

Secolarizzazione e antisemitismo nel genere utopico ebraico. Edmund Eisler e Max Osterberg (1885-1893)

Jewish secularization and Antisemitism in the two German-Jewish utopias of Zion. The case of Edmund Eisler and Max Osterberg (1885-1893)

As recognized by Jacob Katz and George L. Mosse, Jewish emancipation promoted the earliest secularization of Judaism, which encouraged the emergence of a new love for Zion, secular rather than religious, which particularly expressed itself in modern Hebrew literature. However, at the beginning of the 1880s this secularization was cut short: it clashed with antisemitism. Due to the interaction between antisemitism and secularization, the goals of the Jewish Enlightenment were reversed, as Israel J. Singer recognized. Thus, some Jewish writers sought a new synthesis, using the secular love for Zion. In this way, the Jewish utopian genre appeared. I will take as an example the case of the first two German-Jewish utopias: *Ein Zukunftsbild* (1885) by Edmund Eisler and *Das Reich Judäa im Jahre 6000* (1893) by Max Osterberg. Their novels marked a turning point from the literary Love for Zion to the political Return to Zion and thus confirmed the Zionist debt with the modern Hebrew literature which provided the future Zionist elites with words, images, and secularized concepts from the perspective of which these utopias were then rediscovered and interpreted.

Keywords: Zionism – Utopia – Secularization

Vico nella *Scienza nuova* esortava a prestare attenzione all'uso della fantasia, in quanto una proiezione acritica dell'immaginario «su fasi remote della nostra stessa società» avrebbe generato la «boria delle nazioni» e quella «dei dotti»¹. La misconosciuta storia del genere utopico ebraico e della sua ricezione sembra ben esemplificare il discorso vichiano. Verso la fine dell'Ottocento, in un momento di profondi cambiamenti per la vita e il pensiero ebraici, il genere utopico fiorì nella letteratura ebraica moderna, non ancora canonizzata in una letteratura di stampo nazionalistico ed espressa perciò in più idiomi. Pur permettendone la riscoperta, il configurarsi del sionismo in ideologia politica finì per alterare la ricezione di questo genere, la cui produzione venne interpretata come una profetica anticipazione dei successi politici del movimento. Eppure, come scrive Amos Funkenstein sulla scia di Vico, la fantasia, se usata con discernimento, anziché avallare un discorso di potere, può divenire un utile strumento di comprensione storica, permettendo di ricostruire la mentalità di un'epoca e le trasformazioni socio-culturali in atto². A partire da questa prospettiva esamineremo nel corso dell'articolo due romanzi ebraico-tedeschi presi a titolo esemplificativo del genere utopico ebraico sorto sul finire dell'Ottocento, con la precauzione di disgiungere l'immaginario utopico dal discorso sionista che si sarebbe di lì a poco imposto. In questo modo cercheremo di dar conto della mentalità e delle idee circolanti in un momento di crisi e di grandi

¹ Cfr. A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino, Einaudi, 1996 [Princeton, 1986], p. 338.

² *Ibidem*, p. 339.

trasformazioni per il mondo ebraico diasporico³.

Le fonti letterarie che analizzeremo furono prodotte da due autori poco noti e studiati, riscoperti dagli storici israeliani tra gli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso. In ordine cronologico il primo romanzo si intitola *Ein Zukunftsbild* e fu pubblicato anonimamente a Vienna nel 1885. L'autore è Edmund Menahem Eisler (1850-1942), un personaggio senz'altro minore e di cui si possiedono veramente poche informazioni, in particolar modo a causa della perdita delle sue carte e della sua biblioteca nel corso della Seconda guerra mondiale⁴. L'altra utopia è *Das Reich Judäa im Jahre 6000* uscita a Stoccarda nel 1893 dalla penna di Max Osterberg (1865-1938), altro personaggio marginale, ma molto noto nella Stoccarda dell'epoca⁵.

Come spiegheremo, la pubblicazione di questi romanzi, e in generale la nascita del genere utopico ebraico, va inquadrata nel complessivo processo di secolarizzazione del pensiero collettivo ebraico ottocentesco, iniziato con l'emancipazione e l'acquisizione della cittadinanza da parte degli ebrei⁶. Come scrive Eisenstadt, «il crollo delle mura del ghetto dischiuse agli ebrei numerose sfere di creatività, economiche, professionali, politiche e culturali, sfere che non erano più in nessun senso specificatamente ebraiche»⁷. Ciò stimolò indubbiamente la ricezione della cultura moderna europea da parte degli ebrei assimilati, nonché l'introiezione dei suoi modelli di pensiero e della sua

³ Il nostro discorso resterà dunque circoscritto alle fonti letterarie ebraiche prodotte in lingua tedesca. Tuttavia, come Elie Barnavi e Myriam Eliav-Feldon scrivono nella voce «Utopies» del dizionario critico *Les Juifs et le XXè siècle*, il rapporto tra ebraismo e pensiero utopico seguì diverse direttrici, non soltanto quella letteraria. I due autori individuano infatti tre possibili linee di sviluppo del rapporto ebraismo-utopia: la prima riguarda la notevole presenza ebraica nei movimenti utopico-politici tra Ottocento e Novecento; la seconda considera il contributo degli ebrei al genere utopico, concentrandosi sul caso specifico delle utopie di Sion. Infine, la terza linea è rappresentata dal sionismo, inteso come utopia politica ebraica (E. Barnavi, M. Eliav-Feldon, *Utopies*, in E. Barnavi S. Friedlander (sous la direction de), *Les Juifs et le XXè siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000). Considerando tale tripartizione, buona parte della riflessione utopica ebraica sviluppatasi nel corso dell'Ottocento sulla scia del socialismo utopistico (Saint-Simon, Owen, Fourier etc.), nonché del marxismo, rientra chiaramente nella prima casistica da noi qui non trattata.

⁴ E. Eisler, *Ein Zukunftsbild. Romantische Gemälde*, Wien, Holzwarth, 1885. Edmund Eisler è un autore riscoperto in modo del tutto fortuito dallo studioso Peretz Sandler a metà degli anni Quaranta. Le informazioni biografiche reperite da Sandler si devono al suo incontro con l'ultimo figlio di Eisler, emigrato in Israele durante la Seconda guerra mondiale. Ad oggi, in assenza di un archivio e di altra documentazione, queste informazioni sono gli unici dati a nostra disposizione. Vedi: P. Sandler, *Utopyah tsiyonit bilti noda'at* [Un'utopia sionista sconosciuta], «Davar», 27 December 1946 [ebr.] (Historical Jewish Press website – www.Jpress.org.il – founded by the National Library and Tel Aviv University).

⁵ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judäa im Jahre 6000 (2241 christlicher Zeitrechnung)*, Stuttgart, Foester, 1893. Riguardo a Max Osterberg, lo storico Nathan M. Gelber ne parlò per la prima volta in un articolo pubblicato su una rivista ungherese a metà degli anni Trenta. Vedi: N.M. Gelber, *Három zsidó állam-regény* [Tre romanzi sullo stato ebraico], «Új Kelet», 18 March 1934 (Historical Jewish Press website – www.Jpress.org.il – founded by the National Library and Tel Aviv University). L'archivio di Max Osterberg è conservato presso la Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379; Leo Baeck Institute; New York. Segnaliamo che in diversi lavori l'autore utilizzò lo pseudonimo Verakoff-Osterberg.

⁶ Rinviamo a Shlomo Avineri: S. Avineri, *The making of modern Zionism. The intellectual origins of the Jewish State*, New York, Basic Book, p. 8 ss.

⁷ S. Eisenstadt, *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Roma, Donzelli, 1996, p. 121.

visione del mondo. Tuttavia, non si trattò di un'inclusione passiva di tali categorie, dal momento che questo processo promosse un'intensa attività di studio e di ristrutturazione della vita collettiva ebraica⁸. Inoltre, come ricorda ancora Funkenstein in un altro scritto, la maggioranza degli ebrei nel diciannovesimo secolo «voleva adottare la cultura del loro ambiente e allo stesso tempo preservare la loro speciale natura di subcultura»⁹. Seppur in misura e forma diversa, tanto nell'Europa occidentale, quanto in quella orientale, gli ebrei assimilati iniziarono infatti a intervenire attivamente sul proprio pensiero e sulle proprie categorie concettuali, assecondando la laicizzazione della propria storia biblica, sempre più slegata dalla pratica religiosa, per adoperarla, ad esempio, all'interno di nuove narrazioni poetiche più in linea con lo spirito dei tempi moderni¹⁰. Questo processo di attiva ricezione delle idee circolanti in Europa valse anche per il genere utopico, il quale nel corso di tutto l'Ottocento ebbe un'interessante evoluzione, iniziando ad assumere come discorso letterario le caratteristiche di un progetto politico rivolto alla felicità dei popoli. Fiorirono così numerosi progetti di riforma sociale e visioni di comunità ideali sostenute da precise teorie politiche e chiaramente fondate su una critica più o meno radicale della società contemporanea. Forse sarà superfluo ricordare i nomi ormai classici di Claude Henri de Saint-Simon, Robert Owen, Charles Fourier, Étienne Cabet, Wilhelm Weitling e così via fino a Edward Bellamy e Theodor Hertzka¹¹. Meno scontato è osservare l'effetto che tali idee letterarie ebbero in ambito ebraico.

