and offering all help in transportation or preservation of order. It created immense enthusiasm.

Hardly was this read when a greater cause for excitement became known.

A declaration was made that in order to gain the adhesion of the great majority of Jews, [p. 364] known as the orthodox Jews, Messiah must appear before a Jewish state could be established.

It was announced that only two families of the house of David were known : one the Abarbanel and one the Frankel.

The president of the cabinet, formerly known as the president of the Anglo-Jewish Association, was observed to grow pale. He asked to be excused, as he felt faint.

He was led out. He begged to be left alone, and requested that the cabinet should continue its work without him. In deference to his wishes the vice-president took the chair.

"This scroll of genealogy has been sent to us," said one of the secretaries. "It is the genealogies of both the families named. The direct descendant of both families is in yonder room!"

The members of the cabinet rose to their feet, or grasped the table in their excitement. Faces paled, flushed, paled and grew aglow again.

The situation was dramatic.

It is impossible to describe the scene.

[p. 365] A deathlike silence pervaded the room. No one dared to speak — as if the moment were too sacred to be broken by sound. It seemed to last some minutes. Suddenly some cried out in ringing tones : "The Lord reigneth!"

"Blessed be His name forever," exclaimed the vice-president. Then they seemed to recover themselves.

The president was of world-wide reputation for probity. His administrative ability and persuasiveness were recognized and had caused his nomination by acclamation for the presidency of the cabinet. Above all, he was known as most religious and observant, and cultured in the highest degree.

But how to establish his descent?

"Whence came the scroll?" was asked.

"It is certified by the Rabbis of Pisa," replied the secretary. "They declare as follows: 'It was committed to our care before the expulsion from Spain. Each chief-rabbi has in turn been sworn to secrecy as to its existence ; sworn to keep it buried in a vault, the position of which was to be imparted by one chief -rabbi to [p. 366] the next ; he was sworn also to add the names of sons as they were born to these two families; he was sworn also to keep knowledge of them by trusty agents in Germany, especially in England, West Indies, North and Central America, whither the branches of the families had gone. The necessary funds have been provided by the establishment of a treasury, founded, curiously enough, in the very year of the first council of Elvira, as if the year of anti-Jewish legislation was destined to be the year for the commencement of a something to be connected with pro-Jewish legislation.

"Up to that date private resources had sufficed to maintain the genealogy. But that year it was decided that inasmuch as no man could foresee the end of anti- Jewish legislation if once commenced, provision ought to be made for the safe keeping and maintenance of the precious genealogy.

"The treasury was established, first at Elvira. In the reign of King Sisebut it was moved to Pisa, where it has remained since.

"Every fifty years confidential agents have [p. 367] been despatched to the chief Sephardic communities in Spain, France and Italy, whose duty it was to present credentials to the leaders, rabbis or Parnassim — swear them to s-ecrecy and obtain contributions. Never have they been refused. Never has the secrecy been violated. The duty has been faithfully performed through all these centuries.

"We hereby certify that the genealogy we send you is a faithful copy of the genealogy in our possession. The original we are bound to keep until he who alone has the right to it demands it.

"Sealed and signed" — here followed the signatures and seals.

Continuing, the secretary said :

"It appears that a little more than a hundred years ago a German and an English branch of these families met. A Frankel and an Abarbanel married. Thrice this was done, surely not by chance, though none but the Pisa Rabbis could guess the significance.

"The great-grandson of the first Frankel and Abarbanel intermarriage is the man in the next room.

[...]

[p. 370] That night the news was flashed all over the world.

"The Lord bareth the arm of His holiness in the eyes of all the nations, and all the ends of [p. 371] earth see the salvation of our God." So sang the Hebrews in all countries.

And all the watchmen of Israel, all the ministers, all the true-hearted Hebrews, men and women, lifted up their voices together; they sang for joy, and one gazed into the very eyes of the other and said : "The Lord hath restored Zion."

The meeting of the cabinet adjourned until the morrow.

The next morning the cabinet telephoned to all the large cities that each community should elect a Jewish consul.

Despite all attempts to regulate immigration, no sooner did the governments offer free transportation to all accredited by the Jewish consuls in all cities or towns, than Zion's sons and daughters were brought from afar in such numbers that the prophet's words were seen to be literally true, for it seemed as if her borders would not contain them.

Happily the governments and the Jewish communities had taken care to provide against any failure of food in Palestine.

[p. 372] Immense stores were forwarded.

And strange to say, newcomers seemed to find work as soon as they landed. There were no crowds of hungry immigrants as some people prophesied there would be.

The cabinet was fully prepared to cope with any number of arrivals. The newcomers were met and housed, and then divided into mechanics and agriculturists. Those who were neither, that is to say, those who were traders, had to make a choice and join either the mechanics' division and learn a trade in the trade schools prepared for them in Hebron or Luz, Rammah, Anathoth or Debir, or else they were despatched to the depots for agriculturists at Aslaroth and Lebanon, Gi lead-town and Bashan, where they were drafted off to the various colonies.

Only those of the "traders" who were found fit were retained for the civil service in its many branches.

Before three months passed, the cabinet gave proof that it could cope with all emergencies.

The first enthusiasm was guided safely by their prudent measures.

[p. 373] The Hebrews in other lands had at the cabinet's second sitting been notified that they were to remain in the country of their present residence if they were in any way occupied there.

They were ordered to consider themselves citizens of the country of their residence; to render temporal obedience to that country, and only spiritual obedience to Palestine.

They were further instructed to remember it was part of the Hebrew destiny to be scattered

among all peoples; that only thus could the Hebrew nation by personal example, teach mankind high ideals of conduct.

All the Hebrew communities obeyed.

Of course some of the wealthy ones threw in their lot with the Palestinian Jews. Naturally all of the poor Hebrews wished to go, and as we have seen, very many did go despite the efforts of the Jewish consuls. And as fast as the commercial advantages of Palestine were revealed, Jewish capitalists invested in Palestine, and Jewish merchants in other lands opened branches in the land of mercantile promise.

[p. 374] The three months became six months, and quickly enough a year passed.

Roads were made, villages were rebuilt, enlarged into towns, watercourses were constructed, fields were planted, and the growth of the towns into cities bade fair to rival the miracles of Chicago and San Francisco.

Factories sprang into existence. Immense coal fields were found toward Euphrates, petroleum to the south, metals in the Midian Hills. Railways, as if by magic, branched from Jerusalem, Damascus and Lebanon, and met railway systems of other lands.

The produce of Siberia, "the Chinas," as the German, English, French, Italian and Russian provinces of China were collectively called, India and Further India, the Russian and English "stans," as Afghanistan and Beloochistan were popularly named, flowed into Palestine on the east.

Southward, Arabia, as of old, sent her spices, stones, gums, timber, and the Egyptian railway discharged all the wealth of Central Africa into Palestine, now recognized as the future emporium for the world.

[p. 375] Northward came the commerce of West Europe, Russia and Armenia. To the Western borders, the coast, went the maritime commerce of Europe and America. Each month the traffic increased. To the Red Sea ports, such as Elath and Eziongeber, went the traffic of Australia and New Zealand, and even of Western South America.

From the walls of Jerusalem to Jaffa grew one immense city thirty miles long, uniting the two cities like Athens and the Piraeus of old were joined.

The docks, floating and fixed, were as many miles up and down the coast. French engineering had dredged out a huge port; and daring but efficient American engineering had built magnificent breakwaters to protect it.

Tyre was as popular as of old. The wand of a magician touched it. The outer and inner ports were reconstructed. Even its mole was restored. Its docks and storehouses spread for miles.

Sidon was revived, and her friendly rivalry with Tyre was keen. The country seemed [p. 376] ready for all, and able to accommodate all. For three years only able-bodied Hebrews were allowed to land. All others were shipped back. After that time, only those aged who had children or friends who would guarantee their support were admitted.

The temporal government was most successful.

Its attitude to Jewish communities abroad we have already noticed. Its organization of Palestinian communities was effected by one order — "judges and notaries shall ye appoint for yourselves in all your gates." These attended to all local administrative duties.

Spiritual government was arranged by the ministers in Sanhedric assembly, convened by the cabinet under wise and satisfactory regulations, first, as we have seen, in Amsterdam, then in Jerusalem. It was arranged as follows :

The spiritual heads of the Hebrews in each community abroad were to take charge of the spiritualities of such community. These spiritual heads were to be elected by men and women above the age of twenty, under proper [p. 377] regulation, one head for every thousand voters. These heads in each state or country had to meet annually and pass upon any innovation in ritual doctrine or custom. No congregation in their district could adopt any innovation without consent of the state convention. The findings of these conventions, passed by two-thirds of those present, and similarly confirmed in three months, made it legal. But any "finding" passed by less than two-thirds was to be submitted to the Central Consistory at Jerusalem. Any innovation not opposed to the Bible was to be permitted. All Talmudic decisions were to be revised by the Sanhedrin and to be indorsed or rejected.

The activity of the Palestine cabinet exceeded all expectations. There was no hitch. It seemed as if the government had been established for years.

The Great Powers helped in every way. Their officials were placed at the disposition of the cabinet.

It was not long before the purple flag of Palestine was seen on every sea.

[p. 378] Not only the commerce of Palestine, but the world's commerce seemed to increase remarkably.

The Jewish communities in all parts of the world thrived, and the events of the day quickened the religious fervor to such an extent that many reformed their lives and homes and lived the real Jewish life, observing Sabbath, reviving the study of Hebrew and the use of Hebrew in the liturgy, and no longer eager to live as Christians. Most Christians kept Saturday-Sabbath instead of Sunday-Sabbath, declaring the former to be logical and proper, for, said they, "Christ kept it."

But why continue? And why pause to describe Russia's mad attempt to invade Palestine, the awful war of Rosh, Mesech and Tuval, as some called Russia, Moscovy and Tovalsk-Siberia? It was not long before rumors of a new war between Russia and France were heard. Their alliance had long ago come to an end.

Vast preparations were made when arbitration was proposed in accordance with the Solution of Evils.

[p. 379] Common sense as well as humanity indorsed the proposition.

For new war-machines were so terrible, that every preacher in both countries opposed appeal to arms.

Thus, the electric gun would discharge a long shell containing one thousand pounds of a substance which exploded on contact, and which blew to pieces anything and everything within a radius of nine miles.

War-halloons were now dirigible, and so were submarine vessels. These were armed with electric-guns, and all guns had patent "sights," that took the range automatically.

Thus war was simply annihilation.

The political entanglements or interests of the Great Powers prevented the choice of any of them as arbitrators acceptable to the two parties.

But when William Ewart Gladstone, great-grandson of England's great statesman, suggested as arbitrating body the Palestinian cabinet or Sanhedrin, both nations acceded— a significant acceptance indeed from two countries who not so many years before had had no [p. 380] kind thought for the Hebrew. When all the Powers sent in the necessary note, the cabinet convened the Sanhedrin to act as a Court of Arbitration, in conjunction with a commission composed of the three senior judges of the supreme court of each nation.

The whole court was altogether neutral.

Its findings was acknowledged to be altogether just.

It created a precedent.

Henceforth Palestine should be the bar of arbitration for the world.

A meeting of the cabinets of all the great powers was convened to legalize it.

They did so, binding each of them to declare war against any of their number that should fail to obey the findings of that court.

It was seen that this was less expensive than fighting.

And it was more humane.

From that moment standing armies, and conscription became unnecessary.

The United States militia system was adopted by which all brains and all hands could engage [p. 381] in labor, and be called to the colors only when liberty or morality was endangered.

And humanity awoke, as if from a long dream of blood and tears.

"The mission of Israel is peace," became the watchword. No need to describe how the University of Zion became an influence for good, so that human happiness became measurably nearer, and humanity learned that restoration of Palestine to the Jews meant really the restoration of all men to the love of the common Father of all.

No need to speak of the world's progress since then.

No need to speak of what we all taste to-day" — universal peace, universal brotherhood, universal happiness.

THE END

GUARDANDO AVANTI.
GLI AVVENIMENTI DEL VENTESIMO SECOLO

TRADUZIONE

INTRODUZIONE

[p. V] “L’altezza di Adamo giunse dalla terra al firmamento”.

Come altri proverbi degli antichi saggi ebrei, questo è una trama immaginaria che nasconde una nobile verità, una verità facilmente rivelabile, qualora il pensiero sia chiamato a scoprirla.

Analogamente alla moda orientale, ho nascosto tre pensieri nella trama immaginaria, uno in ciascuna delle tre parti in cui *Looking ahead* può essere diviso. Nella prima, che può essere definita la parte politica, il pensiero è che un’unione tra nazioni di lingua inglese potrebbe costituire una potente forza morale e fisica, generatrice di pace per il mondo.

Nella seconda, che può chiamarsi la parte sociale, il pensiero è che la Reverenza, o la Religione, simboleggiata dal “Consiglio dei Pastori”, debba rientrare nelle questioni umane e governative, se si vuole ricercare il benessere pubblico e non quello privato; ovvero, la Reverenza verso Dio, o la religione, considerata come condotta personale, non come sistema di dogmi e credenze, deve essere “la pietra fondativa, le mura, i pilastri, le travi e il tetto” di ogni istituzione umana.

Nella terza, che può definirsi la parte religiosa, il pensiero è che la preservazione degli ebrei e la rifondazione di uno stato ebraico sono stati divinamente pianificati per il beneficio ultimo dell’intera umanità, e non soltanto per gli ebrei. Ciò implica la realizzazione di una corte di arbitrato per le controversie internazionali più significative; e altro aspetto che è altrettanto importante per il mondo, questa soluzione significa l’istituzione di un centro spirituale per il mondo, come Roma lo è per i cattolici, ad eccezione che la Palestina non abbia aspirazioni temporali. E significa anche l’istituzione di un’università mondiale, dove i migliori pensieri internazionali cooperino per il benessere planetario, cioè per un illuminismo dell’umanità.

Riconosco il mio debito con alcuni [p. VI] ministri cristiani e scrittori, in merito ad alcune citazioni presenti negli appelli dei cattolici, dei protestanti e dei liberi pensatori.

