La questione del potere nell'immaginario utopico ebraico: *il caso delle utopie di Sion*

Stefania Ragaù

Abstract: Verso la fine dell'Ottocento, in un momento di profondi cambiamenti per l'ebraismo, il genere utopico fiorì anche nella letteratura ebraica moderna, non ancora canonizzata in una letteratura di stampo nazionalistico. In modo del tutto indipendente tra loro, alcuni scrittori ebrei di diversa provenienza si cimentarono con la scrittura di utopie, seguendo una tendenza piuttosto in voga nell'Ottocento e descrivendo una futura società ebraica in terra palestinese, sorta a seguito di un nuovo esodo non più dall'Egitto, ma dall'Europa antisemita. L'emergere di lì a poco del movimento sionista tradusse tale immaginario in progettualità politica e tolse così vitalità a tale produzione, facendola rapidamente precipitare nell'oblio. In realtà, la nascita del genere utopico ebraico sembra inserirsi all'interno del processo di secolarizzazione dell'ebraismo, esito della *Haskalah* e dell'emancipazione e, pertanto, indipendente dall'emergere del sionismo. Il contributo recupererà dunque le preziose riflessioni di Karl Mannheim e Paul Ricoeur sulla distinzione tra utopia e ideologia, al fine di riconsiderare questo immaginario utopico nel suo contesto storico, sociale e culturale di appartenenza, quale espressione del lungo dibattito interno alla *Haskalah* sull'inscindibilità tra nazionalità e religione nell'ebraismo e quale adattamento ebraico della filosofia della storia di matrice europea. Tanto nella produzione utopica, quanto nel sionismo è presente una visione filosofica della storia carica di sovrattoni messianici, ciononostante l'immaginario utopico ebraico diverge dal nazionalismo, in quanto il suo discorso non rappresenta una forma di legittimazione politica. Queste utopie, che definisco «utopie di Sion», sono piuttosto l'esito di una profonda e irrisolta interrogazione sul rapporto tra ebraismo e potere politico che la secolarizzazione europea aveva sollecitato. Il presente contributo offrirà dunque una breve panoramica relativa alla produzione utopica ebraica, per soffermarsi poi su due casi specifici: quello di Edmund Eisler e di Jacques Bahar.

Parole chiave: utopia, sionismo, messianismo, ideologia, ebraismo, diaspora.

Abstract: At the end of the 19th century, a period of profound changes for Jews, the utopian genre flourished within the Modern Hebrew Literature, not yet canonized in a nationalistic literature. In an independent way, some Jewish writers from different backgrounds began to write utopian novels, following a trend in vogue during all the century, and describing a future Jewish society in Palestinian land, which arose after a new Exodus not longer from Egypt, rather then from antisemitic Europe. Then, the emergence of Zionism shortly translated this new Jewish imagination into a political planning (the return to Zion), and thus took away vitality from this production, which quickly precipitated into oblivion. Actually, the flowering of Jewish utopian genre seems to belong to the secularization of Judaism, as an outcome of *Haskalah* and Jewish emancipation. Hence, at its beginning Jewish utopian production was quite independent from the emergence of Zionism. The paper will recover the precious reflections of Karl Mannheim and Paul Ricoeur on the distinction between utopia and ideology in order to reconsider the Jewish utopian imagination in its historical, social and cultural context, such as an expression of the long internal debate within the Haskalah on the inseparability of nationality and religion, and as an adaptation of European philosophy of history. Both in Jewish utopian production, and in Zionism there is a philosophical vision of history full of messianic overtones, nevertheless the Jewish utopian imagination differs from nationalism, since these utopias do not promote any kind of political legitimization. Instead, these novels, which I define «Utopias of Zion», were the outcome of a profound and unsolved inquiry regarding to the relation between Judaism and political power which European secularization introduced to the attention of the Jews. The paper will thus provide a brief overview of Jewish utopian novels, finally focusing on two specific cases: Edmund Eisler, and Jacques Bahar.
Keywords: utopia, Zionism, messianism, ideology, judaism, diaspora.