Come anticipato, ci limiteremo per ragioni di spazio a considerare due utopie ebraico-tedesche, le quali testimoniano tanto l'avvenuta ricezione del pensiero utopico europeo dell'epoca, quanto il

⁸ *Ibidem*, pp. 126-127.

⁹ A. Funkenstein, *Collective memory and historical consciousness*, «History and memory», 1989, 1, p. 20 (ora anche in A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish memory*, Berkeley, University of California Press 1993).

¹⁰ In tal senso, prendiamo parzialmente le distanze da alcuni storici, come Yakov M. Rabkin o Amnon Raz-Krakotzkin, i quali, pur parlando di secolarizzazione in relazione alla recente storia ebraica – in particolar modo in relazione al sionismo – fanno risalire il fenomeno alla secolarizzazione della religione cristiana, specificatamente all'influenza protestante (pensiamo, ad esempio, all'articolo Y.M. Rabkin, *Religious Roots of a Political Ideology: Judaism and Christianity at the Cradle of Zionism*, «Mediterranean Review», 2012, 1, pp. 75-100). L'analisi delle fonti di fine Ottocento, specialmente quelle letterarie e non ancora sioniste, confermano senz'altro l'influenza del contesto culturale europeo e l'accettazione di una visione della storia formatasi in ambito europeo e dunque esterna alla storia ebraica. Tuttavia, la ricezione e lo zelante lavoro di adattamento di tale visione all'interno del pensiero ebraico, ha comportato una riformulazione di immagini e categorie proprie dell'ebraismo, come ad esempio la comparsa di un messianismo senza Messia (Schulte), o il rifiuto di alcuni concetti cardine dell'ebraismo, come l'esilio. Tali interventi non si possono semplicemente ricondurre alla secolarizzazione cristiana, ma andrebbero piuttosto considerati come sintomi della secolarizzazione del pensiero e della vita ebraici. La problematicità connessa a tali questioni ben si evince dalla disputa storiografica attorno a siffatto argomento a cominciare dal tentativo dello storico Yerushalmi, sulla scia degli studi di Maurice Halbwachs, di distinguere la storia dalla memoria collettiva ebraica. Da qui si giunge fino ai più recenti e interessanti saggi di Funkenstein e di Raz-Krakotzkin. Vedi: M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France, 1950; Y.H. Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria collettiva*, Parma, Pratiche editrice, 1983; A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish memory*, cit. e A. Raz-Krakotzkin, *Jewish memory between exile and history*, «The Jewish Quarterly Review», 2007, 4, pp. 530-543.

¹¹ Ricordiamo, a titolo esemplificativo, *A New View of Society or Essays on the Principle of the Formation of the Human Character* di Owen (London, 1813), *Voyage en Icarie* di Cabet (Paris, 1840), e ancora la *Kommunia* di Weitling, la sua ideale colonia comunista, il cui progetto sancì un interessante connubio tra pensiero utopico, progresso tecnico-industriale e idee comunitarie di matrice cristiana.

processo di laicizzazione dell'ebraismo in corso, tipico nella letteratura ebraica moderna. Tali romanzi riproposero infatti l'immagine biblica di un moderno Esodo non più dall'Egitto, bensì dall'Europa antisemita e promossero così l'idea di un nuovo regno ebraico, dove gli ebrei avrebbero potuto raggiungere la piena emancipazione sociale e politica, ostacolata in Europa dal crescente antisemitismo. L'analisi di alcuni passaggi testuali mirerà dunque a far emergere il ruolo attivo svolto dall'immaginazione utopica in un momento di profondi interrogativi sul futuro e sulla fisionomia da dare all'ebraismo in età contemporanea. Influenzate dalla filosofia della storia di matrice europea, esito del connubio illuministico tra storia e progresso, le utopie di Sion con la loro ricerca di una felicità terrena per gli ebrei discriminati posero delle questioni centrali per la riconfigurazione della vita ebraica nel contesto secolare¹². Come doveva essere una società ebraica moderna? Quale ruolo dovevano svolgere la famiglia, la religione, il potere politico in essa? In questa inedita produzione letteraria ritroviamo dunque le classiche domande a cui ogni utopia cerca di dare una risposta, sfruttando il “non luogo” della fantasia quale laboratorio concettuale di idee per la costituzione di una futura azione sociale¹³. In tal senso, riteniamo che l'immaginazione utopica ebraica di fine Ottocento non abbia mai mirato come obiettivo principale alla legittimazione di un discorso di potere da parte ebraica – discorso del resto non ancora formatosi, né istituzionalizzatosi in un movimento politico di massa. Questi *Zukunftsromane* rappresentano semmai un momento di riflessione sul problema stesso del potere politico e del suo utilizzo da parte degli ebrei. Una questione sempre più urgente specialmente a seguito dell'emergere del moderno antisemitismo di fine Ottocento.

L'immaginazione utopica tra letteratura e sionismo

In via preliminare è utile ripercorrere brevemente l'incontro tra queste fonti letterarie e il sionismo, a cominciare dal suo fondatore. L'idea di una nuova società ebraica proposta da questi testi attirò infatti l'attenzione di Theodor Herzl, il quale lesse l'utopia di Max Osterberg e ne rimase così colpito da decidere nell'autunno del 1899 di contattare l'autore, per congratularsi con lui del suo lavoro, paragonato a opere come *David Alroy* di Benjamin Disraeli e *Daniel Deronda* di George

¹² Per un'analisi più complessiva di tale fenomeno in ambito ebraico rinviamo al recente volume: A. Joskowicz, E.B. Katz (eds.), *Secularism in question. Jews and Judaism in modern times*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.

¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, Milano, Jaca Book, 1994.

Eliot¹⁴. Inoltre, nella stessa lettera Herzl informava Osterberg di aver iniziato la redazione di un'opera di fantasia analoga, la futura *Altneuland*¹⁵. Questo proposito aveva attirato Herzl già da un paio di anni. Ricordiamo solo le prime battute del suo *Zionistisches Tagebuch* in cui egli scriveva: «da un po' di tempo mi sto occupando di un lavoro di infinita 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»¹⁶. Herzl aveva ipotizzato un titolo piuttosto significativo *Das gelobtes Land*, la terra promessa, ma ammetteva di non sapere ancora se si trattasse di un'opera di finzione oppure di qualcosa d'altro. Incerto sulla forma narrativa da dare all'idea di un ritorno ebraico in Palestina, alla fine Herzl aveva optato per un'opera saggistica¹⁷: nel 1896 pubblicò dunque *Der Judenstaat*, un vero e proprio manifesto politico, la cui forma pamphlettistica nelle intenzioni dell'autore avrebbe forse calmierato le potenziali accuse di utopismo indirizzate al suo progetto. Come scriveva in prefazione, «per prima cosa devo difendere il mio progetto dal rischio di essere considerato un'utopia»¹⁸. Herzl citava poi il caso del romanziere austriaco Theodor Hertzka (1845-1924) e della sua utopia *Freiland, Ein soziales*

¹⁴ Vedi: *Draft of letter from Herzl to Max Osterberg-Verakoff*, datata 20 ottobre 1899, Fondo Theodor Herzl H1\198, The Central Zionist Archives CZA, Jerusalem. I romanzi in questione citati da Herzl ebbero un notevole successo tra i sionisti del tempo, in quanto li lessero come prefigurazioni letterarie del loro progetto politico. Sulla storia della ricezione di tale letteratura in ambito sionista si veda la recente pubblicazione italiana: E. Boccara, *Daniel Deronda: un idealista nell'Inghilterra vittoriana*, Firenze, Giuntina, 2019. Per comprendere, invece, la ricezione della letteratura inglese in ambito ebraico non sionista, rinviamo all'interessante monografia del rabbino riformato statunitense David Philipson: D. Philipson, *The Jew in English fiction*, Cincinnati, Robert Clarke, 1908. Per ragioni di spazio non possiamo qui trattare dell'influenza della letteratura e del contesto inglese sul sionismo. Restano valide le considerazioni dello storico Bensoussan, il quale affronta in parte la questione nel primo volume del suo lavoro dedicato al sionismo: G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, Torino, Einaudi, 2006 [Paris, 2002], pp. 27-30 e pp. 39-41.

¹⁵ Cfr. T. Herzl, *Altneuland. Roman*, Leipzig Berlin, Hermann Seemann, 1902. Per l'edizione italiana si veda il volume tradotto e curato da Roberta Ascarelli: Id., *Vecchia terra nuova*, BA, Roma 2013.

¹⁶ T. Herzl, *The complete diaries of Theodor Herzl*, New York, Herzl Press and Thomas Yoseloff, 1960 [Berlin 1922-23], vol. 1, p. 3. La prima edizione dei diari comparve a Berlino in tre volumi curati da Leon Kellner, uno stretto collaboratore di Herzl. Tuttavia, come ricorda Shlomo Avineri, la prima edizione completa dei diari, basata sui manoscritti conservati presso il Central Zionist Archives di Gerusalemme, apparve nel 1960 non nell'originale tedesco ma in una traduzione inglese in cinque volumi pubblicata dalla Herzl Press di New York. Vedi: S. Avineri, *Theodor Herzl's Diaries as a Bildungsroman*, «Jewish Social Studies», 1999, 3, p. 2.