Vorrei solo aggiungere che anche la trama immaginaria è fondata sui fatti, fatti reali o ritagli di giornali, riviste, opuscoli ecc. Così, l’invasione dell’Olanda proviene dal *New York Herald*, 7 agosto 1887; la descrizione della distruzione di Vienna, stesso giornale, 11 ottobre 1886; l’esplosione della

torre di Londra, il 24 gennaio 1885; il relitto di un piroscafo da parte di un irlandese, il 7 agosto 1887; l'esplosione di un ponte ferroviario, su il Giornale di Providence del 7 agosto 1887, ecc. ecc. ecc. La trama si è costituita grazie al ricamo di centinaia di questi fili. Sarò felice se essa servirà al suo scopo più alto, ritrarre il modello che designa la pace, la religione o la reverenza, e l'illuminismo.

CAPITOLO V.

L'INIZIO DELLA FINE

[p. 71] Un congresso fu convocato, da tenersi entro una settimana a Berlino. Questa volta a capo della confederazione c'era il viceré dell'India e della Birmania. Con lui erano presenti i re di Austria, Olanda, Belgio, Italia, Spagna e Portogallo, Grecia, Scandinavia, formalmente Norvegia, Svezia e Danimarca, gli imperatori di Germania e Russia e l'imperatore di Francia.

A seguito della decisione del congresso, l'impero di Turchia fu dichiarato finito. La storia vide così pareggiato il crimine della "spartizione della Polonia". Il regno di Grecia fu esteso fino ai fiumi Vardar e Boiana. Il resto della Turchia europea, incluse Salonicco e Costantinopoli, divenne uno stato neutrale, garantito dalle potenze. Alla Russia furono ceduti i pendii settentrionali del Tauro. Le terre meridionali fino ai confini con l'antica Palestina [p. 72] furono divisi tra Francia e Austria. Alla Germania fu assegnato il bacino dell'Eufrate. L'Inghilterra si assicurò l'Egitto, l'Arabia e la Cirenaica. All'Italia fu data Tripoli. Le altre potenze europee hanno rinunciato a tutte le richieste sulla terra al di fuori della Palestina, ad eccezione degli olandesi, ai quali vennero assegnate tutte le isole turche, eccetto Creta, che era stata a lungo parte della Grecia. Tale ripartizione per i Paesi Bassi si rivelò di ampia importanza.

Ma tutti gli interessi erano concentrati sulla Palestina. Per l'Europa [significava] mettersi faccia a faccia con il problema destinato a diventare una vessata questione – quale potere doveva detenere i luoghi santi? Si trattava dell'eterna questione orientale – ora si premeva per una soluzione.

Si decise, dopo molte discussioni, che la Palestina dovesse essere divisa secondo la ripartizione tribale dei giorni antichi; che le dodici potenze dovessero occupare a sorte questi territori ripartiti, ad eccezione della terra intorno a Gerusalemme, di nove miglia quadrate, che doveva rimanere terreno neutrale. Qui sarebbero potuti venire, in pellegrinaggio o per commercio, i membri di tutte le confessioni religiose del mondo cristiano e musulmano. [p. 73] E qui avrebbero potuto pregare le popolazioni orientali le cui religioni dovevano così tanto agli insegnamenti trasmessi dall'esilio ebraico o dai loro discepoli, come recenti studi antiquari ed etnografici hanno dimostrato fuori di dubbio.

Le dodici potenze spartitrici erano: prima, la confederazione Anglosassone; seconda, Francia; terza, Germania; quarta, Russia; quinta, Spagna e Portogallo; sesta, Italia; settima, Grecia; ottava, i Paesi Bassi; nona, Austria; decima, l'impero Balcanico; undicesima, Scandinavia e dodicesima,

Svizzera. Più tardi si unì anche la Polonia.

Ma tutto era piuttosto facile da mettere su carta. Ed era altrettanto facile ottenere il consenso del senato centrale, della casa dei comuni, della dieta e del Reichstag, etc.; ma non era così facile far rispettare la ripartizione, per il sultano significò una severa e dura opposizione.

La Turchia sapeva che si stava trattando della sua lotta [p. 74] finale. Molti europei ritenevano che si trattava di poco tempo, altri dicevano “Non dimenticate l'offerta inesauribile di uomini che il mondo mussulmano può offrire; proprio come i francesi stavano sempre per vincere le battaglie nel Sahara, ma non sono mai in pace, così troveremo un compito arduo abbattere i mussulmani a St. Sofia”.

Gli eserciti alleati e le flotte eseguirono i loro preparativi. La Turchia si preparò a resistere. Facendo mostra di un fronte coraggioso, essa ricevette i suoi invasori tra i passi balcanici, sui monti Rodopi, presso Ainada e Salonicco. Tormentata in Asia, affrontò i suoi nemici sulle pendici del Taurus, e versò il suo sangue in Palestina.

C'era qualcosa di pietoso e doloroso nel vedere un'orgogliosa e un tempo grande nazione come quella ottomana ansimare in tal modo, eppur morire con la faccia rivolta al nemico – tenendo la spada fino all'ultimo e quando la spada è stata rotta continuare a combattere con l'impugnatura! C'era qualcosa di nobile in tutto ciò che riguarda tutto l'islamismo, l'accidia e il kemetismo, il malgoverno mussulmano e l'oppressione turca, non possono essere rimosse dalla mente degli uomini. Campi tinti con la carneficina [p. 75] dai Balcani fino al Libano. Terre desertiche meridionali imbevute del sangue degli uomini del nord, e sulla morte di arabi e turchi uccelli rapaci ingrassare. Non tutte le trombe che annunciano la vittoria cristiana potranno soffocare i singhiozzi delle finestre e gli orfani nelle città e nei villaggi cristiani, e le miriadi di cuori, cristiani e mussulmani, dov'è caduta l'ombra nera. Lamenti per i morti, dalle tende dei beduini in cui si aspetta il ritorno del padrone che non tornerà, gemiti per i mariti e i figli, uccisi dai francesi, facevano da eco alle grida di lutto dalle case d'Europa. E il suono è stato catturato nel mondo occidentale, e nella vasta isola dove la croce del sud risplende. I cuori delle donne battono all'unisono, sia lo loro pelle scura o chiara.

CAPITOLO VIII.

GLI ASPETTI RELIGIOSI

[p. 104] Lasciatemi parlare della religione e della sua influenza. È vero che gli uomini stavano seriamente lavorando per purificare le epidemie sociali, e per elevare i loro fratelli a un livello più alto, moralmente, mentalmente, fisicamente – in ogni direzione. Tuttavia per i ricchi, la religione era una serie di convenzioni e un passaporto per la rispettabilità. Era una finzione per molti, una maschera per non pochi, e aveva un'influenza spirituale solo su una minoranza. Per i poveri, la religione, se erano cattolici, significava esser vessati per ogni tipo di servizio, tassati per un libro o

un'icona. Le donne cattoliche sembravano ricevere un qualche beneficio, mentre gli uomini erano tra i più ignoranti, i più violenti, i più irrazionali e i più disperati. Di certo la religione cattolica ebbe una decisa influenza positiva, nel tenere tali uomini sotto controllo. La religione per i poveri protestanti significava negligenza in misura notevole, nonostante ciò molti sforzi vennero fatti in ciò che fu chiamato il lavoro missionario. Soltanto la minoranza degli abitanti in ogni città era sotto il beneficio della chiesa. La religione non era insegnata nelle scuole nazionali o pubbliche. La gelosia di ciascuna setta lo preveniva. L'educazione del cuore, tra i risultati più gratificanti quanti l'individuo è giovane e il cuore più impressionabile, era stranamente trascurata o insegnata solo approssimativamente. [...] In Inghilterra la concessione governativa per una scuola fu aumentata in base a ogni bambino che otteneva una percentuale soddisfacente di voti agli esami. Questo valeva per il profitto del capo della scuola e degli insegnanti dei bambini. Da qui il tempo fu utilizzato [p. 106] per insegnare la matematica o i classici, mentre il tempo per gli insegnamenti morali fu ridotto o eliminato. Il risultato della mancanza di un'educazione del cuore nel sistema scolastico di vari paesi fu messo in evidenza dall'ateismo, dal materialismo e dal razionalismo in Germania, dall'irriverenza in Francia, discredito filiale e tolleranza della corruzione politica in America, dalle sfortunate vite di alcuni della classe lavoratrice inglese, e dalla brutalità e ignoranza del popolo lavoratore belga.

Così, la religione che rappresenta quel grande legame che unisce l'uomo a Dio, e l'uomo all'uomo, è stata offesa. La religione! Il soggetto più importante nella vita degli uomini; il soggetto più dibattuto; il soggetto più fecondo di discordie in relazione all'amore [...] la religione era o un mistero o una finzione.

[...]

[p. 109] I pensatori si interrogavano sull'immoralità di così tanti [p. 110] tra i ricchi, stupidi di fronte all'ignoranza dei molti, e tramanti al cospetto dei vizi degli altri. I predicatori pregavano, i missionari venivano inviati all'estero per convertire i selvaggi, mentre le anime a casa necessitavano di assistenza – necessitavano di essere salvate. Le Bibbie erano stampate, ma non lette. Le classi lavoratrici nella loro attitudine verso i ricchi, e i ricchi nel loro atteggiamento verso i poveri, dimostravano poca umiltà, poca considerazione, e meno di tutto, poca consapevolezza del dovere! In tutte le città, vicoli stretti e caseggiati sporchi erano pieni di case nei cui cuori i fiori della religione, della simpatia, dell'amore, dell'amicizia e della bellezza non crescevano, né fiorivano, poiché non erano stati mai piantati. Questa triste immagine è un dato di fatto attuale e una non esagerata esposizione della società verso e alla fine del diciannovesimo secolo, e per metà del ventesimo.

Non intendo dire che la religione era totalmente impotente; ma essa era certamente e generalmente sottomessa all'interesse individuale. Da alcuni non era notata, se non con un'alzata di spalle. Da altri essa era un argomento su cui scherzare. [...] [p. 111] Le simpatie e antipatie religiose sono state intrattenute e nutrite da varie sette, fatto che non ha mancato di portare la religione in discredito. Più di tutto, la religione era praticamente una così piccola forza che in tutti i paesi cristiani

le istituzioni di leva e gli eserciti permanenti, navali e militari hanno smentito la pace e la buona volontà sulla terra!

Parlando delle condizioni religiose della società, una menzione deve esser fatta a una razza straniera presente in ogni paese, cittadini in essi e tra i più patriottici, ancora legati insieme da grandi e nazionali aspirazioni in un unico popolo. Mi riferisco alla stirpe nota come ebrei. In tutti i paesi, sia se abbiano lavorato [p. 112] con disabilità civili o no, erano dei cittadini modello, rispettosi della legge, sempre dalla parte della giustizia e dell'ordine, intraprendenti e dunque indirizzati alla prosperità nazionale, e dovunque avessero la possibilità, erano pronti a sacrificare la vita e il denaro in guerra e nelle insidie per il loro paese d'adozione. Le loro case erano un esempio di purezza, le loro vite personali erano completamente uguali a quelle dei loro vicini. Certo, c'era sempre contro di loro un particolare e sgradevole sentimento. Questo era alimentato dalla gelosia verso l'intraprendenza ebraica nelle questioni commerciali e verso la capacità intellettuale degli ebrei nella scienza e nelle lettere. Ciò fu estesa anche agli ebrei che rifiutavano tutte le restrizioni della legge ebraica, il più fondamentale dei principi dell'ebraismo e a coloro che celebravano lo Sabbath cristiano.

Ma, mentre esiste un sentimento contro gli ebrei, non c'è che cordialità tra cattolici e protestanti, come abbiamo qui notato. Dobbiamo aggiungere che da entrambe le fedi cristiana ed ebraica, fu reclutato l'esercito degli infedeli, dei materialisti etico-culturali, etc. etc.

[p. 113] Strano! Molto strano e oltre ogni pazienza, furono gli sforzi degli uomini migliori e delle donne più pure nel trar fuori una propria vita spirituale! Gemendo nel proprio cuore, la compassionevole donna cattolica chiese se tutti quei massacri, autodafé, espulsioni, imprigionamenti e torture causati dall'infallibile chiesa, erano degli atti giusti?

CAPITOLO XI.

LA CADUTA DI COSTANTINOPOLI

[p. 167] La confederazione anglo-sassone vide che era meglio avere una barriera, non importa quanto piccola, tra i propri possedimenti orientali e la Russia, per essere in grado di combattere quel potere. Come risultato, la Turchia doveva esser sistemata nel distretto del Taurus, ma non doveva più essere una potenza europea. Doveva evacuare l'Europa. E, visto che non c'era unanimità al momento, come per le città sante di Gerusalemme, Hebron, Nazareth etc, esse vennero per ora affidate alla Turchia, alla condizione che tutte le religioni potessero essere praticate liberamente in tutte le città.

Che strano risultato!

Ma la Turchia non voleva cedere Costantinopoli.

Nella guerra tra poteri uniti e alleati, essa aveva recuperato molte delle sue sconfitte, grazie al suo coraggio e all'efficiente aiuto offerto dai partiti politici insoddisfatti delle varie nazioni cristiane.

Ora tutte le potenze alleate dichiararono di nuovo guerra [p. 168] contro il potere mussulmano, per cacciarlo dall'Europa per sempre.

Ahimè, per la civiltà!

Nel pathos di quella presa cristiana di Costantinopoli, il Tempo deve piangere, l'eternità imbarazzarsi!

Ancora i dettagli abominevole della guerra furono stampati sulle pagine di storia, le potenze stabilirono che la Turchia avrebbe dovuto lasciare la capitale in un mese.

Le armate turche furono condotte dalle loro linee sulle montagne dei Balcani e dei monti Rodopi. Donne e bambini furono mandati da Costantinopoli a Santo Stefano per ordine del sultano. I Turchi non si sarebbero arresi.

Il mese finì. La città puntualmente investita dalle forze alleate.