«L'utopista non situa la città, la sogna. Il giorno in cui egli cerca di realizzarla non è più un utopista perfetto» (LAZARE 1896: 3). Ad affermarlo è Bernard Lazare, pensatore francese di origini ebraiche, durante la lezione inaugurale sulla storia delle

dottrine rivoluzionarie, tenutasi a Parigi presso il *Collège libre des sciences sociales* nel dicembre del 1895[1]. Un contesto ideale questo in cui Lazare potè parlare del rapporto tra immaginario utopico e teoria politica, ripercorrendo la distinzione marxista tra ideologia e prassi. In questa occasione Lazare definì come dottrine rivoluzionarie «tutte quelle dottrine che prefigurassero o provocassero una trasformazione sociale», non rivolte dunque verso il passato, né a una sua «ricostruzione storica e mitica», ma orientate al futuro (LAZARE 1896: 2). All'interno di questa macro-categoria Lazare inserì poi la distinzione marxista tra ideologia e prassi, attraverso il distinguo tra «dottrine utopiche» e «dottrine pratiche», basandosi sul significato valutativo dell'utopia intesa come chimera, sogno. Per Lazare, l'utopia si nutriva infatti di «aspirazioni metafisiche», alle quali la prassi politica contrapponeva le sue «aspirazioni materiali». In virtù di questo carattere metafisico, le dottrine utopiche si fondavano dunque non su fatti concreti ed economici, ma su principi a priori che offrivano «l'immagine di uno Stato a venire concepito al di fuori dell'intera realtà presente» (LAZARE 1896: 2). Proprio per questo le utopie non potevano concepirsi come dottrine scientifiche, chiosava Lazare. A suo dire queste narrazioni – da Platone a Thomas More, Campanella, Rabelais – avrebbero potute essere l'espressione della stessa epoca, dal momento che esprimevano le medesime preoccupazioni attraverso un'affine struttura letteraria, descrivendo la vita felice dell'uomo di domani. Simili rappresentazioni sociali eludevano però la questione politica di fondo: «come si realizzeranno questi sogni?», domandava Lazare (LAZARE 1896: 3). Per lui c'era uno scarto evidente tra sogno e realtà, così come tra utopia e prassi. Di conseguenza, al pari di molti suoi contemporanei, anche per Lazare l'utopia rimaneva nient'altro che una bella fantasticheria prossima, ma non del tutto identificabile con l'azione politica.

Tra utopia e ideologia: la questione del potere

Dal testo si comprende che Lazare fosse maggiormente interessato alle dottrine rivoluzionarie e al loro carattere di rottura che determina il passaggio dalla fantasia all'azione. Proprio al fine di concentrarsi su tale passaggio, Lazare si servì della

[1] Per maggiori informazioni su Bernard Lazare, cfr. WILSON, 1978; LAZARE, 2012.

distinzione ormai classica tra utopia e scienza. Come infatti scriveva, a poco a poco i sogni si precisarono e la società ideale non fu più concepita come fine ultimo dell'umanità, bensì come qualcosa che gli uomini stessi avrebbero potuto edificare: «fu così che gli utopisti divennero degli economisti, dei critici» (LAZARE 1896: 3). Senza dilungarmi oltre sull'autore e senza voler mettere in discussione l'esistenza di un evidente scarto tra ideale e reale, la questione che ora cercherò di avanzare riguarda le implicazioni derivanti da tale logica[2]. Infatti, se pensiamo che l'utopia in quanto immaginazione sociale intrattenga un rapporto distorto con la realtà, considerarla per questo una «dottrina metafisica» o «prescientifica» comporta un rischio che, come vedremo, alcuni studiosi evidenziarono, il rischio, cioè, di porre involontariamente sullo stesso piano immaginario utopico e ideologia politica. Nel corso del Novecento si è a lungo discusso sul ruolo dell'utopia e dell'ideologia in rapporto alla storia e alla società. È innegabile che un certo utopismo si sia intrecciato con lo sviluppo delle vicende politico-sociali, sia in funzione critica, che propositiva. Tuttavia, accanto alle intime connessioni tra i due discorsi, è bene comprenderne anche le differenze che riguardano soprattutto il tipo di «distorsione» prodotta.