¹⁷ Tuttavia egli riconobbe di non aver chiare le ragioni che lo indussero a tale scelta: «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» (T. Herzl, *The complete diaries of Theodor Herzl*, cit., p. 12).

¹⁸ T. Herzl, *Vecchia terra nuova*, cit., p. 17.

Zukunftsbild (1890)¹⁹, per prenderne chiaramente le distanze. Questo rifiuto del discorso utopico determinò così un iniziale allontanamento di Herzl dagli utopisti di Sion, a lui del resto ignoti. Ma si trattò di un distacco provvisorio, come dimostra l'interesse di Herzl per il romanzo di Osterberg e la successiva pubblicazione di *Altneuland* (1902). Per ragioni di spazio non possiamo ulteriormente approfondire il discorso. Ci limitiamo solo a esprimere l'impressione che questa evoluzione sia stata figlia di una forte ambivalenza presente in Herzl, diviso tra letteratura e politica. In tal senso, lo slittamento semantico dei titoli, potenziali ed effettivi, attribuiti al progetto di un ritorno a Sion sembra essere sintomatico del travaglio intellettuale dell'autore: da *La Terra promessa* a *Lo Stato ebraico* e da questo a *Nuova Sion*, primo titolo ipotizzato per il suo romanzo, fino al titolo definitivo *Vecchia, nuova terra*, attraverso cui Herzl cercò probabilmente di recuperare in parte la sua idea originaria.

Dopo Herzl, l'interesse sionista per le utopie letterarie si affievolì per diversi decenni. Fu infatti solo nel corso degli anni Quaranta che questa produzione romanzesca di fine Ottocento venne riscoperta: nel 1946 lo studioso Peretz Sandler entrò in possesso del romanzo di Eisler, mentre nel 1948 Getzel Kressel scoprì l'utopia del francese Jacques Bahar²⁰. I due studiosi, entrambi collaboratori del giornale «Davar», su cui avevano sponsorizzato le loro scoperte, decisero di unire le forze e nel 1954 pubblicarono la prima antologia di utopie, traducendo per la prima volta alcuni di questi testi in ebraico²¹. Nonostante l'operazione meritoria di questi studiosi, che proseguì negli anni Cinquanta e Sessanta con la scoperta di altri romanzi utopici, dobbiamo tuttavia riconoscere che la loro interpretazione risulta alterata dalla sovrapposizione tra dimensione utopico-letteraria e ideologia nazionalista. Se, pertanto, da un lato una simile confusione tra piani discorsivi servì ad attrarre l'attenzione e a riscoprire dei testi altrimenti dimenticati, dall'altro essa ostacolò una più disinteressata comprensione della produzione utopica in sé, la cui fioritura finì per essere letta da una prospettiva teleologica: le utopie di Sion vennero infatti interpretate come profetiche anticipazioni del sionismo e dei suoi futuri successi politici, declassando così il genere letterario a

¹⁹ T. Hertzka, *Freiland. Ein soziales Zukunftsbild*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1890. Hertzka era un economista e giornalista austro-ungarico, collega di Herzl presso la sezione economica della *Neue Freie Press* di Vienna. *Freiland* presenta 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. 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 1893.

²⁰ Per un approfondimento sull'utopia di Jacques Bahar vedi: Y. Moraly, *Rêves viennois: antisémitisme et anticipation*, «Perspectives», 17, 2010, pp. 151-73; S. Ragaù, *Il pensiero politico-religioso di Jacques Bahar e il Nationalhumanismus nell'intelligenza ebraico-sionista di fine Ottocento (1897-99)*, «Annali della scuola normale superiore di Pisa», 2018, 10/1, pp. 227-256.

²¹ G. Kressel, P. Sandler, *Hezyone medinah: yalkuṭ uṭopiyot tsiyoniyot* [Lo stato visionario: antologia di utopie sioniste], Tel Aviv, Newman, 1954. L'antologia comprendeva accanto al romanzo di Eisler altre tre utopie: *Masa' le-Erets-Yisra'el bi-shenat tat la-elef ha-hamishi* [Viaggio in terra di Israele nell'anno 5800] del russo Elhanan L. Levinsky (1892), *Shnei Dymiyot* [Due visioni] del galiziano Isaac Fernhof e *Antygoisme à Sion* del francese Jacques Bahar (1898).

mera propaggine del nazionalismo²².

Esiste senz'altro un importante punto di contatto tra i due discorsi su cui tali interpretazioni poterono fondarsi: seppur con fini diversi tanto la moderna letteratura ebraica, quanto il sionismo promossero una medesima laicizzazione dell'ideale messianico sulla scia del connubio tra storia e progresso di matrice europea. Come scrive Nick Block, sia gli ebrei dell'Europa centro-orientale, più legati alla tradizione religiosa, sia quelli occidentali più laici e assimilati riciclarono la passata nozione dell'arrivo del Messia allo scopo di porre il «discorso su di un possibile futuro ebraico»²³. Un futuro che l'antisemitismo di fine Ottocento aveva fortemente minacciato. In tal senso, tanto l'immaginario utopico, quanto il successivo sionismo cercarono di fornire delle risposte a fronte di una comune emergenza attraverso un linguaggio non più religioso, ma secolare²⁴. Alcuni ebrei emancipati si avvalsero così dell'immaginazione poetica, fortemente condizionati dallo studio delle letterature europee – in special modo quella tedesca e francese –, altri optarono per una partecipazione più attiva, sotto l'influsso dei moderni nazionalismi. È dunque indispensabile considerare tale differenza tra discorsi, al fine di individuare l'autonomia della produzione utopica rispetto ai prodromi nazionalistici²⁵. Inoltre, può aiutare ricordare che esisteva una certa refrattarietà da parte dei primi sionisti verso il pensiero utopico ottocentesco, attestata dall'assenza di fonti e di una letteratura in merito a tale produzione²⁶. Come sostenuto da Barnavi e Eliav-Feldon, sembra infatti che soltanto dopo la dichiarazione di Balfour e con le prime realizzazioni tangibili del movimento in Palestina i sionisti abbiano iniziato ad accordare credibilità al discorso utopico, permettendo così un cambio di registro e la nascita di un nuovo interesse verso tale genere letterario. Pertanto, se il messianismo ebraico fu laicizzato nel corso della seconda metà dell'Ottocento nella letteratura ebraica moderna in un nostalgico *Ahavat Tsiyon*²⁷, fu merito esclusivo del sionismo se questo concetto di matrice religiosa venne recuperato e sfruttato quale categoria politica forte per accreditare il proprio disegno politico e attrarre consenso verso di esso²⁸.

²² Per una storia del sionismo e dei sionismi rinviamo alla recente e agile edizione di Arturo Marzano: A. Marzano, *Storia dei sionismi. Lo Stato degli ebrei da Herzl a oggi*, Milano, Carocci, 2018. Vedi anche: M. Stanislawski, *Zionism. A very short introduction*. New York, Oxford University Press, 2017.

²³ N. Block, *On Nathan Birnbaum's Messianism and Translating the Jewish Other*, «Leo Baeck Institute Year Book», 2015, 60, p. 61.

²⁴ S. Avineri, *The making of modern Zionism*, cit., p. 12.

²⁵ L'articolo della studiosa israeliana Eliav-Feldon si sviluppa in tale direzione: M. Eliav-Feldon, *'If you will it, it is no Fairy Tale': The First Jewish Utopias*, «The Jewish Journal of sociology», 1983, 2, pp. 85-103.

²⁶ E. Barnavi, M. Eliav-Feldon, *Utopias*, cit., p. 260.

²⁷ Si consideri il primo romanzo scritto in ebraico *Ahavat Tsiyon* di Abraham Mapu. Vedi: A. Mapu, *Ahavat Tsiyon* [L'amore di Sion], Vilnius, Ram, 1853.

²⁸ Sulla questione rinviamo ai seguenti studi dello storico Jacob Katz: J. Katz, *The Jewish National Movement*, «Journal of World History», 1968, 1-2, pp. 267-83; Id., *Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History*, Westmead, Gregg International Publisher, 1972. Sull'uso secolare del messianismo da parte del moderno sionismo si veda il recente saggio di Christoph Schulte: C. Schulte, *Messianism without Messiah: messianism, religion, and secularization in modern Jewish thought*, in A. Joskowicz, E.B. Katz (eds.), *Secularism in question*, cit., pp. 79-97.