Quella notte una delle loro mongolfiere fece piovere su di essa la distruzione. Quella notte sembrò davvero che l'antico e storico sito fosse stato distrutto per sempre, in mezzo a un coro infernale di strilli e sibili, scoppi e chianti!

Ma quella notte un emissario del sultano sfuggì tramite la linea nemica e remò [p. 169] a Besika, che raggiunse dopo molto ritardo. Portava una lettera dal sultano come Sheik ul Islam alla Mecca.

Nel mattino Costantinopoli era in macerie. Macerie di fronte cui i turchi non si sarebbero arresi.

Fu stabilito un assalto. Pistole multi ricarica, armi a ripetizione, razzi a dispersione e altra improvvida artiglieria, che essa si era assicurata tramite i suoi agenti all'estero [...]. Fu dichiarata non una guerra, ma una macelleria.

Le operazioni attive vennero poi interrotte per seppellire i morti, i turchi acconsentirono.

Due giorni furono così spesi. Il giorno dopo i turchi aprirono le trattative, e così furono occupati abilmente tre giorni. Essi si auguravano evidentemente di guadagnare tempo per alcuni propositi che il nemico non poteva indovinare. Il giorno dopo ruppero il colloquio. L'attacco fu rinnovato. Attraverso una serie di finte, gli alleati guadagnarono importanti posizioni, dalle quali fecero fuoco contro i soldati turchi, decimandoli.

[...]

[p. 172] il dramma storico della storia turca ebbe così termine. Le sue finali e potenti schiere furono il tuono dei cannoni e il ruggito, scattante e distruttivo delle bombe.

Il sultano fu trovato morto nel mezzo dei suoi portabandiera.

I conquistatori avevano trovato un nemico coraggioso. Rappresentando come molte razze hanno fatto nel mondo, essi sono stati ricordati con la forza di ciò che la Bibbia dice del destino di Ismaele, l'antenato di quei nemici tra le cui fila includono tutti i seguaci dell'Islam – che “egli cadrà nella presenza stessa dei fratelli”. Così egli cadde alla presenza dei suoi fratelli; figli, come lui, del Padre di tutti. Cosa fu accidentale e cosa fu designato quale stato maggiore, passando attraverso le rovine del serraglio, echeggiato nei versi di Fidoussi, che Maometto, il capo Ottomano, citò quando

l'esercito turco prese Costantinopoli più di quattro secoli fa?

[p. 173] La rete del ragno sta nel palazzo di Kasar; il gufo è la sentinella sulla torre di guardia di Afrasiab.

Ma ahimè per la pace del mondo!

Il sultano, prima di morire, aveva acceso una fiamma destinata a bruciare e a cicatrizzare la terra.

Per il momento in cui si tenne la conferenza di Berlino, egli aveva preso provvedimenti per muovere l'intera razza mussulmana contro i cristiani. Al momento stesso in cui le forze alleate convogliarono sulla sua capitale, egli innescò i suoi macchinari e li mise in moto inviando i suoi emissari alla Mecca. La mossa richiesta per effettuare questo fu semplicemente quello di proclamare AL JEHAD – LA GUERRA SANTA.

CAPITOLO XIII.

LA FELICE PROPOSTA

[p. 193] A un ecclesiastico, alle dipendenze di Dio, appartiene l'onore di salvare l'umanità.

Il metodo adottato fu semplicemente questo. Accertò tutti i nomi dei capi di tutte le principali confessioni in ogni paese tramite consultazioni. A loro merito si dice, le varie consultazioni non accettarono remunerazioni per le loro difficoltà, perché non erano in grado di stimare i mali dell'epoca, ma piuttosto compiere ogni sforzo per porvi rimedio.

Egli scrisse ai capi della chiesa cattolica, protestante e greco-ortodossa nei loro rispettivi paesi, proponendo loro di nominare nove delegati, con l'aiuto e il consiglio di tre assistenti, siano essi religiosi o laici, per ciascun paese.

Scrisse ai capi della comunità ebraiche dei vari paesi, proponendo loro, analogamente assistiti, di nominare un delegato, religioso o laico, per l'Europa, uno per l'America, uno per l'Asia, uno per l'Africa e uno per l'Australia.

[p. 194] In tal modo si sarebbero istituiti centoottanta delegati cristiani e cinque rappresentanti ebrei, che è stato dimostrato essere un corretta proporzione. I delegati, disse, avrebbero dovuto incontrarsi in un congresso a Basilea e nominare altri diciotto per rappresentare l'Europa, diciotto per l'America e nove per Asia, Africa e Australia, uomini che essi avrebbero ritenuti più qualificati per carattere, erudizione e abilità a comprendere i mali del giorno. Questo sottocomitato di sessantatré si sarebbe poi riunito in una generale conferenza nella città o borgo di residenza del più vecchio delegato. Sarebbe stato loro dovere selezionare finalmente un corpo di settanta uomini, religiosi o laici, nominando coscienziosamente solo coloro che ritenevano avrebbero potuto affrontare meglio i numerosi e terribili problemi.

Scrisse nella sua circolare di non aver ricevuto autorità da nessun uomo o corpo di uomini di contattarli. Ma disse di essersi trovato costretto, come da una forza soprannaturale, a rivolgere questa

proposta. Pregò umilmente che fosse tenuto segreto il suo nome. Non desiderava fama, [p. 195] né riconoscimenti. Pregava con fervore affinché il bene avesse trionfato sulle lacrime e il sangue dell'umanità. Lungi da lui immaginarlo. Non si atteggiò come un profeta di Dio, usando parole che richiedessero un solenne rispetto. Essere un profeta era un onore e una distinzione che egli considerava un crimine la sola speranza, in quanto era per lui già una presunzione ritenersi un minimo degno dell'afflato divino. Egli semplicemente supplicò di essere autorizzato a proporre siffatto suggerimento, “a Dio” concludeva “impegno il resto”.

CAPITOLO XIV.

LA SOLUZIONE DEI MALI

[p. 209] Non c'è bisogno di descrivere quel documento a lungo. È la storia moderna, e il moderno nel senso della nostra personale esperienza. Perché ne abbiamo sentito parlare dai nostri genitori, ed essi o i loro genitori lo sentirono proclamare con le proprie orecchie. Si trova in ogni manuale, in ogni scuola in ogni paese. Si trova in ogni biblioteca. In ogni casa ed è impresso nella memoria di ogni uomo.

Tramite esso, i governi attoniti furono rovesciati in molti paesi, e le repubbliche furono stabilite ovunque il governo non fosse ancora una repubblica, come in Inghilterra.

RELAZIONI INTERNAZIONALI. – le differenze politiche di carattere internazionale dovevano essere dibattute da un tribunale arbitrato internazionale, composto da tre anziani giudici delle corti supreme di ciascuna nazione che abbia sottoscritto [p. 210] la soluzione dei mali, e di tre anziani membri del clero di ciascun paese. La leva e il servizio militare furono così rese non più necessarie.

Colonie e protettorati recentemente formati, e tutti quelli futuri, finirono sotto un consiglio di amministrazione del paese d'origine fino al raggiungimento di un certo numero di popolazione, al momento in cui si sarebbero potuti costituire come stati a base repubblicana.

Il sistema decimale di conio, peso e misure, divenne universale. Monetazione diversa da quella decimale dovette essere ritirata entro dieci anni. Il nuovo conio internazionale doveva avere da una parte della moneta l'impronta del paese coniatore, dall'altro il suo valore e l'esatto peso.

L'estradizione per tutti i crimini fu assicurata.

I diritti degli inventori, degli autori, dei compositori e degli artisti furono assicurati da accordi internazionali.

GOVERNO LOCALE – FRANCHIGIA. L'educazione non il valore della proprietà o l'incidente di nascita costituisce la necessità della franchigia. Nessuno può essere naturalizzato senza aver passato [p. 211] un esame di storia generale e politica, e specialmente del paese di adozione. Nessuno può votare, se naturalizzato o cittadino nativo, senza possedere un certificato dalla scuola esaminatrice del proprio paese di nascita in accordo con le regole stabilite dalla sezione nona del comitato

ecclesiastico.

COMANDO DEI MONOPOLI E RESPONSABILITÀ – La terra appartiene solo in un senso limitato a coloro che possono pagarla. Il governo, in quanto rappresentante del popolo, detiene un diritto supremo, ed è in pratica l'unico proprietario. La terra nei limiti cittadini è valutata da esperti giurati e i proprietari sono obbligati a vendere al governo cittadino. Essi possono affittarlo indietro o subaffittarlo se vorranno, ma devono pagare l'affitto alla tesoreria cittadina con una rata della durata di sette anni, indennità in base ai tempi previsti per i miglioramenti apportati dagli inquilini e dalla durata dell'occupazione e così via. La casa di ogni uomo divenne così una sorta di tenuta.

I lavoratori hanno lo stesso vantaggio, per cui una parte proporzionata di ciascuna città è riservata per [p. 212] le dimore degli artigiani con affitti economici corrispondenti. Simili approvvigionamenti sono fatti per proprietà delle provincie. Non più di una famiglia, o due o più fino a un massimo di sette persone, possono vivere in una casa. I caseggiati sono aboliti – questi erano enormi case in cui vivevano ammassate trenta e anche quaranta famiglie. Essi furono tutti abbattuti o modificati in appartamenti non comunicanti, autorizzati per gli occupanti in rapporto alle camere.

Ferrovie e linee di transito sono proprietà dello stato. Alcuni treni e auto sono gratuiti, sera e mattina, e gli uffici municipali sono tenuti a fornire un numero sufficiente. Ciò permette ai lavoratori di vivere vicino alla città in cui lavorano, ma il privilegio è accordato solo a coloro che al momento sono in regola. Come dato di fatto, il miglioramento della locomozione non rese più necessario che gli operai o gli impiegati vivessero vicino ai luoghi di lavoro.

L'acqua fu fornita gratuitamente.

La scienza chimica ha trovato un carburante e un agente illuminante così facilmente ed economicamente fatto [p. 213] e gestito, che anche le abitazioni più umili possono possederle. Il governo ora li fornisce.

L'assicurazione (fuoco e vita), la posta, i telegrafi, i telefoni, i teleautografi, la fornitura dell'energia elettrica, il vapore, l'argol, il calore, la luce, tutto appartiene al governo. Il monopolio è divenuto crimine. Crediti o monopoli nei bisogni della vita sono proibiti dalla legge.

GIUSTIZIA – La giustizia è assicurata da una giuria composta da avvocati salariati, sopra i cinquantacinque anni; il loro servizio è obbligatorio. I giudici non possono servire come giudici dopo i cinquantacinque anni di età. Per essere un giudice o un magistrato di qualsiasi tipo, è necessario un diploma di un'università di alto livello. Per essere sindaco o assessore in una città di meno di 30000 abitanti il candidato deve aver terminato la scuola superiore nella divisione d'onore. Per occupare un simile posto in una città con più di 30000 abitanti deve avere una laurea.

Per entrare in qualsiasi ufficio municipale, tranne quello di polizia, è altresì richiesta la laurea e l'appoggio della candidatura da parte del consiglio dei [p. 214] pastori. Per essere membro di un corpo pubblico legislativo è richiesta la laurea universitaria, un esame di dieci rispettabili cittadini

(capifamiglia nel distretto per cinquantanni) e l'appoggio da parte del consiglio dei pastori. Un poliziotto necessita di cinque nominativi e dell'appoggio del pastore della sua chiesa o del sovrintendente della scuola di moralità sotto le cui cure egli è stato da ragazzo per almeno cinque anni. Gli stranieri non possono entrare in polizia, al di sopra del grado di agente di servizio.

CONSIGLIO DEI PASTORI – I pastori di un villaggio, e in una città, di ogni parrocchia o distretto, costituiscono con i loro assistenti un comitato che visita le scuole, supervisiona gli uffici per l'impiego pubblici e di tutte le istituzioni caritatevoli. Il presidente o il capo del consiglio dei pastori, scelto annualmente tra di essi, non può restare in carica per più di un anno, e dal momento che i ministri di tutte le congregazioni con un migliaio di aderenti adulti sono di fatto membri del consiglio, ogni congregazione mantiene la presidenza a turno, finché tutto è servito.

I doveri del presidente sono [p. 215] di appoggiare, dopo le dovute indagini sul carattere, qualsiasi candidato per una carica comunale superiore a quella del poliziotto, di firmare certificati di tutti i ragazzi e le ragazze che sono passati dalle più elevate classi delle scuole superiori di onore o in divisioni di merito, e di attestare i rapporti delle scuole principali in merito alla posizione di ciascun allievo. Inoltre, nel caso di una disputa sindacale o di uno sciopero, il presidente deve presiedere all'incontro o al tribunale arbitrato. I pastori sono esentati da tutti i loro servizi a partire dall'età di cinquantacinque anni, quando possono diventare consulenti o guide. La loro congregazione deve assicurare loro la vita, in relazione alla scala autorizzata in proporzione al salario.

EDUCAZIONE – L'educazione secolare è obbligatoria e sotto la cura della municipalità. Accanto a ciascuna chiesa vi sono le scuole per l'istruzione religiosa. La partecipazione a queste, o alle scuole di moralità, è obbligatoria dai sette ai venti anni. Senza un certificato di tale partecipazione il diritto di franchigia, il diritto alla pensione e quello di sobborgo [residenza] sono confiscati.

[...]

[p. 219] DIRITTI DELLE DONNE – Le ragazze perdono il diritto di voto dopo sposate, essendo l'oggetto del consiglio di insistere su tutto ciò che avrebbe fatto diventare [p. 220] una donna come essa avrebbe dovuto essere, “la regina della casa”, la cui casa è l'ambito su cui è impegnata la sua completa attenzione. Le donne sposate, quando diventano vedove, riacquistano il diritto di voto, se senza figli o quando il più giovane dei figli ha raggiunto i vent'anni di età.