A tal proposito è utile richiamarsi a Karl Mannheim, studioso che più di tutti ha analizzato il nesso tra immaginario utopico e discorso politico nel libro *Ideologie und Utopie* (1929). Mannheim riconosce che entrambi i discorsi stabiliscono un rapporto falsato con la realtà sociale. Tuttavia, tale rapporto differisce in modo sostanziale tra utopia e ideologia. Quest'ultima svolge infatti una funzione di tipo conservativo rispetto alla realtà esistente: l'ideologia tende cioè a nascondere inconsciamente a sé e agli altri lo stato reale della società, per evitarne un mutamento. L'utopia, invece, possiede la funzione diametralmente opposta, in quanto espressione degli individui subordinati, interessati a rovesciare lo *status quo* esistente, al fine di stabilire un nuovo ordine sociale. In tal senso, per Mannheim, «è sempre il gruppo dominante e in accordo con l'ordine vigente a determinare ciò che va qualificato come utopico, mentre è il gruppo in ascesa e in contrasto con la situazione a stabilire quello che deve essere considerato come ideologico» (VERRA 1984). Non è dunque pensabile che singoli individui siano

[2] Rimangono significative le considerazioni che Luigi Firpo era solito rivolgere ai suoi studenti a proposito della classica identificazione tra utopia e sogno: «La prima difficoltà che incontro quando parlo agli studenti di utopismo, sta nel dissipare dalla mente dell'uomo di strada, delle persone non dette ai lavori, l'idea che l'utopista sia un sognatore» (FIRPO 2004: 62).

in grado di elaborare una concezione del mondo, una *Weltanschauung*, procedendo dai soli dati della loro esperienza. Per dirla con Lazare, il giorno in cui il sognatore solitario smette di essere un utopista perfetto coincide con il momento in cui quell'immaginario utopico diventa espressione e veicolo di tendenze già presenti nella società, promuovendo una istanza di cambiamento, desiderata da almeno una parte minoritaria o subordinata della collettività[3].

A riprendere queste considerazioni di Mannheim fu il filosofo francese Paul Ricoeur nel ciclo di conferenze tenutesi presso l'Università di Chicago nel 1975. Il debito è dichiarato fin da principio: «ritengo che Mannheim sia l'unico studioso, almeno fino a questi ultimi anni, che ha cercato di situare ideologia e utopia entro un'unica struttura concettuale e lo ha fatto considerando entrambi i concetti come forme devianti di rapporto con la realtà» (RICOEUR 1994: 8). Ricoeur recupera la distinzione marxista tra ideologia e prassi, ribadendo un punto centrale per il suo ragionamento: l'opposizione principale in Marx «non è tra scienza e ideologia, come sarà più avanti, bensì tra ideologia e realtà», laddove la realtà va intesa come *praxis* (RICOEUR 1994: 8). La questione che sta a cuore a Ricouer riguarda soprattutto le sorti dell'utopia, dal momento che, come scrive, contrapponendosi a tutto ciò che riguarda la realtà sociale, il concetto marxista di ideologia finisce alla lunga per fagocitare anche quello di utopia. Per lui la critica alle utopie di Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon si fondava infatti proprio sull'assunto che l'utopia è ideologica in quanto opposta alla scienza, cioè alla realtà sociale (RICOEUR 1994: 13). Lungi dal limitarsi a denunciare il declassamento dell'utopia a mera fantasticheria letteraria, Ricoeur sembra avvertire il rischio concreto di assecondare una pericolosa sovrapposizione tra immaginario utopico e ideologia politica, pericolosa proprio in quanto capace di neutralizzare il carattere sovversivo dell'utopia, piegandolo ai fini ideologici e, dunque, conservatori.