Messianismo e progresso storico nella secolarizzazione di Sion

Il punto di contatto tra immaginario utopico e nazionalismo ebraico sembra così fondarsi sull'incontro tra due concetti pregnanti e di differente origine: l'ideale messianico di matrice religiosa e l'idea della storia come progresso impostasi a partire dall'Illuminismo²⁹. Questi due concetti producono un cortocircuito paradossale tanto nelle utopie ebraiche quanto nel sionismo, dal momento che rappresentano un adattamento dei concetti teologici cristiani secolarizzati all'interno dell'edificio ebraico. Il crollo delle mura del ghetto aveva del resto portato il mondo ebraico a confrontarsi con la modernità europea e dunque con la secolarizzazione ivi presente³⁰. Questo confronto aveva a sua volta generato dei significativi mutamenti anche all'interno del mondo ebraico. Come scrive lo storico George L. Mosse in *The Secularization of Jewish Theology*, con la diffusione delle idee illuministiche, dell'ebraismo riformato tedesco e della *Wissenschaft des Judentums* era avvenuta una prima secolarizzazione del pensiero collettivo ebraico individuabile nello sforzo di adattare «la liturgia e il pensiero religiosi in modo tale da comprendervi le nuove tendenze culturali e politiche dell'epoca»³¹. Questi ritocchi all'edificio religioso mirarono a cercare un possibile accordo tra modernità europea e tradizione religiosa ebraica, assecondando così il cambiamento dei tempi³².

Questo confronto, già di per sé problematico, si complicò ulteriormente a seguito del diffondersi dell'antisemitismo negli anni Ottanta del secolo, dapprima nei territori dell'Impero russo, poi nelle

²⁹ Ricordiamo, inoltre, che l'elemento di maggiore affinità tra utopie europee ottocentesche e utopie di Sion sembra risiedere nel sodalizio tra storia, utopia e progresso, così come descritto da Bronislaw Baczko. Secondo lo storico, questo incontro 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» (B. Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1979 [Paris, 1978], p. 158).

³⁰ Cfr. S. Baron, *Ghetto and emancipation. Shall we revise the traditional view?*, «The Menorah Journal» 1928, 14, pp. 515-26.

³¹ G.L. Mosse, *La secolarizzazione della teologia ebraica*, in Id., *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, Firenze, Giuntina, 1991 [New York, 1980], p. 27. Il testo deriva da una conferenza di Mosse tenutasi a Gerusalemme nel 1976, poi inclusa in *Masses and man: nationalist and fascist perceptions of reality*, New York, Howard Fertig, 1980. Per un ulteriore approfondimento sul tema in questione: S. Ragaù, *George L. Mosse, il sionismo e la ricerca di un nazionalismo dal volto umano*, «Studi storici», 2019, 2, pp. 457-474.

³² Probabilmente sotto l'influenza di una prospettiva sionista, la giovane filosofa Hannah Arendt definì tale processo come «l'entrata degli ebrei nel mondo storico europeo» (H. Arendt, *Original Assimilation. An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rahel Varnhagen's Death*, in Ead., *The Jewish Writings*. New York, Schocken Books, 2007, p. 22). L'articolo originariamente era stato pubblicato sulla rivista tedesca «Jüdische Rundschau» nel 1932. L'idea qui espressa di un ingresso degli ebrei nella storia europea sembra ricollegarsi all'idea secondo cui esiste una storia dalla quale gli ebrei erano stati esclusi e alla quale ora stavano facendo ritorno a seguito dell'emancipazione. La questione del «ritorno alla storia» da parte degli ebrei è piuttosto complessa per essere qui trattata. Per un'analisi del tema rinviamo all'articolo di Amnon Raz-Krakotzkin: A. Raz-Krakotzkin, *Exile, history, and the nationalization of Jewish memory: some reflections on the Zionist notion of history and return*, «Journal of Levantine Studies», 2013, 2, pp. 37-70. Per quanto concerne invece la questione dell'assimilazione, si veda il recente articolo di David Ruderman: D.B. Ruderman, *The Blessing of Gerson D. Cohen*, «Jewish Quarterly Review», 2016, 4, pp. 459-464.

società europee occidentali. L'antisemitismo alterò infatti questa prima secolarizzazione, ostacolando il raggiungimento dell'emancipazione promessa e costringendo gli ebrei a cercare altri sentieri non interrotti per conseguirla. Si inaugurò così una fase storica successiva in cui si misero in discussione le precedenti certezze illuministiche e si iniziarono a cercare nuove soluzioni, come dimostrano tanto la formazione del sionismo, quanto quella degli ebraismi progressivi americani (*reform, conservative, reconstructionist*). Il confronto con la questione di un'auto-emancipazione e a seguire con quella del potere politico fu soltanto una delle possibili strade perseguite dalla diaspora di fine secolo in risposta alla secolarizzazione e al crescente antisemitismo europeo. Altri preferirono infatti rimanere fedeli ai loro ideali di assimilazione, altri ancora emigrarono altrove alla ricerca di società più liberali rispetto alla vecchia e decadente Europa³³.

Attenta lettrice e interlocutrice di Gershom Scholem, Hannah Arendt definì le risposte ricercate da alcune élite ebraiche di fine secolo come il prodotto della «secolarizzazione degli atteggiamenti religiosi»³⁴. Secondo la filosofa, «avendo perso la speranza in un Regno messianico che avrebbe portato alla riconciliazione di tutti i popoli, questi ebrei riposero le loro speranze nelle forze progressiste della storia, le quali avrebbero risolto il problema ebraico automaticamente»³⁵. Arendt tocca qui un punto centrale che concerne il rapporto tra messianismo e progresso storico. Riporre infatti le proprie speranze «nelle forze progressiste della storia» sembra essere un chiaro sintomo della ricezione della laica e razionale idea di progresso e del suo adattamento all'interno del pensiero ebraico. Com'è noto, la concezione della storia come progresso in grado di condurre attraverso tappe evolutive a livelli sempre maggiori di civiltà si era affermata in Europa nella prima metà del Settecento. Frutto della *Haskalah* e del processo di assimilazione, la ricezione di questo concetto in ambito ebraico sembra aver contribuito non poco alla formazione del moderno messianismo politico, una categoria forgiata ex novo in questo periodo. Come anticipato, la questione è alquanto problematica, in quanto l'introiezione da parte ebraica di categorie secolarizzate cristiane rischia di condurre gli ebrei a un allontanamento e persino a una negazione

³³ Ricordiamo quanto scrisse a tal proposito lo storico Simon Dubnov nel 1903: «l'anno 1881 inaugura un'era nuova, la seconda per importanza dopo il 1492, data dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna» (S. Dubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Paris, Les édition du Cerf, 2011, p. 379). Sul rapporto tra emancipazione e assimilazione rinviamo ai seguenti lavori: D. Sorkin, *Emancipation and Assimilation. Two Concepts and their Application to German-Jewish History*, «The Leo Baeck Institute Year Book», 1990, 1, pp. 17-33; J. Frankel, S.J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Ricordiamo che a partire dagli anni Ottanta si è iniziato a sostituire il termine assimilazione con quello di “acculturazione”. Vedi: T.van Rahden, *Treason, Fate or Blessing? Narratives of Assimilation in the Historiography of German-Speaking Jewry since the 1950s*, in C. Hoffmann (ed.), *Preserving the legacy of German Jewry. A history of the Leo Baeck Institute, 1955 – 2005*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, pp. 349-373. Vedi anche: T.M. Endelman, *Assimilation and Assimilationism*, in M.B. Hart, T. Michels (eds.), *Cambridge history of judaism. 8: The Modern Period, c. 1815-2000*, Cambridge, Cambridge university press, 2017, pp. 312-336.

³⁴ H. Arendt, *Lo stato ebraico: cinquant'anni dopo dove ha portato la politica di Herzl?* in Ead., *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 130.

³⁵ *Ibidem*.

della propria storia passata³⁶. Il genere utopico non rappresenta affatto un'eccezione a questo fenomeno con tutti i rischi a esso connessi. Anzi. Ne è semmai una conferma. Come vedremo nell'utopia di Eisler, affinché il moderno messianismo possa essere forgiato, la precedente tradizione religiosa ebraica deve essere abbandonata. Il Messia viene così soppiantato dal nuovo messianismo. Di poco precedente al sorgere del sionismo, la fioritura del genere utopico ebraico sembra pertanto condividere la medesima prospettiva teleologica europea di matrice provvidenzialistica, a partire dalla quale l'antica speranza in un regno messianico avrebbe dovuto adattarsi. Obiettivo di questa riconfigurazione era quello di preservare la specificità ebraica e al contempo garantire una soluzione al duplice problema posto dall'intreccio tra antisemitismo e secolarizzazione. Coniugando tradizione religiosa e progresso storico, l'idea messianica laicizzata nell'immagine di una futura Sion sembra in tal senso aver rappresentato per alcuni scrittori ebraici un buon espediente per dirimere ambedue le questioni: la ricostruzione di uno *jüdisches Reich* avrebbe infatti realizzato la piena emancipazione ebraica ed eliminato le insopportabili discriminazioni razziali. Inoltre, una nuova Sion avrebbe assicurato un argine all'indebolimento della tradizione, potendo così provvedere alla modifica di alcune norme desuete della *Halakah*, senza correre il rischio di erodere internamente l'edificio religioso. Come riconosce Raz-Krakotzkin, questo processo comportò «lo sforzo di adeguare l'ebraismo alla narrazione storica della modernità», pur preservando uno spazio differenziato³⁷. Fiducioso nel progresso della storia, ai suoi albori il sionismo al pari di altri nazionalismi perseguì la direttrice tracciata dall'immaginazione utopica ottocentesca, traducendo il sogno di Sion in un preciso progetto politico, il cosiddetto ritorno a Sion³⁸.