CAPITALE E LAVORO – I lavoratori hanno ottenuto il diritto di partecipare ai profitti dell'impresa in accordo con la loro durata del servizio e dei salari guadagnati. Chiunque scioperi in modo non giustificato perde il diritto di partecipazione per sempre. Gli scioperi sono permessi senza che gli scioperanti diventino passibili di multe o reclusioni, o entrambe, a condizione che il datore di lavoro non li impieghi in un contratto di lavoro da lui intrapreso. In quest'ultimo caso, gli operai devono finire al ritmo con cui avevano iniziato, o essere soggetti alla punizione di cui sopra e alla perdita dei diritti di abitazione e di pensione. Se una controversia tra datore di lavoro e dipendenti non è risolta entro una settimana, è necessario ricorrere all'arbitrato, la cui decisione deve poi essere accreditata

sotto pena di una multa e di detenzione, o entrambi, imputata a qualsiasi delle due parti che non abbia ceduto. L'arbitrato è [p. 221] gestito dal Consiglio dei Pastori, cittadini rispettabili residenti nella città o in provincia in cui è avvenuta la disputa per almeno dieci anni. Deve inoltre essere presente anche il giudice del distretto o del villaggio; la corte di arbitrato deve essere presieduta dal presidente del Consiglio dei Pastori. Se tuttavia l'arbitrato non è accettato, dopo aver scontato la pena legale, gli scioperanti possono richiedere un altro lavoro a loro piacimento e il sottocomitato del distretto Educazione deve nominarli nei posti disponibili. Tuttavia i candidati per questi posti, se sono scioperanti, finiscono nella graduatoria dopo quelli che non lo sono. In ogni caso qualsiasi azione contro la persona, contro gli interessi commerciali o di proprietà dei dipendenti, se riconducibile agli scioperanti, li rende tutti ugualmente suscettibili [di pena]. Nessuna interferenza sui tassi del salario o sulle ore lavorative deve essere permessa, senza il consenso del tribunale arbitrato. Un lavoratore sopra i vent'anni può svolgere degli straordinari a qualunque tasso sia stato concordato tra datore di lavoro e lavoratore, a patto che il numero [p. 222] di ore non superi complessivamente le dodici, fino all'età di trenta; le quindici, fino ai quaranta; le dieci ore fino ai cinquantacinque e le otto ore fino ai sessanta e in su.

CONDANNATI – I condannati perdono tutti i diritti politici e civili. Essi non possono essere impiegati dalle parti private sotto il sistema contrattuale. Devono svolgere dei lavori pubblici.

AFFITTI – Gli affitti sono regolati da stanziamenti per le necessità municipali, stimate ogni sette anni, da un comitato congiunto del consiglio dei pastori, tutti i precedenti giudici della corte suprema al di sopra dei cinquantacinque anni, e dieci proprietari terrieri del quartiere eletti dal loro consiglio.

GRANDI MAGAZZINI – I negozi devono pagare ai fondi municipali, cinquanta dollari annuali per il secondo magazzino, cento per il terzo, duecento per il quarto, quattrocento per il quinto e così via per ogni magazzino aggiuntivo. Nelle dispute tra i grandi magazzini la decisione spetta al tribunale arbitrato.

EMERGENZE SPECIALI – Ogni speciale emergenza deve essere fatta passare per un incontro speciale delle [p. 223] autorità municipali, dei giudici, degli avvocati sulla lista della giuria e il consiglio dei pastori, convocato dalla chiamata speciale del sindaco e annunciato sulla stampa locale.

ABUSO DELLA FIDUCIA PUBBLICA – Qualsiasi abuso della fiducia pubblica è punito con una pena legale esistente, a cui si deve sommare la privazione di tutti i diritti politici e comuni.

REVISIONE DI SENTENZE – Le sentenze giudiziarie devono essere annunciate con l'emissione del giorno successivo del quotidiano distrettuale *Law Journal*. Le sanzioni non devono essere inflitte dopo un intervallo di otto giorni. [...] Gli ufficiali delle fortezze carcerarie, delle miniere e di tutti gli altri luoghi di detenzione punitiva devono preparare una lista di tutti i prigionieri in loro custodia. Tutte le sentenze imposte senza convinzione da una giuria la cui nomina proviene direttamente o indirettamente dal popolo, deve essere revocata. [p. 224]

COMITATO DI PUBBLICA MORALITÀ – Questo comitato è composto dal sindaco, dal consiglio dei

pastori, i giudici e gli ex-giudici del quartiere e la grande giuria dell'anno. Il suo dovere è quello di controllare la stampa e i luoghi di divertimento.

LA STAMPA – Se il tono generale, o alcuni aspetti di un quotidiano viene ritenuto improprio dai due terzi dei voti del consiglio dei pastori, il giornale deve essere diffidato; su ripetizione dell'offesa, esso viene soppresso e i suoi editori devono essere puniti con la reclusione, multati con la privazione dei diritti politici per sette anni ed è loro proibito di seguire il giornalismo per dieci anni. Il giornalismo sensazionalistico e pregiudiziale diventa così impossibile, e agli editori va fatto capire che più grande è la circolazione del loro giornale, più grande e più solenne è la loro responsabilità come educatori della morale pubblica e del gusto comune, da cui la purezza, la salute e la forza della comunità dipende.

TEATRI ETC. – Tutti devono ottenere la licenza del comitato di pubblica moralità.

CAPITOLO XXIV.

LA DECISIONE

[p. 360] Nel desiderio di render giustizia agli ebrei [p. 361], da quando il concilio finale aveva deciso in loro favore, fu suggerito che, anziché fare della Palestina uno stato neutrale e darlo solo agli ebrei la custodia dei luoghi santi, la Palestina sarebbe dovuta diventare uno stato ebraico, dopo tutto, accanto ai mussulmani, essi erano molto più numerosi in Palestina rispetto ai cattolici, ai protestanti e ai greco-ortodossi insieme. Ed essi erano per educazione, moralità, amore della pace, capacità di autogovernarsi, abilità industriale e commerciale pienamente qualificati per amministrare qualsiasi stato.

“Non c'erano forse stati abbastanza primi ministri ebrei, ministri di stato ebrei nei governi cristiani per dimostrare l'abilità della stirpe ebraica?” fu pertinentemente chiesto.

L'idea guadagnò terreno, si tennero riunioni di massa nelle grandi città per sollecitare il governo ad agire. Un incontro di diplomatici plenipotenziari delle potenze a Parigi adottò la soluzione.

Nell'arco di ventiquattro ore, le grandi società ebraiche, come l'*Alliance israelite universelle*, la società anglo-ebraica, i sionisti, il consiglio americano per gli affari stranieri avevano organizzato per i loro presidenti, segretari, delegati, di incontrarsi a Londra [p. 362] per organizzare il governo della Palestina da un gabinetto provvisorio, con il presidente della Società anglo-ebraica quale capo temporaneo.

Da molti anni le colonie ebraiche erano state fondate ed erano cresciute in Palestina. Le ferrovie hanno attraversato e riattraversato il paese. Tre grandi porti sono stati costruiti sulla costa, come le ferrovie, principalmente dalla capitale francese. Tuttavia, per la guerra e il ruolo dei Turchi, le ferrovie di Egitto, India, Siria e Russia sarebbero state molto tempo fa collegate con le ferrovie e i porti palestinesi.

Gli ebrei in molte terre erano poveri, inadatti per i doveri governativi e piuttosto indietro rispetto alla luce del progresso sociale moderno.

Gli ebrei in altri paesi erano ricchi e potenti e pronti a sfruttare tutti i prodotti occupandosene direttamente dalla Palestina, come prodotti palestinesi, o prendendoli lì per la vendita o il trasbordo.

Gli accordi furono perfezionati dalla convezione pattuita dai capi delle società ebraiche non appena si incontrarono, tramite la quale la Palestina doveva essere amministrata da un governo nominato da loro. Nel corso della sua organizzazione, un messaggio venne diffuso per tutto il [p. 363] mondo, affinché la migrazione in Palestina venisse regolata, per prevenire qualsiasi movimento lì di carattere emotivo o speculativo, e, finché la regolamentazione non fosse stata perfezionata e resa pubblica, nessuno sarebbe dovuto emigrare lì.

Nel frattempo, i capi rabbini furono convocati per regolare le questioni religiose e per promuovere con la loro influenza le decisioni governative. Si dovevano incontrare ad Amsterdam finché la preparazione sarebbe potuta essere completata nei luoghi santi per una loro adeguata ricezione.

Il governo fu subito nominato e inviato a Gerusalemme.

Durante il primo incontro nella città sacra una nota collettiva firmata da tutte le grandi potenze fu presentata, in cui si dichiarava che essi garantivano la neutralità e l'esistenza della Palestina, e offrivano tutto l'aiuto nel trasferimento e nella conservazione dell'ordine. Ciò creò un immenso entusiasmo.

Fu difficile questa lettura, quando una maggior causa di entusiasmo si diffuse.

Fu fatta una dichiarazione per ottenere l'adesione della gran parte degli ebrei, [p. 364] noti come gli ebrei ortodossi, il Messia deve apparire prima che uno stato ebraico possa essere fondato.

Fu annunciato che soltanto due famiglie della casa di David erano note: quella degli Abarbanel e quella dei Frankel.

Il presidente del governo, formalmente noto come il presidente dell'associazione anglo-ebraica, fu visto impallidire. Chiese di essere scusato perché si sentiva svenire.

Fu portato fuori. Pregò di essere lasciato solo e chiese che il governo proseguisse i suoi lavori senza di lui. In rispetto verso questa richiesta, il vice presidente prese il suo posto.

“Questo rotolo di genealogia ci è stato inviato, disse uno dei segretari, è la genealogia di entrambe le famiglie nominate. I diretti discendenti di entrambe si trovano nella vostra stanza!”

I membri del governo si alzarono in piedi o afferrarono il tavolo nella loro concitazione. I volti impallidirono, arrossirono, impallidirono e si accesero di nuovo.

La situazione era drammatica.

Impossibile descrivere la scena.

[p. 365] Un silenzio quasi mortifero pervase la stanza. Nessuno aveva il coraggio di parlare – come se il momento fosse troppo solenne per essere infranto dal suono. Sembrò durare alcuni minuti.

Improvvisamente qualcuno strepitò con tono squillante: “Il Signore regna!”

“Benedetto sia il suo nome per sempre” esclamò il vice-presidente. Poi sembrarono riprendersi.

Il presidente aveva fama mondiale di probità. La sua abilità amministrativa e la forza di convinzione erano riconosciute e avevano prodotto la sua nomina per acclamazione per la presidenza del governo. Soprattutto, egli fu noto per essere assai religioso e osservante, e acculturato ai più alti gradi.

Ma come stabilire i suoi discendenti?

“Da dove proveniva il rotolo?”

“È stato certificato dai rabbini di Pisa”, rispose il segretario. “Essi hanno dichiarato quanto segue: 'Esso fu commissionato alla nostra cura prima dell'espulsione dalla Spagna. Ciascun rabbino capo ha giurato a sua volta di mantenere la segretezza sulla sua esistenza; ha giurato di conservarlo sepolto in una cripta, la cui posizione doveva essere impartita da un rabbino capo [p. 366] all'altro; si giurò inoltre di aggiungere i nomi dei figli quando fossero nati da queste due famiglie; si giurò poi di conservare la loro conoscenza da agenti fidati in Germania, specialmente in Inghilterra, nelle Indie occidentali, nel nord e centro America, dove i rami delle famiglie erano finiti. I fondi necessari furono provvisti dall'istituzione della tesoreria, fondata, abbastanza curiosamente, nell'anno stesso del primo concilio di Elvira (306 d.C.), come se l'anno della legislazione anti-ebraica fosse destinato ad essere l'anno per l'inizio di qualcosa in relazione alla legislazione a favore degli ebrei.

“Fino a quella data le risorse private furono sufficienti per mantenere la genealogia. Ma quell'anno fu deciso che, siccome nessuno avrebbe potuto prevedere la fine della legislazione anti-ebraica una volta iniziata, una disposizione sarebbe dovuta essere approntata per il sicuro mantenimento e conservazione della preziosa genealogia.

“La tesoreria fu stabilita prima a Elvira. Sotto il regno di re Sisebuto (612-621 d. C.) fu spostata a Parigi, dov'è rimasta fin'ora.

Ogni cinquant'anni agenti fidati vennero [p. 367] inviati al capo delle comunità sefardite in Spagna, Francia e Italia, la cui missione fu di presentare le credenziali ai leader, rabbini o parnassim, – giurando loro di mantenere la segretezza e di ottenere i contributi. Mai furono rifiutati. Mai il segreto fu violato. La missione fu fedelmente eseguita nel corso di tutti questi secoli.

“Con la presente certifichiamo che la genealogia inviatavi è una fedele copia della genealogia in nostro possesso. Siamo tenuti a conservare l'originale finché il solo che ne abbia il diritto la richieda.

“Sigillato e firmato” – qui di seguito il sigillo e le firme.

Proseguendo, il segretario disse:

“Pare che un po' più di un secolo fa un ramo tedesco e uno inglese di queste famiglie si incontrò. Un Frankel si sposò con un Abarbanel. Tre volte avvenne ciò, non certo per caso, anche se nessuno tranne i rabbini pisani poterono indovinarne il significato.

“Il pronipote del primo matrimonio misto tra Frankel e Abarbanel è l'uomo nella stanza accanto.

[...]

[p. 370] Quella notte la notizia fu trasmessa per tutto il mondo.

“Il signore ha scoperto il braccio della sua santità agli occhi di tutte le nazioni e tutte le estremità della [p. 371] terra vedono la salvezza nel nostro Dio”. Così cantavano gli ebrei in tutti i paesi.

E tutti gli osservatori di Israele, tutti i ministri, tutti gli ebrei dal cuore sincero, uomini e donne, alzarono le loro voci all'unisono; essi cantarono di gioia e uno guardò negli occhi dell'altro e disse: “Il signore ha restaurato Sion”.

L'incontro del governo venne aggiornato all'indomani.

Il mattino seguente il governo contattò tutte le grandi città affinché ciascuna comunità eleggesse un console ebraico.

Nonostante tutti i tentativi di regolare l'immigrazione, non appena i governi offrirono liberi trasporti a tutti coloro che erano accreditati dai consoli ebraici in ogni città o villaggio, i figli e le figlie di Sion vennero trasportati da lontano in una tale quantità che le parole dei profeti furono viste per essersi rivelate letteralmente vere, in quanto sembrò come se i suoi confini non potessero contenerli.