Così, quasi a voler contrastare tale deriva, Ricoeur si concentra sul rapporto che ideologia e utopia hanno con la questione del potere. La principale funzione di ogni ideologia, scrive, sta nella sua capacità di legittimare un dato potere. Tale legittimazione pone di fronte «al problema dell'autorità, del dominio», e dunque «al problema della struttura gerarchica della vita sociale» (RICOEUR 1994: 20). Per quanto concerne

[3] Scrive recentemente Roberto Mordacci: «l'utopia non fa una teoria dell'ordine sociale vigente, semplicemente cerca di scalzarlo tramite l'immagine di un altro ordine possibile» (MORDACCI, 2019: 22).

invece l'utopia, prosegue Ricoeur, la questione non riguarda una forma di legittimazione. Essa è innanzitutto un genere dichiarato e una creazione specifica del suo autore. In tal senso, come nota anche Baczko, l'immaginario utopico possiede una certa eterogeneità, legata alle peculiarità dei singoli autori, impegnati a mettere in evidenza alcuni aspetti del proprio tempo, anziché altri (BACZKO 1979: XII). Proprio per questo motivo, continua Ricoeur, le utopie andrebbero definite non mediante temi e concetti, bensì attraverso la loro funzione: «l'utopia – si chiede – non è forse il modo attraverso cui noi ripensiamo radicalmente che cosa è la famiglia, che cosa è il consumo, che cosa è l'autorità, che cosa è la religione ecc?» (RICOEUR 1994: 24). Proprio in virtù di questa funzione immaginativa, il non-luogo utopico si costituisce come uno spazio vuoto attraverso il quale poter vedere noi stessi e la nostra società. A questo punto, Ricoeur aggiunge un'ulteriore considerazione che gli permette di definire il *trait d'union* tra ideologia e utopia nella comune e decisiva questione del potere: «se ogni ideologia tende, in ultima istanza, a legittimare un sistema di potere, l'utopia non tenta forse di misurarsi con il problema del potere? Ciò che in ultima analisi è in gioco nell'utopia non è tanto il consumo, la famiglia o la religione, bensì l'uso del potere in tutte queste istituzioni» (RICOEUR 1994: 25).

Trovo molto utili le questioni sollevate da Mannheim e Ricoeur e qui rapidamente esposte, in quanto aiutano a comprendere quale sia stata la genesi dell'eterogeneo immaginario utopico e le idee di un governo ebraico che la diaspora di fine Ottocento offrì. In modo del tutto indipendente tra loro, alcuni scrittori ebrei di diversa provenienza si cimentarono infatti con la scrittura di utopie, seguendo una tendenza piuttosto in voga nell'Ottocento e descrivendo una futura società ebraica per lo più collocata in terra palestinese e sorta a seguito di un nuovo esodo non più dall'Egitto, ma dall'Europa antisemita. L'emergere di lì a poco del movimento sionista tradusse tale immaginario in progettualità politica e tolse così vitalità a tale produzione, facendola rapidamente precipitare nell'oblio. Si dovettero attendere diversi anni affinché alcuni studiosi sionisti riscoprissero queste utopie negli anni Quaranta del Novecento. Una lieta scoperta che, però, fu viziata dall'ideologica convergenza tra immaginario utopico e nazionalismo ebraico: infatti, personaggi politicamente impegnati tra le fila del sionismo e al contempo appassionati ricercatori come Nahum M. Gleber, Getzel Kressel, Peretz Sandler considerarono tali romanzi in un'ottica eminentemente teleologica, definendoli delle «utopie sioniste» in virtù dell'idea che le loro visioni