Riteniamo che la promiscuità tra le utopie di Sion e il progetto politico sionista risieda proprio nella condivisa ricezione e rielaborazione dell'idea di storia come progresso, fatto che rende spesso difficile individuare di primo acchito una distinzione tra i due discorsi. La questione riguarda senz'altro un problema storiografico ben più ampio legato al rapporto tra ideologia del progresso, filosofia della storia e nazionalismi europei. Non è questo il luogo per affrontare e sviluppare tale dibattito, ci limitiamo soltanto a discostarci dalle analisi di alcuni studiosi che mirano a individuare uno sviluppo lineare tra il nazionalismo culturale di Herder, l'idealismo tedesco hegeliano e la

³⁶ Rinviamo a quanto scrive Raz-Krakotzkin in merito: «l'Illuminismo ha prodotto uno schema teleologico della storia che ha rimpiazzato il concetto cristiano di grazia con uno nuovo incentrato sul "progresso umano"» (A. Raz-Krakotzkin, *Jewish memory between exile and history*, cit., p. 536). Sulla riconsiderazione della diaspora ebraica nella storiografia vedi: T.M. Endelman, *The legitimization of the diaspora experience in recent Jewish historiography*, «Modern Judaism», 1991, 11, pp. 195-209.

³⁷ A. Raz-Krakotzkin, *Jewish memory between exile and history*, cit., p. 542.

³⁸ Riprendiamo qui la definizione data da Scholem di sionismo: «io definisco il sionismo un ritorno utopistico degli ebrei alla loro storia» (G. Scholem, *Chi è ebreo?*, in Id., *Tre discorsi sull'ebraismo*, Firenze, Giuntina, 2005, p. 18). Raz-Krakotzkin recupera in un suo articolo le posizioni di Scholem e in generale della cosiddetta Scuola di Gerusalemme per sottoporle a critica. Gli storici sionisti, come Scholem, videro nel romanticismo la fonte di una nuova rivelazione, scrive lo studioso, una «rivelazione senza un Messia», fondata sul nesso implicito tra il nazionalismo e l'adozione di un idioma e di categorie occidentali. A. Raz-Krakotzkin, *Exile, history, and the nationalization of Jewish memory*, cit., p. 51. Sull'influsso dell'utopia nel primo sionismo vedi: W. Laqueur, *Histoire du sionisme*. Paris, Gallimard, 1994 [London, 1972], p. 132.

formazione dei nazionalismi europei. Il rischio, infatti, connesso a un simile ragionamento è quello di avvallare la stessa visione teleologica della storia che si vorrebbe criticare. Come già detto, furono invece le ideologie politiche novecentesche che si avvalsero delle idee filosofiche e letterarie del secolo precedente, per tradurle poi dal piano meramente culturale a quello politico, come ben ricordava Federico Chabod nelle sue lezioni milanesi del 1943/44³⁹. Il sionismo non costituì un'eccezione a tale processo. Di conseguenza, nel nostro caso specifico, porre l'accento sull'autonomia del discorso letterario da quello politico può in parte aiutare a scardinare la prospettiva teleologica sottesa alla sacralizzazione di Sion⁴⁰.

In tal senso, il discorso di Getzel Kressel è piuttosto esemplificativo. Secondo lo studioso israeliano, l'«unicità delle utopie» di Sion si fonda sulla loro capacità di combinare assieme visione e realtà, una capacità, a suo dire, del tutto assente nelle utopie europee⁴¹. Una simile lettura è chiaramente viziata da una presa di posizione ideologica dello studioso, impegnato a ritagliare un ambito specifico e del tutto eccezionale alle «utopie sioniste» nella sua pionieristica raccolta antologica. Una rapida ricostruzione del contesto culturale e una disamina della produzione utopica europea nel corso dell'Ottocento aiuta, tuttavia, a smentire il discorso di Kressel: basti pensare 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 caratteristiche analoghe alle utopie di Sion. Cionondimeno, l'interpretazione di Kressel evidenzia un elemento significativo presente in gran parte di questa produzione: se nelle utopie moderne il luogo felice (*eu-topos*) della società futura consiste in un non-luogo (*ou-topos*), nelle utopie di Sion la società ideale ha spesso una localizzazione ben precisa rappresentata da *Eretz Israel*, la Palestina dell'Impero ottomano. Volendo ulteriormente sviluppare quanto individuato dallo studioso israeliano, possiamo aggiungere che tale sovrapposizione tra il luogo felice dell'utopia, la biblica Sion e la Palestina dell'epoca sembra fondarsi su una duplice ambivalenza presente tanto nel significato etimologico di utopia – non-luogo e luogo felice per antonomasia –, quanto nel termine

³⁹ «La politica acquista *pathos* religioso; e sempre di più con il procedere del secolo e con l'inizio del secolo XX; ciò spiega il furore delle grandi conflagrazioni moderne. Ora, da che deriva questo *pathos* se non proprio dal fatto che le nazioni si trasferiscono, potremmo dire, dal piano puramente culturale, alla Herder, al piano politico? Come abbiamo già più volte detto, la nazione cessa di essere unicamente *sentimento* per divenire *volontà*» (F. Chabod, *L'idea di nazione*, Bari, Laterza, 1997, p. 61). Diversamente da Chabod, Zeev Sternhell vede invece in Herder un fondatore della cultura antilluministica e un precursore del nazionalismo: «il pensiero di Herder non si limita a un innocente nazionalismo culturale; la sua rivendicazione di autonomia culturale assume subito un significato politico e si traduce in termini politici» (Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2007, p. 455).

⁴⁰ Come scrive Raz-Krakotzkin, tale processo è direttamente connesso alla secolarizzazione che comporta una «nazionalizzazione della religione» e una «sacralizzazione della sfera politica» (A. Raz-Krakotzkin, *Exile, history, and the nationalization of Jewish memory*, cit., p. 49)

⁴¹ G. Kressel, *Postfazione*, in G. Kressel, P. Sandler, *Hezyone medinah*, cit., p. 189. I due curatori Peretz Sandler e Getzel Kressel definirono i romanzi antologizzati «utopie sioniste» in virtù dell'idea che tali visioni letterarie fossero state delle profetiche anticipazioni della fondazione di Israele. Per evitare una lettura teleologica e una dannosa sovrapposizione tra dimensione letteraria e discorso politico, preferiamo dunque parlare di 'utopie di Sion' anziché di 'utopie sioniste'.

biblico Sion – luogo della speranza, ma anche luogo effettivo, sinonimo di Gerusalemme⁴². Se, però, in ambito letterario la poeticizzazione di Sion non altera l'ambivalenza originaria dei due termini, continuando a rappresentare un luogo ideale e reale insieme e trasformando così la Terra Promessa nel luogo utopico per eccellenza, con l'imporsi dell'ideologia sionista questo *topos* subisce progressivamente una semplificazione, divenendo innanzitutto una terra da conquistare, in quanto principale obiettivo politico delle rivendicazioni territoriali dei sionisti.

Tradizione e modernità nelle utopie ebraico-tedesche di Sion

Analizziamo ora alcuni passaggi dei due romanzi utopici *Ein Zukunftsbild* di Eisler e *Das Reich Judaa im Jahre 6000* di Osterberg, scritti entrambi in tedesco, ma in due aree politico geografiche differenti: l'Impero austro-ungarico e l'Impero tedesco. Ambedue le utopie collocano la futura Sion in Palestina, definendola uno *jüdisches Reich* e lasciando così trapelare il modello biblico sotteso. *Ein Zukunftsbild* si compone di undici capitoli e presenta un'implicita macro divisione in due parti, secondo cui i primi capitoli descrivono la ribellione del giovane protagonista Abner, deciso a lottare contro l'antisemitismo dell'epoca, mentre la seconda metà del romanzo è incentrata sull'edificazione del nuovo regno di Giuda. Per quanto riguarda, invece, Osterberg, la sua utopia si divide in quattordici capitoli, nell'ultimo dei quali emerge la visione pessimista dell'autore. Il pretesto narrativo è costituito da un viaggio di piacere del giovane tedesco di religione cristiana Ludwig von Fürsprech a Gerusalemme, capitale del regno ebraico, ospite presso un illustre cittadino, un certo Wolf Frankfurter. Nel corso di tutto il suo soggiorno in Giuda, Ludwig si dimostra uno straniero curioso di apprendere tutte le istituzioni ebraiche e la vita del regno, permettendo così all'autore di descrivere la futura società ebraica, specialmente attraverso i numerosi dialoghi tra i personaggi.