Felicemente i governi e le comunità ebraiche si preoccuparono di provvedere contro qualsivoglia mancanza di cibo in Palestina.

[p. 372] Immensi negozi furono promossi.

E strano a dirsi, i nuovi venuti sembrarono trovare lavoro non appena sbarcati. Non c'erano folle di immigrati affamati come alcune persone avevano profetizzato.

Il governo era ben preparato a far fronte a qualsiasi numero di sbarchi. I nuovi venuti vennero accolti e alloggiati, e poi suddivisi in meccanici e agricoltori. Coloro che non erano né l'uno, né l'altro, vale a dire, i commercianti, dovevano fare una scelta o unirsi alla divisione dei meccanici e imparare il mestiere in una scuola apposita per loro ad Hebron o Luz, Rammah, Anatoth o Debir, oppure venivano mandati ai depositi per gli agricoltori ad Aslaroth e Libano, nei villaggi di Gilead e Bashan, dove essi erano stati arruolati nelle varie colonie.

Colo quelli tra i commercianti, che erano stati trovati idonei, furono trattenuti per il servizio civile nelle sue molte filiali.

Prima che trascorressero tre giorni, il governo diede prova di poter far fronte a tutte le emergenze.

Il primo entusiasmo fu guidato con sicurezza dalle loro prudenti misure.

[p. 373] Gli ebrei in altre terre vennero avvisati durante la seconda seduta del governo che essi avrebbero dovuto rimanere nel loro paese di attuale residenza, qualora fossero stati in qualche modo lì occupati.

Fu loro ordinato di considerarsi cittadini del paese di loro residenza; di rendere temporale obbedienza ai loro paesi e solo un'obbedienza spirituale alla Palestina.

Ad essi fu inoltre ricordato che era parte del destino ebraico essere dispersi tra tutti i popoli; che solo così la nazione ebraica avrebbe potuto con il suo personale esempio insegnare agli uomini gli alti ideali di condotta.

Tutte le comunità ebraiche obbedirono.

Certo alcuni di quelli benestanti hanno gettato un sacco di cose assieme agli ebrei palestinesi. Naturalmente tutti gli ebrei poveri si auguravano di partire e, come abbiamo visto, moltissimi partirono, nonostante gli sforzi dei consoli ebrei. E quando presto i vantaggi commerciali della Palestina si rivelarono, gli ebrei capitalisti investirono nel paese e i commercianti ebrei degli altri paesi aprirono filiali nella terra delle commerciali promesse.

[p. 374] Tre mesi divennero sei mesi, e abbastanza velocemente l'anno passò.

Furono realizzate strade, ricostruiti i villaggi, ingranditisi in città, corsi d'acqua vennero creati, campi piantati e la crescita dei villaggi in città fece chiaramente concorrenza al miracolo di Chicago e San Francisco.

Nascono le industrie. Immensi bacini carboniferi furono costruiti verso l'Eufrate, bacini petroliferi nel sud, metalliferi nelle colline della Midia. Le ferrovie, come per magia, si ramificavano da Gerusalemme, Damasco e Libano e si incontravano con il sistema ferroviario di altre terre.

I prodotti della Siberia, le porcellane, come comunemente i tedeschi, gli inglesi, i francesi, gli italiani e i russi chiamavano le provincie del vasellame [...] confluirono in Palestina dall'est.

Dal sud, l'Arabia, come da tempo, inviava spezie, pietre, gomme, legname e le ferrovie egiziane scaricavano tutta la ricchezza dell'Africa centrale in Palestina, ora riconosciuta come il futuro emporio del mondo.

[p. 375] Dal nord, giungeva il commercio dell'Europa occidentale, Russia e Armenia. Ai confini occidentali, la costa, fu rivolto il commercio marittimo di Europa e America. Ogni mese il traffico aumentava. Ai porti del Mar Rosso, come Eilat o Ezion-Geber, venne rivolto il traffico [commerciale] con l'Australia e la Nuova Zelanda, e persino dell'America sud-occidentale.

Dalle mura di Gerusalemme a Giaffa si sviluppò un'immensa città lunga trenta miglia, unendo due città come Atene e il Pireo erano un tempo collegate.

I moli, galleggianti e fissi, si trovavano per molte miglia su e giù lungo la costa. L'ingegneria francese aveva dragato un enorme porto; e l'audace, ma efficiente ingegneria americana aveva costruito delle magnifiche dighe per proteggerlo.

La città di Tiro era popolare come ai vecchi tempi. La bacchetta di un mago l'aveva toccata. I porti esterni ed interni furono ricostruiti. Persino il suo molo [antico molo di Alessandro] venne rifatto. Le sue banchine e i magazzini si spargevano per miglia.

Sidone venne rianimata e la sua amichevole rivalità con Tiro si riaccese. Il paese sembrò [p. 376] pronto a tutto, in grado di accogliere tutti. Per tre anni erano ammessi allo sbarco solo ebrei in buone condizioni fisiche. Tutti gli altri erano rimandati indietro. Dopo quel periodo, solo quelli attempati

che avevano figli o amici che potessero garantire per il loro sostentamento, vennero ammessi.

Il governo temporale ebbe molto successo.

Il suo atteggiamento verso le comunità ebraiche all'estero lo abbiamo già descritto. La sua organizzazione delle comunità palestinesi fu eseguita da una [precisa] disposizione – “giudici e notai, nominerete voi stessi in tutte le vostre uscite”. Questi presenziavano a tutti gli obblighi locali amministrativi.

Il governo spirituale fu organizzato dai ministri nell'assemblea del sinedrio, convenuta dal governo in base a regolamenti saggi e soddisfacenti, in primo luogo, come abbiamo visto, ad Amsterdam, poi a Gerusalemme. Fu stabilito quanto segue:

I capi spirituali ebraici in ogni comunità all'estero dovevano assumere la guida spirituale di tali comunità. Questi capi spirituali dovevano essere eletti da uomini e donne sopra i vent'anni, secondo la propria [p. 377] legislazione, un capo per ogni mille votanti. Questi leader in ogni stato o paese dovevano incontrarsi annualmente e trasmettersi qualsiasi innovazione nella dottrina rituale o nelle usanze. Nessuna congregazione nel loro distretto poteva adottare un qualche rinnovamento senza il consenso della convenzione di stato. Gli esiti di questi congressi, passati con i due terzi dei presenti, e analogamente confermati in tre mesi, divennero legali. Ma qualsiasi esito passato con meno dei due terzi doveva essere rimesso al concistoro centrale a Gerusalemme. Qualsiasi rinnovamento non contrario alla Bibbia era lecito. Tutte le decisioni talmudiche dovevano essere revisionate dal sinedrio e dovevano essere avvallate o respinte.

L'attività del governo palestinese superò tutte le aspettative. Non ci fu alcun intoppo. Sembrò come se il governo fosse stato fondato da anni.

Le grandi potenze aiutarono in questa direzione. I loro ufficiali furono messi a disposizione del governo.

Non passo molto tempo prima che la bandiera viola della Palestina fu vista su ogni mare.

[p. 378] Non soltanto il commercio della Palestina, ma anche quello mondiale sembrò crescere sensibilmente.

Le comunità ebraiche in tutte le parti del mondo prosperarono, e gli eventi di oggi stimolarono il religioso fervore a tal punto che molti riorganizzarono la loro vita e le case e vissero la *vera vita ebraica*, osservando lo Sabbat, rivitalizzando lo studio dell'ebraico e l'uso dell'ebraico nella liturgia e non [essendo] più desiderosi di vivere come i cristiani. Molti cristiani adottarono il sabato-Sabbath, anziché la domenica, dichiarando che il primo è logico e corretto perché, dicevano, “Cristo lo osservava”.

Ma perché continuare? E perché interrompersi per descrivere il folle tentativo della Russia di invadere la Palestina, l'orribile guerra di Rosh, Mesech e Tuval*, come alcuni chiamano la Russia, la

* Citazione da Ezechiele, 38, 2. Egli identifica queste nazioni come: Gog del paese di Magog, di Rosh, Mesec e Tubal, (questa area corrisponde a parti dell'ex Unione Sovietica), Persia (Iran), Cush (Etiopia), Put (Libia),

Moscovia e Tobol'sk? Non passò molto tempo prima che si sentissero le voci di una nuova guerra tra Russia e Francia. La loro alleanza stava da tempo volgendo alla fine.

Grandi preparativi furono fatti, quando l'arbitrato fu proposto in accordo con la soluzione dei mali.

[p. 379] Il buon senso e l'umanità appoggiò tale proposta.

Dal momento che le nuove macchine da guerra erano così terribili, ogni predicatore di ambedue i paesi si oppose all'appello alle armi. Così, le pistole elettriche avrebbero scaricato proiettili a lungo raggio, contenenti un migliaio di chili di una sostanza che esplodeva al contatto e che faceva a pezzi qualsiasi cosa nel raggio di nove miglia.

Gli aerostati militari erano ora dirigibili e così i sottomarini delle navi. Questi erano armati con cannoni elettrici, e tutte le armi avevano mirini brevettati che prendevano la mira in automatico. Così la guerra era diventata semplicemente annichimento.

Il coinvolgimento politico e l'interesse delle grandi potenze impedirono la scelta di qualcuno di loro in qualità di arbitri riconosciuti da entrambe le parti.

Ma quando William E. Gladstone, pronipote del grande statista inglese, suggerì come organo arbitrale il governo palestinese o il sinedrio, entrambe le nazioni accettarono – una significativa accettazione in effetti da parte di due paesi che fino a non così tanti anni fa non avevano avuto alcun [p. 380] tipo di riguardo per gli ebrei. Quando tutte le potenze inviarono l'annotazione necessaria, il governo convocò il sinedrio, per agire in qualità di tribunale arbitrale in congiunzione con una commissione composta da tre giudici anziani della suprema corte di ciascuna nazione.

L'intera corte era totalmente neutrale.

La sua decisione fu riconosciuta come totalmente corretta.

Ciò creò un precedente.

D'ora in poi la Palestina doveva essere il tavolo dell'arbitrato per il mondo.

Un incontro del consiglio di tutte le potenze fu stabilito per legalizzare la cosa.

Lo fecero, obbligando ciascuna di loro a dichiarare guerra contro uno qualsiasi dei presenti se non avesse dovuto eseguire le conclusioni di quel tribunale.

Si notò che questo modo era molto meno dispendioso che combattere.

Era più umano.

Da quel momento gli eserciti permanenti e la leva divennero inutili.

Il sistema militare statunitense venne adottato, tramite il quale tutti i cervelli e tutte le mani poterono impegnarsi [p. 381] nel lavoro, ed essere chiamati alle bandiere solo quando la libertà e la moralità fossero state in via di estinzione.

E l'umanità si risvegliò, come da un lungo sogno di lacrime e sangue.

“La missione di Israele è la pace”, divenne il motto. No serve descrivere come l'università di

Gomer (parte della Turchia orientale ed Ukraina) e la Casa di Togarma (Turchia meridionale).

Sion divenne un'autorità per il bene, così che la felicità umana divenne sensibilmente più vicina, e l'umanità imparò che il ripristino della Palestina agli ebrei significò realmente la restaurazione di tutti gli uomini all'amore del Padre comune a tutti.

Non serve parlare del progresso del mondo da allora.

Non serve parlare di cosa tutti noi oggi proviamo – la pace universale, la fratellanza universale, la felicità universale.

FINE

BIBLIOGRAFIA

SIGLE DI ARCHIVI E ISTITUTI

AIU	Alliance israelite universelle, Paris
AJA	American Jewish Archives, Cincinnati
BNF	Bibliothèque nationale de France, Paris
CDEC	Centro di documentazione ebraica contemporanea, Milano
CZA	The Central Zionist Archives, Jerusalem
KLAU	Klau Library of Hebrew Union College Jewish Institute of Religion , Cincinnati
LBI	Leo Baeck Institute, New York
NLI	The National Library of Israel – Jerusalem
YIVO	Yivo Institute for Jewish Research, New York

STRUMENTI

Deutsches Wörterbuch (J. GRIMM; W. GRIMM), bd. 10, S. Hirzel Verlag, Leipzig, 1961.

Enciclopedia del Novecento, Treccani Milano, 1984.

Enciclopedia delle scienze sociali, Treccani, Milano, 1998.

Encyclopedia of Jews in the Islamic World, Brill, Boston-Leiden, 2010.

Gallica, Digital libraries, Bibliothèque nationale de France.

Historical Jewish Press, online archive, National Library of Israel and Tel Aviv University

Jewish Encyclopedia, Funk and Wagnalls, New York, 1901-06.

Judaica Encyclopedia, 2nd ed., Macmillan, Detroit, 2007.

Judaica-Sammlung, Digitale Sammlungen, Universitätsbibliothek Frankfurt.

Les Juifs et le xx^e siècle. Dictionnaire critique (E. BARNAVI, S. FRIEDLANDER), Calmann-Lévy, Paris, 2000.

Sionismes. Textes fondamentaux (D. CHARBIT), Albin Michel, Paris, 1998.

YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe, Yale University Press, New Haven, 2008.

FONTI

FONTI MANOSCRITTE

Henry Pereira Mendes Collection, MS. COL # 39, The Jacob Rader Marcus Center of the American Jewish Archives, AJA, Cincinnati.

Fondo Theodor Herzl, H1, The Central Zionist Archives, CZA, Jerusalem.

Max Osterberg Collection, Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379, LBI, New York.

George L. Mosse Collection, Mosse Family Collection; AR25137 / MF 671, LBI, New York.

FONTI A STAMPA

AHAD HA'AM, *Selected Essay*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1912.

S.Y. AGNON, *La storia della capra*, in ID., *La leggenda dello scriba e altri racconti*, Adelphi, Milano, 2009.

S. ALEICHEM, *Die erste juedische Republik: Novellen*, Oesterheld & Co. Verlag, Berlin, 1919.

ID., *Di Narn*, «Di Velt», genn.-marzo (1901) [yiddish].