Entrambi i testi dimostrano di confrontarsi con il problema del potere politico da parte degli ebrei, interrogandosi sulla fisionomia della futura vita ebraica. In questi romanzi l'immaginazione utopica svolge una funzione costitutiva primaria, grazie a cui gli autori possono pensare radicalmente quale debba essere il ruolo della famiglia, dell'autorità politica, della religione, della giustizia. Pur differenti sotto molti aspetti, come vedremo, entrambe le utopie sono accomunate dal medesimo sforzo di saldare assieme tradizione religiosa ebraica e modernità politica europea, dimostrando in tal senso di essere espressione di tale intreccio. Questi *jüdische Reiche* sono infatti descritti tanto come delle moderne società, in cui i cittadini godono di pari diritti e doveri, quanto come ideali comunità religiose. Le due utopie sono così pervase di riferimenti biblici, promuovendo al contempo l'immagine di una società volutamente moderna e progredita. Un richiamo biblico molto evocativo riguarda ad esempio la descrizione della Terra Promessa come terra dell'abbondanza. Lungi dall'apparire una mera citazione biblica atta a impreziosire la narrazione, si

⁴² Sion infatti rappresenta a sua volta sia un luogo ideale che un posto preciso e geograficamente collocato. Nei testi biblici Sion indica la città di David ed è 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 (Zach. 1, 14), mentre in Geremia si prospetta un messianico ritorno a Sion a seguito della conversione di Israele dai suoi peccati (Ger. 3, 14).

nota lo sforzo compiuto da entrambi gli autori di riadattare l'immaginario religioso a un contesto moderno e più in linea con lo spirito del tempo. Richiamandosi, ad esempio, alla nota promessa del latte e del miele, Eisler racconta che «la stirpe ebraica entrò nella terra dei loro padri», ma essa non era più «la terra della Bibbia dove scorrevano latte e miele»⁴³. Scrive l'autore:

le sue foreste erano state abbattute, i campi fertili si erano trasformati in una terra desolata, i corsi d'acqua prosciugati e le cime delle montagne erano 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 montagne⁴⁴.

Questa descrizione fornisce solo un esempio del modo in cui Eisler abbia cercato di adattare la speranza biblica alla moderna promessa utopica di un nuovo mondano Eden. L'immagine del latte e del miele è sempre stata oggetto di discussione in passato e non sorprende di ritrovarla in Eisler e nemmeno in Osterberg. quest'ultimo la cita in un dialogo molto significativo, in quanto impegnato ad attenuare l'idea di Terra Promessa fortemente connotata nella tradizione esegetica.

La Terra promessa, in cui scorrono latte e miele, è ciò che si legge nella Bibbia. La ricca produttività della Palestina non legittima forse l'attribuzione figurativa di una terra feconda di latte e miele? Posso tuttavia interpretare il termine "terra promessa" come "terra garantita", una terra dunque che l'Eterno, il nostro Dio ci ha garantito come dimora⁴⁵.

Lungi dall'essere circoscritta alla semplice citazione biblica, l'autore sembra piuttosto voler affrontare la questione dell'elezione del popolo ebraico e l'idea correlata che la Terra Promessa fosse destinata da Dio agli ebrei. Tale excursus si deve probabilmente ai timori dell'autore verso i potenziali risvolti politico-sociali legati all'idea del popolo ebraico come popolo eletto. Osterberg propone infatti di attenuare il termine tedesco *gelobtes Land*, sostituendolo con la variante *angelobtes Land*, allo scopo di salvaguardare gli ebrei da «un'invidia ingiustificata» presso gli altri popoli, come spiega subito dopo⁴⁶. A suo parere, il paese è stato messo a disposizione degli ebrei, tuttavia esso rimane proprietà di Dio, secondo quanto affermato in Levitico 25, 23⁴⁷. La terra è dunque promessa, ma solo in quanto ricevuta in eredità. Nel romanzo questa *angelobtes Land* può così continuare a essere descritta come una terra fertile, ricca e produttiva, data in garanzia agli ebrei secondo il modello biblico rivisitato. In questo modo l'autore probabilmente volle evitare che la costituzione del suo utopico regno ebraico generasse inimicizie presso gli altri popoli. Una preoccupazione che se considerato il quadro storico del periodo risulta piuttosto legittima. Inoltre,

⁴³ E. Eisler, *Ein Zukunftsbild*, cit., p. 48.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, cit., pp. 169-70.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁷ Su tale questione vedi A. Funkenstein, *Collective memory and historical consciousness*, cit., pp. 12-13.

questa premura di Osterberg ben si accorda con la descrizione edenica della sua utopia, in cui le lotte e i contrasti non sembrano esistere, accreditando in tal modo l'ipotesi dello studioso Michael Walzer secondo cui la promessa di abbondanza e fertilità biblica si collegherebbe tanto all'immagine di una terra in cui è facile vivere, quanto a quella di «una terra senza oppressione» e «senza il timore dell'invasione straniera»⁴⁸.

Altro recupero e aggiornamento presente in entrambi i romanzi riguarda l'Esodo biblico. Ciò non sorprende, dal momento che l'Esodo è il racconto della liberazione degli ebrei dalla schiavitù egiziana e del loro cammino verso la Terra Promessa, in cui gioia e letizia domineranno. Con il recupero di tale modello l'immaginazione utopica finisce per intrecciarsi con la ricerca della felicità da parte del popolo ebraico. Queste utopie propongono infatti un aggiornamento letterario dell'Esodo quale variante secolare della gioia religiosa, che si rispecchia nella felicità dei moderni. Pur espresso con soluzioni narrative differenti, questo aggiornamento è presente in entrambi i romanzi, dove il racconto dell'Esodo assume una dimensione storica ben precisa. Nel caso di Eisler, la migrazione degli ebrei verso la Palestina è guidata dal giovane protagonista Abner, futuro re di Israele. Qui, l'intera descrizione ha un'esplicita connotazione politica, dovuta molto probabilmente all'influenza che il contesto culturale ebraico-orientale ebbe sull'autore. A partire dagli anni Ottanta, una sparuta intelligenza russa e galiziana, disillusa verso il compiersi delle promesse illuministiche, aveva iniziato a sollevare le prime critiche verso la *Haskalah* berlinese, politicizzando le proprie posizioni a seguito dei pogrom russi del 1881-82⁴⁹. Come scrive lo storico George Bensoussan, la crisi dell'Illuminismo comportò una sorta di «rivolta contro i padri» che partì dal mondo ebraico orientale per diffondersi poi nella diaspora e trovare la sua massima espressione nel discorso di rottura del nascente sionismo. Consideriamo soltanto le parole del poeta Chaim Nachman Bialik (1873-1934) riportate dallo storico, in cui la spaccatura generazionale emerge nitidamente: «siamo eroi, / l'ultima generazione della schiavitù. / La prima generazione della liberazione»⁵⁰. In queste righe, come spiega ancora Bensoussan, il tipico tema russo del conflitto tra genitori e figli si sovrappone all'immaginario ebraico dell'uscita dall'Egitto dove, grazie alla guida di Mosè, la generazione dei figli può condurre i propri padri alla liberazione. Si configura così un interessante nesso tra esodo e rivoluzione, ambedue simboli di una rottura con il precedente ordine sociale⁵¹. Questa dialettica è presente anche nell'utopia di Eisler, dove il giovane Abner decide di congedarsi dalla propria famiglia e dall'Europa, per migrare verso la Terra Promessa. L'immagine dell'Esodo compare nel sesto capitolo del romanzo, «Shemà Israel», in cui l'autore descrive gli

⁴⁸ M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986 [New York, 1985], p. 71.

⁴⁹ Per una buona ricostruzione del contesto storico dell'epoca vedi: E. Luz, *Paralles meet: Religion and Nationalism in early Zionist Movement*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1988.

⁵⁰ G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, cit., p. 1010.

⁵¹ A tal proposito ricordiamo quanto sosteneva il sociologo ungherese Karl Mannheim nel suo famoso studio *Ideologia e utopia* (Bologna, Il Mulino, 1985). Secondo Mannheim non era infatti pensabile che singoli individui fossero in grado di elaborare una concezione del mondo, una *Weltanschauung*, procedendo dai soli dati della loro esperienza. Per l'autore era decisivo individuare «la situazione strutturale di quel gruppo sociale che in un dato momento storico» esprimeva la necessità di un'istanza di cambiamento. Un'istanza che il sociologo non esitava a chiamare utopica (*ibidem*, p. 204).

eventi che permisero lo spostamento degli ebrei in Palestina: gli antisemiti e i vari oppositori politici al progetto di emigrazione sono chiamati «moderni faraoni», mentre la dipartita degli ebrei dall'Europa è definita uno «strano spettacolo di un moderno Esodo dalla terra d'Egitto»⁵².

In Osterberg, invece, tale immaginario biblico risulta meno accentuato e soprattutto è disgiunto da qualsivoglia idea politica di liberazione. Nelle primissime pagine l'autore accenna alla «grande migrazione» avvenuta intorno all'anno 5870, cioè nel 2109, a seguito del successo della proposta del reverendo William Blackstone⁵³. L'autore non dice molto di più, preferendo concentrarsi su altri aspetti. Solo nell'undicesimo capitolo il tema biblico ritorna tramite un implicito parallelismo tra l'antico Esodo dall'Egitto e l'emigrazione ebraica dalla Russia antisemita di fine Ottocento verso la Palestina ottomana. Scrive l'autore:

La storia della nostra gente ha molte pagine desolate, ma nessuna sarebbe la stessa della sofferenza dei nostri antenati in Egitto. L'onnipotenza di Dio riscattò alla misericordia coloro che erano sfruttati, poiché aveva sempre aiutato i figli di Israele. Tuttavia, nessuno coltivò l'odio per l'Egitto, e quindi, in linea di principio, non dovremmo nutrire alcun odio per la Russia nei nostri cuori⁵⁴.