ANONIMO, *Die jüdische Frage in der orientalischen Frage*, Buchdruckerei von G. Brog, Wien, 1877; tr. ingl. *Unknow documents on the Jewish question: Disraeli's plan for a Jewish State*, Shlesinger Publishing, Baltimore, 1947.

J. BAHAR, *L'Antigoyisme a Sion*, «Le Siècle» 20-25 marzo 1898.

ID., *Restons! reponse au projet d'exode des juifs*, Société libre d'édition des gens de lettres, Paris 1897.

E. BELLAMY, *Looking Backward 2000-1887*, Ticknor and Company, Boston, 1888.

M. BERCOWICZ, *Perez Smolensky*, Zion Verlag, Wien, 1905.

H. BETTAUER, *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen*, Gloriette Verlag, Wien, 1922.

N. BIRNBAUM, *Die Assimilationssucht: ein Wort an die sogenannten Deutschen, Slaven, Magyaren etc. mosaischer Confession von einem Studenten jüdischer Nationalität*, Lowy, Wien, 1884.

ID., *Die jüdische Reinassence Bewegung*, «Ost und West» H. 9 (1902), pp. 577-84.

A. BOHM, *Die Zionistische Bewegung. Eine kurze Darstellung ihrer Entwicklung*, Weltverlag, Berlin, 1921.

M. BUBER, *Begriffe und Wirklichkeit*, «Der Jude» H. 5 (1916), pp. 281-9.

ID., *Jüdische Reinassence*. «Ost und West : illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum» H. 1

- (1901), pp. 7-10.
- ID., *Risorgimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano, 2013.
- ID., *Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohen «Antwort», «Der Jude»* H. 7 (1916), pp. 425-33.
- ID., *Völker, Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seine Antwort*, Löwith, Wien, 1917.
- G.G. COHEN, *Die Judenfrage und die Zukunft*, Als Manuscript gedrückt, 1896.
- H. COHEN, *Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen*, «K. C. Blätter. Monatsschrift der im Kartell-Convent vereinigten Korporationen» H. 12 (1916).
- ID., *Deutschtum und Judentum*, Topelmann, 1915; tr. it. *Ebraicità e germanicità*, Thalassa, Milano, 1999.
- ID., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, Giuntina, Firenze, 2000.
- ID., *Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens*, «K.C. Blätter. Monatsschrift der im Kartell-Convent vereinigten Korporationen» H. 11 (1916), pp. 643-6.
- ID., *Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes*, «Bericht der Großloge für Deutschland» n. 2 (1907), pp. 9-12.
- D. DE SOLA POOL, *Henry Pereira Mendes. A biography*, New York, 1938.
- S. DEBRÉ, *The Jews of France*, «The Jewish Quarterly Review» n. 3 (1891), pp. 367-435.
- B.Z. DINUR, *Mevasrei ha-Zioniut*, 1939.
- S. DUBNOW, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Les édition du Cerf, Paris, 2011.
- E. EISLER, *Un'iscrizione commemorativa*, «Kokvei Itzaq» n. 34 (1867), p. 78 [ebraico].
- E.M. EISLER, *Juda. Episches Gedicht*, Druck von Grosz u Grünhut, Budapest, 1904.
- ID., *Ein Zukunftsbild. Romantische Gemälde*, Druck und Verlag von Holzwarth, Wien, 1885.
- F. ENGELS, *L'origine della famiglia*, Editori Riuniti, Roma, 1968.
- M. ERNO, *A cionismus mint nemzeti eszme*, «Egyenlőség», 1 marzo 1903, pp. 17-9 [ungherese].
- I. FERNHOF, *Shnei dimyot*, «Sifrei Sh'ashuim» n. 1 (1896) [ebraico].
- E. FLEG, *Ma Palestine*, Ridier, Paris, 1932.
- D. FRESCO, *Le Sionisme*, Imprimerie «Fresco», Costantinople, 1909.
- N.M. GELBER (a cura di), *Die Kattowitzer Konferenz 1884. Protokolle*, Hickle, Wien, 1919.
- ID., *Három zsidó állam-regény, «Új Kelet»*, 18 marzo 1934 [ungherese].
- R. GOTTHIEL, *Zionism. Moviments in Judaism*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1914.
- H. GRAETZ, *Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelssohn'schen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848)*, Leiner, Leipzig, 1870.

J.H. GREENSTONE, *The Messiah Idea in Jewish History*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1906.

I. GRÜNBERG, *Le sionisme*, Weber, Genève, 1899

EAD., *Le sionisme et les colonies juives en Palestine*, in *Bibliothèque universelle et revue suisse*, Tome XVI, Bureau de la Bibliothèque universelle, Genève, 1899; tr. it. *Il sionismo e le colonie ebraiche in Palestina*, «L'idea sionista» nn. 8-9 (1901), pp. 59-63.

W. GURIAN, *Der Bolschevismus: Einführung in Geschichte und Lehre*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1931.

ID., *Totalitarianism as Political Religion*, in C. J. FRIEDRICH (ed.), *Proceedings of the Conference held at the Academy of Arts and Science march 1953*, Harvard University Press, Cambridge, 1954, pp. 119-29.

S. HALKIN, *Modern Hebrew Literature: trends and values*, Schocken Books, New York 1950.

T. HERTZKA, *Freiland. Ein soziales Zukunftsbild*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1890.

T. HERZL, *The complete diaries of Theodor Herzl*, vol. 1, Herzl Press and Thomas Yoseloff, New York, 1960

ID., *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Breitenstein's Verlag, Leipzig und Wien, 1896; tr. it. *Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, Carabba, Lanciano, 1918; poi il melangolo, Genova, 2003.

ID., *Altneuland. Roman*, Hermann Seemann, Leipzig Berlin, 1902; tr. it. *Vecchia, nuova terra*, Biblioteca Aretina, Roma, 2012.

M. HESS, *Jüdischen Schriften*, Louis Lamm, Berlin, 1905.

ID., *Rom und Jerusalem. Die letzte nationalitätsfrage*, Wengler, Leipzig, 1862; tr. it., *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale*, La Rassegna mensile d'Israel, Roma, 1951.

A.M. HYAMSON, *History of Jews in England*, Chatto and Windus, London, 1908; ID., *British Projects for the Restorations of Palestine*, The British Palestine Committee, London, 1917.

V. VON ISTOZCY, *Manifest an die Regierungen u. Völker der durch das Judentum gefährdeten christlichen Staaten laut Beschlusses des ersten internationalen anti-jüdischen Kongresses zu Dresden am 11. u. 12. September 1882*, Verlag von E. Schmeitzner, Chemnitz, 1882.

G. KAHN, *Palestine*, in ID., *Contes juifs*, Bibliothpque Chaepentier, Paris, 1926, pp. 205-20.

Y. KAUFMANN, *Exile and Estrangement: A Socio-Historical Study on the Issue of the Fate of the Nation of Israel from Ancient Times until the Present*, Dvir, Tel Aviv, 1930 [ebraico].

J. KESSEL, *Terre d'amour*, Flammarion, Paris, 1927.

J. KLAUSNER, *Novo-evreškaia literatura dieviatnadsatago vieka 1785-1899*, Tushiyah, Warsaw, 1900.

ID., *Storia della letteratura neo-ebraica*, Stock, Roma, 1926.

ID., *Yehadut ve-enoshiyut*, Verlag Yavneh, Warsaw, 1905 [ebraico].

- ID., *Was thun? Zur Hebung und Förderung der hebräischen Litteratur*, Krakau, 1907 [ebraico].
- M. KLEINMAN, *Due utopie*, «Ha-Shiloach», vol. 23 (1910), pp. 498-510 [ebraico].
- H. KOGAN, *Сионистская утопия*, tip. Shapiro, Odessa, 1899 [russo].
- H. KOHN, *Nationalismus: über die Bedeutung des Nationalismus im Judentum und in der Gegenwart*, Löwit, Wien, 1922.
- ID., *Revolutions and Dictatorships. Essays in contemporary History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939.
- ID., *Humanisme juif*, Les Edition Rieder, Paris, 1931.
- G. KRESSEL, P. SANDLER, *Hezionesi Medina*, Newman, Tel Aviv, 1954 [ebraico].
- G. KRESSEL, *Les congres sionistes*, Histadrout, Tel Aviv, 1949.
- ID., “*Il processo Dreyfus*” *nello stato ebraico (la storia dell'utopia sionista)*, «Davar», 27 luglio 1948 [ebraico].
- ID., *Le utopie sioniste*, «Me'asef» n. 8-9 (1968), p. 460-2 [ebraico].
- K. LANDAUER, H. WEIL, *Die zionistische Utopie*, Hugo Schmidt, München, 1914.
- B. LAZARE, *Histoires des doctrines revolutionnaires*, «Le devenir social» n. 1 (1896), pp. 2-14.
- ID., *La question juive*, Allia, Paris 2012.
- E.L. LEVINSKY, *Massa le-Erets Israel bi-Shenat tat la-Elef ha-hamishi*, «Pardes» n. 1 (1892), pp. 128-72 [ebraico].
- M. LILIENBLUM, *The Regeneration of Israel in the Land of his Forefathers*, Bnei Zion, London, s.d.
- A. LONDRES, *Le juif errant est arrivé*, Albin Michel, Paris, 1930.
- A. MAPU, *Avahat Tsiyon*, Rom, Vilna, 1853 [ebraico].
- J. MASSEL, *Hebrew Poems, original and translations from the english*, Manchester, 1897.
- H. PEREIRA MENDES, *The Hague Conference and Palestine*, «The North American Review», Settembre (1906), pp. 372-5.
- ID., *Jewish History ethically presented*, Philip Cowen, New York, 1898.
- ID., *Looking ahead. Twentieth century happening*, F.T. Neely, London: New York, 1899.
- ID., *The Rejuvenation of the Jew*, «The North American Review», October (1897), pp. 487-96.
- ID., *The solution of war*, «The North American Review», August (1895), pp. 161-9.
- ID., *Why am I Jew?*, «The North American Review», giugno (1887), pp. 596-608.
- ID., *Zionism*, «The North American Review», August (1898), pp. 200-10.
- S. MEYER, *Völkerrecht und Humanität in der orientalischen Frage und die Israeliten in der Türkei, Serbien und Rumänien*, Jüdischen Presse, Berlin, 1877.
- A. NAQUET, *Le sionisme*, «La société nouvelle. Revue internationale sociologie, arts, sciences, lettres» n. 7 (1911), pp. 567-91.
- M. NORDAU, *Degenerazione*, Fratelli Bocca, Torino, 1913.
- ID., *Ecrits sionistes*, Lipschutz, Paris, 1936.

- ID., *Zionistische Schriften*, Koln und Leipzig 1909.
- L. PINSKER, *Autoemanzipation. Ein Mahnruhf an seine Stammesgenossen von einen russischen Juden*, Isslieb, Berlin, 1882; tr. it. *Autoemancipazione. Appello di un ebreo russo ai suoi fratelli*, Il nuovo melangolo, Firenze, 2004.
- K. POLANYI, *The Essence of Fascism*, in J. LEWIS, K. POLANYI, D. K. KITCHIN, *Christianity and Social Revolution*, Gollancz, London, 1935, pp. 359-94.
- R.B. RAPHAEL, *She'elat Hayehudim*, Deinard, New York, 1893 [ebraico].
- E. RHAIS, *Enfants de Palestine*, «Revue Hebdomadaire» n. 8 (1931), pp. 285-314.
- 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*, tome 22, Paris 1885-1902, pp. 278-9.
- E. RENAN, *Le judaïsme comme race et comme religion. Conférence faite au cercle Saint-Simon, le 27 janvier 1883*, Calmann Levy, Paris, 1883.
- ID., *Le judaïsme et le christianisme. Identité originelle et séparation graduelle*, Calmann Levy, Paris, 1883.
- L. ROSENBERG, *Die neuhebräische Literatur*, «Die Welt» H. 2 (1917), pp. 38-9.
- J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1994.
- S. RUBASCHOFF, *Erstlinge der Entjudung: Drei Reden von Eduard Gans*, «Der jüdische Wille» n. 1 (1918), pp. 36-42.
- H. SACHER, *A Jewish State*, «The Atlantic» n. 7 (1919), pp. 115-25.
- ID., *Zionism and the Jewish future*, The Macmillan Company, New York, 1916;
- ID., *Jewish emancipation: the contract myth*, London, 1917.
- J.E. SAMPTER, *A cours in Zionism*, Federation of American Zionists, New York, 1915.
- EAD., *A guide of Zionism*, Zionist Organization of America, New York, 1920.
- EAD., *Modern Palestine: a Symposium*, Hadassah, the Women's Zionist Organization of America, New York, 1933.
- P. SANDLER, *Un'utopia sionista sconosciuta: ai delegati dello "Stato ebraico" a Basilea*, «Davar», 27 dicembre 1946, p. 6 [ebraico].
- C. SCHMITT, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1922; tr. it. *Teologia politica*, in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 1981.
- ID., *Soziologie der Souveranitätsbegriffs und politische Theologie* in M. PALYI (hrsg.), *Hauptprobleme der Soziologie; erinnerungsgabe für Max Weber*, Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1923, vol. II, pp. 3-35.
- A. SCHNITZLER, *Jugend im Wien. Eine Autobiographie*, F. Molden, Wien München Zürich, 1968; tr. it. *Giovinezza a Vienna. Autobiografia*, SE, Milano, 2007.
- L. SCHON, *Die Stimme der Wahrheit. Jahrbuch für wissenschaftlichen Zionismus*, Verlag N. Philippi,

- Würzburg, 1905.
- L. SIMON, *Avraham Mapu*, «The Jewish Quarterly Review» n. 3 (1906), pp. 406-24.
- ID., *Ahad Ha'am. Asher Ginzberg: a biography*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1960.
- ID., *Moses Leib Lilienblum*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.
- ID., *Studies in Jewish Nationalism*, Longmans Green and Co, London, 1920.
- I.J. SINGER, *Di mishpohe Karnovski*, Farlag Matones, New York, 1943; tr. it. *La famiglia Karnowski*, Adelphi, Milano, 2013.
- 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.
- ID., *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, Société nouvelle de librairie et d'édition G. Bellais, Paris, 1903.
- N. SOKOLOW, *History of Zionism: 1600-1918*, Longmans, Green & Co., London, 1919.
- ID., *Zionism in the Bible*, The Zionist Organization, London, 1918.
- F.S. SPIERS, *Zionism and Jewish Religion*, The Zionist Organisation, London, 1918.
- S. SPIEGEL, *Hebrew Reborn*, The Macmillian Company, New York, 1930.
- B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano, 2001.
- N. STERN, *The Jewish historico-critical school of the nineteenth century*, s.n., New York, 1901.
- A. VALENSI, *Sion et liberté*, Finzi, Tunisi, 1919.
- M. VERAKOFF-OSTERBERG, *Das Reich Judäa im Jahre 6000 (2241 christlicher Zeitrechnung)*, Foester, Stuttgart, 1893.
- E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Wien, 1938; tr. it. *Le religioni politiche*, in *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano, 1993.
- I. WASSILLEVSKY, *Modern Hebrew Literature. A paper*, Jewish Chronical Office, London, 1915.
- M. WEBER, *La scienza come professione*, in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1966.
- I. WOLF, *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums*, «Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums» n. 1 (1822), pp. 1-24.
- K. ZINGMAN, *In der tzukunft.shtot Edenye*, Krakhov, 1918; tr. ebr. *Ba-'ir Ha-a'tid E'dnia*, Tel Aviv, 1996.
- L. ZUNZ, *Etwas über die rabbinische Literatur*, Berlin, 1818.
- A. ZWEIG, *Omicidio rituale in Ungheria. Tragedia ebraica in cinque atti*, Guida, Napoli, 2008.
- S. ZWEIG, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Bermann Fischer Verlag, Stockholm, 1942; tr. it. *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, Mondadori, Milano, 2015.