La differente trattazione dell'Esodo in Osterberg sembra dipendere dal diverso contesto sociale, culturale e geografico di appartenenza. La liberale Stoccarda di Osterberg non era l'ortodossa Trnava di Eisler. In Germania gli ebrei avevano raggiunto un livello di benessere socio-economico non paragonabile a quello degli ebrei residenti nei villaggi periferici dell'Impero austro-ungarico. Nell'Europa centro-orientale, come scrive Bensoussan, i pogrom russi del 1881-82 avevano infatti scatenato «un'ondata di fervore mistico» sotto la cui spinta in molti vedevano giungere la fine dell'Esilio e l'inizio di una nuova umanità⁵⁵.

In *Ein Zukunftsbild* la presenza di un certo fervore è piuttosto palpabile. Dunque non sorprende di ritrovarvi una chiara rivendicazione politica, del tutto assente invece nel romanzo di Osterberg. L'utopia di Eisler sembra sorgere laddove l'antica speranza messianica tramonta, come leggiamo nel secondo capitolo «Der neue Messias», in cui l'autore teorizza il passaggio a un nuovo messianismo, non più religioso ma politico⁵⁶. Gli ideali che spingono il giovane Abner a voler liberare il proprio popolo appaiono come ideali di lotta politica commisti a un certo afflato religioso. Scrive l'autore, probabilmente citando Peretz Smolenskin: «l'odio è quello antico, il modo di pensare lo stesso che

⁵² E. Eisler, *Ein Zukunftsbild*, cit., p. 45.

⁵³ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, cit., p. 9. Nel 1891 Blackstone (1841-1935) aveva rivolto un accurato appello al governo degli Stati Uniti al fine di risolvere la preoccupante questione degli ebrei in Russia, in cui si chiedeva di agevolare il loro ritorno in Palestina. Una copia dattiloscritta del *Memorandum* è conservata presso la collezione Blackstone al Billy Graham Center Archives del Wheaton College. Osterberg trae dunque ispirazione da questo fatto storico per spiegare le origini del suo utopico regno di Giuda.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁵ G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, cit., p. 729.

⁵⁶ Tale passaggio fornisce un buon esempio del discorso proposto da Christophe Schulte sull'emergere di un «messianismo senza Messia». Cfr. C. Schulte, *Messianism without Messiah: messianism, religion, and secularization in modern Jewish thought*, cit., pp. 79-97.

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»⁵⁷. La Terra Promessa, continua Abner, non sarà mai resa accessibile da una «credenza arrugginita»⁵⁸. Per fondare una nuova Sion serve dunque un nuovo messianismo: «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»⁵⁹. Questo brano evidenzia chiaramente la ricezione dell'idea di storia come progresso di matrice europea, ma altresì denota lo sforzo dell'autore di adattare tale visione alla storia, all'immaginario e alla sensibilità ebraica⁶⁰.

In Osterberg, invece, la narrazione presenta dei toni molto più contenuti e una prospettiva al contempo serena e disillusa, lontana da qualsivoglia rivendicazione politica. Secondo l'autore infatti: «gli ebrei sono sempre stati un pilastro nel preservare la formazione dello stato, non sono mai stati aperti a idee rivoluzionarie»⁶¹. Questa visione conservatrice pervade tutto il romanzo e sembra essere il frutto della prospettiva politico-religiosa di Osterberg che finisce per riflettersi sulla struttura sociale del suo *jüdisches Reich*. Citiamo solo il caso della difesa del patriarcato, definito «un'antica tradizione dell'ebraismo», più volte oggetto di discussione nel romanzo. La questione del patriarcato fornisce un chiaro esempio della sovrapposizione tra dimensione religiosa e quella politica presente nell'utopia, oltre ad essere indizio dell'elaborazione dell'autore in merito alle teorie di emancipazione femminile del tempo⁶². Nella fondazione della nuova Sion, scrive Osterberg, si era salvaguardata questa antica tradizione, al fine di costituire la moderna società

⁵⁷ E. Eisler, *Ein Zukunftsbild*, cit., p. 17. *Et La'asot* [È tempo di agire] è il titolo di un discusso articolo di Peretz Smolenskin pubblicato sulle pagine del suo giornale *Ha-Shahar* [L'alba] nel 1873. Vedi: P. Smolenskin, *Et La'asot* [È tempo di agire], «Ha-Shahar», 1873, 4. La sola monografia sull'autore di nostra conoscenza è piuttosto datata (C. Freundlich, *Peretz Smolenskin: his life and thought. A study of the Renaissance of Jewish Nationalism*. New York, Bloch Publishing Company, 1965). Per maggiori informazioni su Smolenskin vedi: V. Pinto, *I sionisti. Storia del sionismo attraverso i suoi protagonisti*, Milano, M&B, 2001, pp. 34-46. Vedi anche: S. Feiner, «Smolenskin, Perets», in *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 19 October 2010. URL http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Smolenskin_Perets (2019-05-03).

⁵⁸ E. Eisler, *Ein Zukunftsbild*, cit., p. 17.

⁵⁹ *Ibidem*. In tal senso, Eisler sembra condividere quanto sostenuto pochi anni prima da Leon Pinsker nel suo opuscolo *Autoemanzipation!* (1882). Vedi: L. Pinsker, *Autoemanzipation! Ein Mahnruf an seine Stammesgenossen von einen russischen Juden*, Berlin, Isslieb, 1882. Segnaliamo anche l'edizione italiana curata da David Bidussa (Genova, il nuovo melangolo, 2004).

⁶⁰ Un'ulteriore conferma della ricezione e adattamento dell'idea di storia come progresso da parte dell'autore è rappresentata dal suo successivo lavoro: E. Eisler, *Juda. Episches Gedicht*, Budapest, Druck von Grosz und Grünhut, 1904. Trattasi di 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. Purtroppo, è ancora reperibile soltanto il primo volume dell'opera, mentre la seconda parte sembra essere andata perduta. In base alle nostre indagini sembra che il secondo volume possa essere stato pubblicato presso la Jüdischer Buch und Kunst-Verlag di Brünn, pochi anni dopo l'uscita della prima parte dell'opera.

⁶¹ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, cit., p. 220.

⁶² *Ibidem*, p. 40.

ebraica su modello e nel rispetto delle antiche consuetudini.

La reverenza verso gli anziani è insegnata ai nostri figli fin dai primi istanti in cui le loro menti sono in grado di comprenderla [...] Lo stesso principio è stato adottato nella scelta del sistema di governo, istituendo espressamente una "Camera dei Padri", che rappresenta l'assemblea più prestigiosa con la votazione decisiva⁶³.

Conseguentemente, l'elogio del patriarcato è speculare alla critica contro le nuove pretese messianiche che vorrebbero «apportare cambiamenti nella speranza di migliorare il mondo»⁶⁴. Questo non è il compito dell'uomo, chiarisce l'autore: «non è nostro compito migliorare il nostro mondo; migliorare noi stessi il nostro amico, perfezionare l'uomo in noi, questa è la nostra aspirazione»⁶⁵. La centralità dell'autorità paterna è ribadita ovunque nel romanzo di Osterberg, rispecchiandosi nella descrizione del buon sovrano, quale buon padre di famiglia. Stando così le cose, la sua utopia potrebbe apparire a prima vista un'apologia della religione e delle tradizioni antiche in netta antitesi al progresso e alla modernità, se non fosse che l'intento centrale dell'autore è invece quello di proporre una nuova sintesi tra fede e scienza, come in più occasioni la narrazione ribadisce: «credo di averti già detto una volta che non ignoriamo nulla che riguarda il progresso. Al contrario, desideriamo partecipare a tutte le scoperte, a qualsiasi progresso dell'arte»⁶⁶. Con questa utopia l'autore vuole così testimoniare la possibilità di un accordo tra modernità e tradizione, senza che l'una escluda l'altra: «quindi troverai presso di noi le prove del progresso accanto alla stretta aderenza alle fonti tradizionali»⁶⁷. In tal senso, il richiamo al patriarcato assume a sua volta una connotazione più moderna che religiosa, più vicina dunque al tipico intreccio tra famiglia e nazione che si stava sviluppando in quegli anni in Europa⁶⁸.

Utopia e disincanto: l'antisemitismo europeo come male incurabile

Tuttavia, questi *Zukunftsromane* offrono solo apparentemente la soluzione ideale ai mali del tempo. Il pessimismo nei confronti di una risoluzione pacifica della questione ebraica emerge in diverse parti dei due romanzi, finendo nel caso di Osterberg per contraddire in un certo modo la visione edenica da lui proposta. Anche in tale frangente la diversa trattazione dell'antisemitismo

⁶³ *Ibidem*, pp. 40-41.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 147.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ 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 Ead. (a cura di), *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento italiano. Modelli, strategie, reti di relazioni*, Roma, Viella, 2006, p. 21).

corrisponde al differente contesto sociale e culturale di appartenenza degli autori. Il livore di Eisler verso l'antisemitismo è probabilmente motivato dal fatto che egli fu vittima in prima persona di un pogrom, come scrive in prefazione: «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»⁶⁹. Questo episodio autobiografico fu il motivo per cui Eisler decise di scrivere la sua utopia, come egli stesso chiarisce subito dopo. L'insistenza sul male prodotto dal moderno antisemitismo domina tutti i primi capitoli del romanzo, dimostrando ulteriormente di condividere sentimenti e pensieri tipici dell'intelligenza ebraico orientale che in quegli anni si stava politicizzando.