PERIODICI

- «Il corriere israelitico: periodico mensile per la storia e la letteratura israelitica» A.V. Morpurgo, Trieste (1862-1914)
- «L'echo sioniste: organe d'informations sionistes», Paris (1899-1914)
- «Le Flambeau. Organe du judaïsme sioniste et social» Paris (1899)
- «L'idea sionista: rivista mensile del Movimento sionista», Modena (1901-03)
- «Ost und West: illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum», Calvary, Berlin (1901-22)
- «Le Peuple Juif: revue bi-mensuelle» Paris (1916-17)
- «Ha-Shahar», P. Smolenskin, Wien (1868-84)
- «Il vessillo israelitico: rivista mensile per la storia, la scienza, e lo spirito del giudaismo» Flaminio Servi, Casale (1874-1922)
- «Die Welt: Zentralorgan der Zionistischen Bewegung», Verlag der Welt, Wien Berlin Köln (1897-1914)

STUDI

STORIOGRAFIA GENERALE

- B. ANDERSON, *Comunità immaginate*, manifestolibri, Roma, 2009.
- B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1979.
- G. FILORAMO (a cura di), *Le religioni e il mondo moderno. Ebraismo*, Einaudi, Torino 2008.
- E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- E.J. HOBSBAWM, *Nazione e nazionalismi dopo 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 2015.
- I. PORCIANI, (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni*, Viella, Roma, 2006.
- S. SANTORO, *Dall'impero asburgico alla Grande Romania. Il nazionalismo romeno di Transilvania tra Ottocento e Novecento*, Franco Angeli, Milano, 2014.
- A.D. SCHMITT, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- M. WAXMAN, *A history of Jewish Literature. From the Middle of the Eighteenth Century to 1880*, Yoseloff, New York, 1960.
- I. ZINBERG, *A history of jewish literature*, Ktav Publishing House, New York, 1977.

RELIGIONI SECOLARI

- S. ALMOG, J. REINHARZ, A. SHAPIRA (EDS), *Zionism and Religion*, University Press of New England, Hanover and London, 1998.
- H. ARENDT, *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York, 2007.
- EAD., *The personality of Waldemar Gurian*, «The Review of Politics» n. 1 (1955), pp. 33-42.
- R. ARON, *L'avenir des religions séculières*, in Id., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Editions défense de la France, Paris, 1946.
- ID., *L'ère des tyrannies d'Élie Halévy*, «Revue de métaphysique et de morale» n. 2 (1939), pp. 283-307.
- ID., *Memorie. 50 anni di riflessione politica*, Mondadori, Milano, 1984.
- M.J. ARONOFF, *Civil Religion in Israel*, «RAIN» n. 44 (1981) pp. 2-6.
- J. ASSMANN, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto*, in *Israele e in Europa*, Einaudi, Torino, 2002.
- Z. BARAS (ed.), *Messianism and Eschatology*, The Zalman Shazar Center, Jerusalem, 1984 [ebraico].
- S. W. BARON, *Ghetto and Emancipation. Shall we revise the traditional view?*, «The Menorah Journal» n. 14, 1928, pp. 515-26.
- R.N. BELLAH, *Religion in America*, «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science» n. 1 (1967), pp. 1-21.
- E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven, 1946.
- E. DE MARTINO, *La fine del mondo*, Einaudi, Torino, 1977.
- A. DUBNOV, *Priest or Jester? Jacob L. Talmon (1916–1980) on history and intellectual engagement*, «History of European Ideas» n. 34 (2008), pp. 133-45.
- J. FREUND, *Premessa*, in J.-P. SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton Editeur, La Haye-Paris-New York, 1982.
- E. GENTILE, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- ID., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- T. GONTIER, *From "Political Theology" to "Politica Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt*, «The Review of Politics» (2013), pp. 25-43.
- A. GORDON, *Toward Nationalism's End: an intellectual Biography of Hans Kohn*, Brandeis University Press, Hanover, 2017.
- W. GURIAN, *The Totalitarian State*, «Proceeding of the American Philosophical Association» (1939), pp. 50-66.

- ID., *Totalitarian Religions*, «The Review of Politics» n.1 (1952), pp. 3-14.
- B. HALPERN, *Myth and Ideology in Modern Usage*, «History and Theory: Studies in the Philosophy of History» n. 11 (1961), pp. 129-49.
- E.H. KANTOROWICZ, *Pro patria mori in medieval thought*, «The American Historical Review», n. 3 (1951), pp. 472-92.
- D. KETTLER; C. LOADER; V. MEA, *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber: Retrieving a Research Programme*, Routledge, London-New York, 2016.
- M. KEREN, *Ben-Gurion and the intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1983.
- H. KOHN, *The idea of Nationalism. A study in its origins and Background*, Macmillan Company, New York, 1944; tr. it. *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze, 1956.
- ID., *Waldemar Gurian: Witness of the Twentieth Century*, «The Review of Politics» n. 1 (1955), pp. 73-9.
- E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, Editions Albin Michel, Paris, 1976; tr. it. *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano, 2004.
- R. LIBERLES, *Salo Wittmayer Baron: Architect of Jewish History*, New York University, New York, 1995.
- C.S. LIEBMAN, E. DON-YEHIYA, *The Symbol System of Zionist-Socialism: An Aspect of Israeli Civil Religion*, «Modern Judaism » n. 2 (1981), pp. 121-48.
- ID., *Civil Religion in Israel. Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- ID., *Religion and Politics in Israel*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- H. MAIER (Hg.), “Totalitarismus” und “politische Religionen”. *Kozepte des Diktaturvergleichs*, 3 voll., Paderborn, 1996; 1997; 2003.
- E. LUZ, *Parallels meet: Religion and Nationalism in early Zionist Movement*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1988.
- K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929.
- F.E. MANUEL, *Utopias and utopian thought*, Beacon Press, Boston, 1971.
- R. MEHRING, *Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, C. H. Beck Verlag, Munchen, 2009.
- R. MORO, *Religione e politica nell'età della secolarizzazione: riflessioni su di un recente volume di Emilio Gentile*, «Storia contemporanea» n. 2 (1995), pp. 255-325.
- G.L. MOSSE, *Can Nationalism Be Saved? About Zionism, Rightful and Unjust Nationalism*, «Israel Studies» n. 1 (1997), pp. 156-73.
- ID., *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in F. SOFIA, M. TOSCANO (a cura di), *Stato nazionale e d emancipazione ebraica. Atti del Convegno “Stato nazionale, società civile e minoranze*

religiose: emancipazione degli ebrei in Francia, Germania e Italia tra rigenerazione morale e intolleranza” (Roma 23-25 ottobre 1991), Bonacci Editore, Roma, 1992, pp. 143-54.

ID., *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, H. Fertig, New York, 1980; tr. it. *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionalistiche*, Laterza, Roma-Bari, 1982.

ID., *The Nationalization of the Masses; Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, H. Fertig, New York, 1974; tr. it. ID., *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania dalle guerre napoleoniche al Terzo Reich*, Il Mulino, Bologna, 1975.

ID., *Sessualità e nazionalismo: mentalità borghese e rispettabilità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

D. MUSIEDLAK, *Fascisme, religion politique et religion de la politique*field. *Généalogie d'un concept et de ses limites*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire» n. 4 (2010), p.71-84.

D. OHANA, *Modernism and Zionism*, Palgrave-Macmillan, New York, 2011.

ID., *The Origins of Israeli Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

ID., *Political Theologies in The Holy Land – Israeli Messianism and its Critics*, Routledge, London, 2010.

K. PLESSINI, *From Machiavellism to the Holocaust The Ethical-Political Historiography of George L. Mosse*, Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern, Akademisches Jahr 2008/2009, Hauptgutachterin: Prof. Dr. Marina Cattaruzza Zweitgutachter: Prof. Dr. Emilio Gentile.

P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013.

Y.M. RABKIN, *Au nom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Presses de l'université Laval, Quebec, 2004; tr. it. ID., *Una minaccia interna. Storia dell'opposizione ebraica al sionismo*, Ombre corte, Verona, 2005.

ID., *Religious Roots of a Political Ideology: Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism*, «Mediterranean Review» n. 1 (2012), pp. 75-100.

A. RAVITZKY, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1996; tr. it. *La fine svelata e lo stato degli ebrei: messianismo, sionismo e radicalismo religioso ebraico*, Marietti, Genova, 2007.

J. REINHARZ, Y. SALMON, G. SHIMONI (eds.), *Nationalism and Jewish Politics: New Perspectives*, Merkaz Zalman Shazar Center and Tauber Institute, Jerusalem, 1996 [ebraico].

I.A. RICHICHI, *La teocrazia. Crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze University Press, Firenze, 2017.

A. RUBINSTEIN, *Religion and State in Israel*, «Journal of Contemporary History» n. 4 (1967), pp. 107-21.

J.-P. SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton Editeur, La Haye-Paris-New York, 1982.

- O. STAMMER (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milano, 1972.
- J.L. TALMON, *Israel among the Nations*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1971; tr. it. *Israele tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.
- ID., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952.
- ID., *Political Messianism: the Romantic Phase*, Secker & Warburg, London, 1960.
- ID., *Romanticism and Revolt: Europe 1815– 1848*, Secker & Warburg, London, 1967.
- S. TEPE, *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*, Stanford University Press, Stanford, 2008.

SIONISMO E ISRAELE

- M. ABITBOL, G. DUGAS, *Israël. Rêve d'une terre nouvelle*, Omnibus, Paris, 1998.
- S. ALMOG, *Zionism and History: The Rise of a new Jewish Consciousness*, The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1987.
- S. AVINERI, *Herzl's Vision. Theodor Herzl and the Fondation of the Jewish State*, BlueBridge, New York, 2014.
- ID., *Edmund Eisler's Zionist Utopia*, «Midstream» n. 2 (1985), pp. 50-3.
- O. BAISEZ, *Architectes de Sion. La conception par les sionistes allemands de la colonisation juive en Palestine (1896-1919)*, Hermann, Paris, 2015.
- D. BECHTEL, D. BOUREL, J. LE RIDER (eds.), *Max Nordau 1849-1923: critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Les Editions du Cerf, Paris, 1996.
- G. BENSOUSSAN, *Il sionismo, Una storia politica e intellettuale*, Einaudi, Torino, 2007.
- M. BERKOWITZ, *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*, Brill, Leiden, 2004.
- D. BIDUSSA, *La perdita dell'innocenza. La società israeliana di "seconda generazione"*, in M. FLORES (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.
- J. CESNULEVICIUS, *L'utopie dans le projet urbain sioniste sous le Mandat britannique à Jérusalem: le quartier Antimus*, Thèse du doctorat de l'Université Paris-8 Saint Denis – Ecole doctorale en sciences sociales, directeur de thèse J.L. Cohen, Paris, janvier 2010.
- D. CHARBIT, *Retour à Altneuland: la traversée des utopies sionistes*, in T. HERZL, *Altneuland. Nouveau pays ancien*, Editions de l'éclat, Paris, 2004, pp. 7-124.
- F. COEN, *Theodor Herzl. L'ultimo profeta di Israele e la nascita del sionismo*, Marietti 1820, Genova, 1997.

- N.W. COHEN, *The americanization of Zionism 1897-1948*, Brandeis University Press, Hanover and London, 2003.
- S.A. COHEN, *English Zionists and British Jews: The Communal Politics of Anglo-Jewry, 1895-1920*, Princeton University Press, Princeton, 1982.
- R. ELBOIM-DROR, *Gender in Utopianism: The Zionist Case*, «History Workshop» n. 37 (1994), pp. 99-117.
- EAD., *Ha-mahar shel ha-Etmol*, 2voll., Yad Izhak ben Zvi, Jerusalem, 1993 [ebraico].
- M. ELIAV-FELDON, 'If you will it, it is no Fairy Tale': *The First Jewish Utopias*, «The Jewish Journal of sociology» n. 2 (1983), pp. 85-103.
- I. FRIEDMAN, *The question of Palestine: British-Jewish-Arabs relations 1914-1918*, Transactions Publisher, New Brunswick, 1992.
- D. J. GOLDBERG, *Verso la Terra promessa. Storia del pensiero sionista*, Il Mulino, Bologna, 1999.
- Y. GOLDSTEIN, *The Beginnings of Hibbat Zion: a Different Perspective*, «AJS Review» n. 1 (2016), pp. 33-55.
- D. GOLINKIN, *Moses and Herzl*, «Conservative Judaism» n. 1 (1994), pp. 39-49.
- G. GUROCK (ed.), *American Zionism: Missions and Politics*, Routledge, New York, 2013
- B. HALPERN, *A class of heroes: Brandeis, Weizmann and American Zionism*, Oxford University Press, Oxford, 1987.
- B. HALPERN, J. REINHARZ, *Zionism and the Creation of a new Society*, Oxford University Press, New York, 1998.
- J.M. HARRIS (ed.), *The Pride of Jacob. Essays on Jacob Katz and his works*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.
- A. HERTZBERG, *The Zionist Idea. A historical analysis and reader*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, Philadelphia, 1959.
- J. KATZ, *Confrontation. Viewpoint of Zionism. The Jewish national movement. A sociological analysis*, The World Zionist Organization, Jerusalem, 1970.
- H. KOLLING, *Dr. Gustav Feldmann (1872-1947) - ein Förderer der jüdischen Krankenpflege in Deutschland*, «Pflege. Die wissenschaftliche Zeitschrift für Pflegeberufe» n. 5 (2000), pp. 339-45.
- G. KRESSEL, *Guide to the Hebrew Press*, Inter Documentation Company, Zug, 1979.
- W. LAQUEUR, *Histoire du sionisme*, Gallimard, Paris, 1994.
- ID., *Zionism and its Liberal Critics 1896-1948*, «Journal of Contemporary History» n. 4 (1971), pp. 161-82.
- Y. LEIBOWITZ, *Judaism, human values and the Jewish State*, Harvard University Press, Cambridge, 1992.
- S. LOPEZ NUNES, *Teodoro Herzl, il messia degli ebrei. Dall'emancipazione al sionismo*, Mimesis, Milano, 2010.

- E. MARKOVITZ, *Gleanings from the Gaster-Mendes Correspondence (1900-1932)*, «Tradition: a Journal of Orthodox Jewish Thought» n. 1 (1995), pp. 68-73.
- Y. MORALY, *Reve viennoise: antisémitisme et anticipation*, «Perspective» (Jerusalem) n. 17 (2010), pp. 151-73.
- G.L. MOSSE, *Central European Intellectuals in Palestine*, «Judaism» n. 2 (1996), pp. 131-42.
- ID., *Gershom Scholem as a German Jew*, «Modern Judaism» n. 10 (1990), pp. 117-33.
- ID., *Katz, Jacob: From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism 1700-1933*, «Commentary» n. 6 (1980), pp. 72-5.
- ID., *Max Nordau, Liberalism and new Jew*, «Journal of Contemporary History» n. 27 (1992), pp. 565-79.
- R. NEHER-BERNHEIM, *Histoire juive de la Révolution à l'Etat d'Israel*, Edition du Seuil, Paris, 2002.
- C. NICAULT, *L'émigration de France vers la Palestine (1880-1940)*, «Archives Juives» n. 2 (2008), p. 10-33.
- J. OLSON, *Nathan Birnbaum and Jewish Modernity. Architect of Zionism, Yiddishism and Orthodoxy*, Stanford University Press, Standford, 2013.
- P. PAUMGARDHEN, *Theodor Herzl. Tra letteratura e sionismo*, Bonanno Editore, Roma, 2011.
- V. PINTO, *L'ebreo nuovo nazionalista nell'opera di Nathan Birnbaum*, «Studi storici» n. 3 (1999), pp. 713-52.
- D.A. PORAT, *One Historian, Two Histories: Jacob Katz and the Formation of a National Israeli Identity*, «Jewish Social Studies» n. 3 (2003), pp. 56-75.
- M.A. RAIDER, *The Emergence of American Zionism*, New York University Press, New York, 1998
- J. REINHARZ; A. SHAPIRA (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York University Press, New York, 1996.
- J. ROSE, *The question of Zion*, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- ID., *Proust among the nations: from Dreyfus to the Middle East*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2011.
- N. ROTENSTREICH, *Zionism: Past and Present*, State University of New York Press, Albany, 2007.
- H. SAADOUN, *Zionism in Tunisi 1918-1948*, Hebrew University, Jerusalem, 1993.
- Y. SALMON, *The Emergence of a Jewish Nationalist Consciousness in Europe during the 1860s and 1870s*, «AJS Review» n. 1\2 (1991), pp. 107-32.
- ID., *The Historical Imagination of Jacob Katz: on the Origins of Jewish Nationalism*, «Jewish Social Studies» n. 3 (1999), pp. 161-79.
- G. SCHIAVONI G. MASSINO (a cura di), *Verso una terra antica e nuova. Culture del sionismo*, Carocci, Roma, 2011.
- J.H. SCHOEPS, *Modern Heirs of the Maccabees. The Beginning of the Vienna Kadimah, 1882-1897*, «Publications of the Leo Baeck Institute», Book XXVII, Secker & Warburg, Londres, 1982.

- I. SCHORSCH, *Moritz Güdemann: Rabbi, Historian and Apologist*, «The Leo Baeck Institute Year Book» n. 1 (1966), pp. 42–66.
- I.C. SELAVAN, *A Pre-Herzlian Jewish State: Ralph B. Raphael's She'elat ha-Yehudim (The Jewish Question)*, «American Jewish Historical Quarterly» n. 3 (1977), pp. 432-5.
- EAD., *The Yiddish press in Pittsburgh: agency for Americanization or ethnic identification?*, «Yiddish» n. 2-3 (1976), pp. 49-53.
- A. SHAPIRA, *Ben Gurion: Father of Modern Israel*, Yale University Press, New Haven-London, 2014.
- EAD., *Land and power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- G. SHIMONI, *The Zionist Ideology*, Brandeis University Press, Hanover and London, 1995.
- L. SILBERSTEIN (ed.), *New Perspectives on Israeli History: The Early Years of the State*, New York University Press, New York-London, 1991.
- M. STANISLAWSKI, *Zionism. A very short introduction*, Oxford University Press, New York, 2017.
- J. STOLOW, *Utopia and Geopolitics in Theodor Herzl's Altneuland*, «Utopian Studies» n. 1 (1997), pp. 55-76.
- E. TELKES-KLEIN, *Bernard Lazare intime à la lumière des archives Meyerson*, «Archives Juives» n. 2 (2008), pp. 118-32.
- N. WILSON, *Bernard-Lazare: antisemitism and the problem of Jewish identity the late nineteenth-century France*, Cambridge 1978.
- K. WOLF, *Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet*, «Journal of the History of Ideas» n. 4 (1976), pp. 651-72.

EBRAISMO

- S. ADAMS, *Perez Smolenskin's Nekam Berit as a response to the Russian pogroms of 1881: a translation and a literary-critical analysis of the novel*. Thesis Hebrew Union College and Jewish Institute of Religion – Referee: Dr. W. Weinberg, 1982.
- J. B. AGUS, *The Meaning of Jewish History*, Abelard-Schuman, New York, 1963.
- Y. AMIR, *The Perplexity of Our Time: Rabbi Nachman Krochmal and Modern Jewish Existence*, «Modern Judaism» n. 3 (2003), pp. 264-301.
- H. ARENDT, G. SCHOLEM, *Correspondence*, Editions du Seuil, Paris, 2012.
- G. BAIONI, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008.
- A.J. BAND, *The beginnings of modern hebrew literature: perspectives on "modernity"*, «AJS Review» n. 1-2 (1988), pp. 1-26.

- M. BATTINI, *Il socialismo degli imbecilli. Propaganda, falsificazione e persecuzione degli ebrei*, Bollatti Boringhieri, Milano, 2010.
- D. BIALE, *David Biale, Gershom Scholem: Kabbalah and Counter History*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.
- E. BOCCARA, *La comunità portoghese di Tunisi*, «La rassegna mensile di Israel» n. 2 (2000), pp. 25-98.
- R. CALIMANI, *Storia del pregiudizio contro gli ebrei. Antigiudaismo, antisemitismo, antisionismo*, Mondadori, Milano, 2007.
- A.A. COHEN, P. MENDES-FLOHR (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, Scribner Sons, New York, 1984.
- D. COHEN-TANNOUJJI (sous la dir.), *Entre orient et occident. Juifs et Musulmans en Tunisie*, Edition de l'Eclat, Paris, 2007.
- J. DAUBER, *The Worlds of Sholem Aleichem*, Schocken, New York, 2013.
- D. DI CESARE, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, «Teoria» n. 2 (2012), pp. 213-228.
- B. DI PORTO, *Il movimento di riforma nel contesto dell'ebraismo contemporaneo*, in L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa degli ebrei di Europa*, Centro Ambrosiano, Milano, 2013.
- S.N. EISENSTADT, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma, 1993.
- ID., *Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension*, Brill, Leiden, 2004.
- R. ERTEL, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne de la tradition à la modernité*, Payot, Paris, 2011.
- G. ESTRAIKH, *Utopias and Cities of Kalman Zingman, an Uprooted Yiddishist Dreamer*, «East European Jewish Affairs» n. 1 (2006), pp. 31-42.
- S. FEINER, *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Historical Consciousness*. The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2002.
- ID., *The Jewish Enlightenment*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
- ID., *The Origins of Jewish Secularization in 18th Century Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2011.
- J. FRANKEL, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862-1917*, Cambridge University Press, New York, 1981.
- C.H. FREUNDLICH, *Peretz Smolenskin: his life and thought. A study of the Renaissance of Jewish Nationalism*, Bloch Publishing Company, New York, 1965.
- K. FRIEDEN, *Classic Yiddish Fiction: Abramovitsch, Sholem Aleichem and Peretz*, State of University of New York Press, New York, 1995.
- A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- J.M. HARRIS, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age*, New York University Press, New York, 1991.

- J.M. HESS, *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- I.I. ISRAEL, *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna 1550-1750*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- J. KATZ, *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History*, Gregg International Publisher, Westmead, 1972.
- ID., *Jewish emancipation and self-emancipation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1986.
- ID., *Out of ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard University Press, Cambridge, 1973.
- ID., *Jews and Freemasons in Europe, 1723-1939*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.
- ID. (ed.), *The Role of Religion in the Modern Jewish History*, Association for Jewish Studies, Cambridge, 1975.
- ID., *With my own eyes: a Historian's Autobiography*, Brandeis University Press, Hanover, 1995.
- J.D. KLIER, *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881-1882*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- J. LE RIDLER; H. RASCHEL (sous la direction), *La Galicie au temps des Habsbourg (1772-1918)*, Presses Universitaires François Rabelais, Tours, 2010.
- J. LE RIDER, *Les juifs viennois à la Belle Epoque*, Albin Michel, Paris, 2013.
- E. MARKOVITZ, *Henry Pereira Mendes (1877-1920). A doctor's Degree Dissertation submitted to the Faculty of the Bernard Revel Graduate School, graduate division, Yeshiva University*, June, 1961.
- M. MARRUS, *Les juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus. L'assimilation à l'épreuve*, Paris 1972.
- A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino, 1987.
- G.L. MOSSE, *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze, 1995.
- ID., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Giuntina, Firenze, 1991.
- ID.; B. VAGO (eds.), *Jews and Non-Jews in Eastern Europe, 1918-1945*, John Wiley and Sons, New York, 1974.
- M.A. MEYER, *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824*, Wayne State University Press, Detroit, 1967.
- J. NORDSTROM, *Unlikely Utopians: Solomon Schindler, Henry Pererira Mendes and American Judaism in the 1890th*, «Utopian Studies» n. 2 (2009), pp. 275-97.
- D. PATTERSON, *Abraham Mapu. The creator of the modern Hebrew novel*, East and West Library, London, 1964.
- J. REINHARZ, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jew 1893-1914*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1975.
- J. REINHARZ, P. MENDES-FLOHR (eds.), *The Jew in the Modern World - A Documentary History*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

- N.H. ROEMER, *Jewish scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany. Between History and Faith*, The University of Wisconsin Press, Madison, 2005.
- G. SCHOLEM, *L'idea messianica nell'ebraismo*, Adelphi, Milano, 2008.
- ID., *Le prix d'Israel. Ecrits politiques*, Editions de l'éclat, Paris, 2003.
- ID., *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Einaudi, Torino, 2018.
- ID., *Sabbatai Zevi: the mystical Messiah 1626-1676*, Princeton, Princeton University Press, 1973; tr. it. *Sabbatai Sevi. Il messia mistico 1626-1676*, Torino, Einaudi, 2001.
- ID., *Tre discorsi sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze, 2005.
- J. SCHULTE, O. TABACHNIKOVA E P. WAGSTAFF, *The Russian Jewish Diaspora and European Culture, 1917–1937*, Brill, Leiden-Boston, 2012.
- J. SHANES, *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- M.D. SHERMAN, *Orthodox Judaism in America: A Biographical Dictionary and Sourcebook*, Greenwood Press, Westport, 1996.
- Y. SLEZKINE, *The Jewish Century*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- D. SORKIN, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Oxford University Press, New York, 1987.
- M. STANISLAWSKI, *A Murder in Lemberg. Politics, Religion, and Violence in Modern Jewish History*. Princeton University Press, Princeton, 2007.
- S.A. STEIN, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empire*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.
- J. TAUBES, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in ID., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata, 1996.
- J. TOURY, *Die Jüdische Press im Österreichischen Kaiserreich. Ein Beitrag zur Problematik der Akkulturation*, Mohr, Tübingen, 1983.
- P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento, Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Editori Riuniti, Roma, 1992.
- H. WIEDEBACH, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1997.
- R. WISTSCH, *The Jews of Vienna in the Age of Franz Joseph*, Oxford University Press, Oxford, 1989; tr. it. *Gli ebrei di Vienna*, Rizzoli, Milano, 1994
- Y.H. YERUSHALMI, *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze, 2016.
- ID., *Zakhor. Storia ebraica e memoria collettiva*, Pratiche editrice, Parma, 1983.