Se in Eisler il bisogno di rivalsa, il tema di una rottura generazionale e la teorizzazione di un nuovo messianismo sono elementi ben tematizzati nel romanzo, in Osterberg la narrazione presenta un tono differente. Il suo atteggiamento verso l'antisemitismo dell'epoca è più smorzato, meno battagliero. La questione ebraica è affrontata con partecipazione e sofferenza, ma resta un problema distante dalla vita materiale dell'autore. La borghesia ebraico-tedesca, cui Osterberg apparteneva, non subì all'epoca violenze fisiche e danni pari a quelli verificatisi con i pogrom russi e ungheresi degli anni Ottanta. Ciò tuttavia non esime Osterberg dall'esprimere la sua vicinanza verso i confratelli galiziani e russi e dal rivolgere aperte critiche ai suoi contemporanei, i quali avevano dimostrato una certa riluttanza nell'accogliere gli ebrei fuggiaschi dell'Europa orientale.

La maggior parte degli ebrei si comportava passivamente, non lesinando parole nel rammaricarsi della sofferenza dei poveri, concedendo i loro oboli attraverso misere offerte [...]. Invece, si sarebbe dovuto valutare come trovare i modi e i mezzi per permettere agli ebrei di fuggire dalla Russia⁷⁰.

Tuttavia, i principi di solidarietà e fratellanza non prevalsero, prosegue Osterberg. Questi fuggiaschi erano molto numerosi, con un basso livello di istruzione ed estremamente poveri. C'era dunque il timore diffuso di perdere il prestigio e l'uguaglianza così faticosamente conquistati, qualora ci si fosse dimostrati solidali con questi ebrei. Questa critica non andava generalizzata a tutti gli ebrei occidentali, come riconosce l'autore. Molti infatti provarono un profondo dolore e una sincera pietà verso la sorte degli ebrei orientali. Tuttavia, aggiunge, «ciò che non sentivano era il coraggio di riconoscere apertamente la persecuzione dei propri compagni di fede. Non possiamo risparmiarli questa accusa»⁷¹. Ciononostante, Osterberg non vuole politicizzare il suo discorso e così nel corso di tutto il romanzo egli palesa solo le sue posizioni conservatrici, religiose e filantropiche, non fornendo altre possibili opzioni.

Questa assenza di alternative è un indizio del sottostante pessimismo dell'autore verso una risoluzione pacifica della questione ebraica in Europa. Un sentimento che lo accomuna a Eisler, nonostante il differente atteggiamento verso l'antisemitismo. Entrambi gli autori condividono infatti il medesimo disincanto di fondo, il quale impedisce qualsivoglia identificazione con un discorso di

⁶⁹ E. Eisler, *Ein Zukunftsbild*, cit., p. 5.

⁷⁰ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, cit., p. 199.

⁷¹ *Ibidem*, p. 200.

potere politico. Nel caso di Eisler il suo disincanto è chiaramente figlio della crisi della *Haskalah* e della disillusione provata verso le mancate promesse europee di emancipazione, rese evidenti dalle ondate antisemite degli anni Ottanta. Eisler non nutre a riguardo pensieri positivi sul futuro degli ebrei, né dell'Europa *tout court*. Nell'ottavo capitolo «Das befreite Europa» egli descrive con toni inizialmente sarcastici la realizzazione del sogno antisemita di un'Europa futura, liberata dagli ebrei⁷². Finalmente, scrive riferendosi all'Europa, «la causa della tua decadenza è uscita di scena, quindi ora ti godi una ripresa senza precedenti»⁷³. In realtà, la situazione non era affatto idilliaca: «l'Europa era malata», prosegue, «ribolliva e sibilava nelle sue viscere»⁷⁴. Le case e i possedimenti lasciati dagli ebrei erano infatti divenuti motivo di disputa tra la gente, in quanto ognuno rivendicava per sé il diritto di proprietà. Gli antisemiti avevano fatto credere che la partenza degli ebrei dall'Europa avesse aperto maggior possibilità per tutti, ma così non era stato.

In Osterberg, invece, il suo scetticismo sembra affondare le radici in un certo pessimismo antropologico e nella tensione insanabile tra religione e scienza che la modernità europea aveva prodotto. L'autore, ad esempio, non crede affatto nel «sogno di una completa eguaglianza nel mondo»⁷⁵ prospettata dall'utopia socialista *Looking Backward 2000-1887* di Edward Bellamy (1850-1898), opera citata e contestata nelle pagine finali del romanzo⁷⁶. Inoltre, pur sforzandosi di individuare una nuova sintesi tra tradizione religiosa e scienza moderna, la sua utopia finisce per configurarsi come un ripristino della religiosità secondo cui tutta la saggezza e il progresso scientifico appartengono a Israele. Infine, il marcato scetticismo dell'autore sembra contraddire in più luoghi testuali la sua visione utopica, come ad esempio nell'epilogo finale del romanzo. 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 scomparvero, così come nuovi imperi succedettero a quelli vecchi.

⁷² La visione pessimista di Eisler che ritraeva un'Europa liberata dalla presenza ebraica anticipò di diversi anni l'analoga descrizione presente nel fortunato romanzo *Die Stadt ohne Jude* (1922) di Hugo Bettauer, il quale a differenza dell'utopia di Eisler conobbe un notevole successo editoriale con oltre 250.000 copie vendute. Vedi: H. Bettauer, *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen*. Wien, Gloriette, 1922. 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. Vedi: A. Landsberger, *Berlin ohne Juden. Roman*, Hannover, Steegemann, 1925.

⁷³ E. Eisler, *Ein Zukunftsbild*, cit., p. 66.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, cit., p. 233.

⁷⁶ «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» (ivi, p. 234). Cfr. E. Bellamy, *Looking Backward 2000-1887*, Cambridge, Harvard University Press, 1967. Vale la pena di ricordare anche Theodor Hertzka (1845-1924) e il suo romanzo utopico *Freiland. Ein soziales Zukunftsbild* (Leipzig, Duncker & Humblot, 1890). Il successo di questo romanzo fu tale che Hertzka venne accostato allo scrittore statunitense e definito il «Bellamy austriaco». Se nella sua utopia Osterberg critica Bellamy, Theodor Herzl prende invece le distanze da Hertzka nelle prime pagine di *Der Judenstaat*. Vedi: T. Herzl, *Lo stato ebraico*, Genova, il nuovo melangolo, 2003, p. 18.

In tale panorama il regno ebraico si era affermato e continuava a esistere. Ciononostante, all'orizzonte incombeva una nuova minaccia. Un nuovo cieco fanatismo stava riacquisendo forza. Era la vigilia di una nuova crociata⁷⁷. Con questa immagine, poco rassicurante, Osterberg chiude il romanzo.

Risulta, dunque, piuttosto significativo che, pur avvalendosi di soluzioni narrative diverse, Eisler e Osterberg esprimano lo stesso disincanto da cui sorsero tanto le loro utopie letterarie, quanto l'utopia sionista: l'antisemitismo europeo era un male incurabile. Questo elemento non fu certo l'unico aspetto vicino al pensiero sionista. Nelle utopie di Sion troviamo infatti anche l'idea di liberazione dei propri fratelli oppressi, la lotta contro un nemico esterno, la nazione come comunità di discendenza, il concetto di vivere o morire per Sion e così via. Tuttavia, queste utopie di fine secolo rimangono ancora figlie di una fase storica precedente all'imporsi del nazionalismo ebraico. Come ricorda Bensoussan, sarebbe puro anacronismo interpretare «come precursore del sionismo ogni movimento che si proponesse di insediare ebrei in Palestina»⁷⁸. Considerare dunque la fioritura delle utopie di Sion come discorso a sé stante rispetto ai prodromi sionisti permette di sottrarsi dalle considerazioni ideologiche presenti nella prima storiografia nazionalista. Il nostro intento è stato dunque quello di inserire queste fonti letterarie all'interno di un'evoluzione della storia ebraica più ampia che parte dalla diaspora e dalla *Haskalah* per diramarsi poi in direzioni differenti, anche se non sempre pienamente in netta contrapposizione tra loro. Solo attraverso questi opportuni distinguo, a nostro avviso, è possibile riconoscere al genere utopico ebraico la sua specificità letteraria quale mezzo di espressione del disincanto e delle speranze di una e più generazioni di ebrei assimilati che provarono a confrontarsi con la difficile questione dell'uso del potere politico in epoca contemporanea.

⁷⁷ M. Verakoff-Osterberg, *Das Reich Judaa im Jahre 6000*, cit., p. 245.

⁷⁸ G. Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale*, cit., p. 39.