letterarie fossero state delle profetiche anticipazioni della fondazione dello stato di Israele[4]. Bisogna riconoscere che se oggi sappiamo qualcosa di queste utopie è proprio grazie all'interessamento e al lavoro di questi studiosi, sviluppatosi in un momento storico significativo, in cui il sionismo stava per veder realizzata la propria utopia politica. Tuttavia, l'afflato ideologico che animò questi primissimi studi ne determinò la ricezione, istituendo una sorta di canone che così influenzò anche la storiografia successiva. In realtà, come recentemente scrive Caspar Battegay, le utopie che precedettero e accompagnarono l'emergere del sionismo, quasi fossero la sua ombra, indicano piuttosto «una coscienza alternativa», capace cioè di tracciare «una contro-storia» rispetto alle determinazioni ideologiche che si sono purtroppo imposte anche in una certa linea storiografica (BATTAGEY 2016: 7). In tal senso, sulla scia degli studi di Amos Funkenstein, mi sembra più istruttivo riconsiderare il nesso tra ebraismo, utopia e sionismo alla luce dell'influenza della filosofia della storia europea, esito del lungo processo di emancipazione ebraica, e proporre di conseguenza un nuovo canone interpretativo che sia disgiunto dalle precedenti prospettive teleologiche. In modo non dissimile da Battegay, che definisce la produzione utopica ebraica del periodo con l'espressione «utopie diasporiche» (BATTEGAY 2016: 6) – riconducendo il fenomeno all'interno del processo di acculturazione iniziato per gli ebrei con l'emancipazione e l'Illuminismo ebraico, la cosiddetta *Haskalah* – parlerò dunque nel corso del mio contributo di «utopie di Sion», preferendolo alla precedente categoria, storiograficamente debole, di «utopie sioniste».

Per ritornare a Mannheim e Ricoeur, le loro considerazioni sul nesso tra utopia e ideologia risultano dunque utili per comprendere la genesi dell'immaginario utopico ebraico di fine Ottocento, separandolo dall'emergere della dottrina politica sionista. Mi sembra infatti di poter dire che il caso delle «utopie di Sion» rappresenti un buon esempio di come un'ideologia politica possa fagocitare l'utopia letteraria, per dirla con Ricoeur. Pur aprendo le porte a un'idea di Stato con le loro descrizioni di una futura Sion, queste utopie non si prefissero di legittimare alcuna forma di potere politico

[4] Ricordo soprattutto la pubblicazione della prima raccolta antologica di queste utopie, curata da Peretz Sandler e Getzel Kressel (KRESSEL; SANDLER 1954). L'antologia comprendeva le seguenti utopie che poi riprenderemo: *Ein Zukunftsbild* [Un'immagine futura] dello slovacco Edmund Eisler, *Masa' le-Erets-Yiśra'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).

ebraico. Frutto del connubio illuministico tra storia e progresso, tali narrazioni sembrano invece essere state una risposta alla profonda e irrisolta interrogazione sul tema del potere nel mondo ebraico contemporaneo, ponendo con la loro ricerca di una felicità terrena per gli ebrei discriminati delle questioni centrali per la riconfigurazione della vita ebraica nel contesto secolare. Come doveva essere una società ebraica moderna? Quale ruolo dovevano svolgere la famiglia, la religione, la legge in essa? In questa inedita, pur minoritaria, produzione letteraria ritroviamo dunque le classiche domande a cui ogni utopia cerca di dare risposta, adattando però temi e concetti propri della tradizione culturale europea all'interno di una prospettiva e una sensibilità prettamente ebraiche. Sulla scia di questa dinamica tipica dell'ebraismo dell'epoca, il modello europeo di «stato-nazione» che questi scrittori ebrei recuperarono fu poi sottoposto a revisione e affiancato da un altro modello di governo, quello teocratico attraverso cui essi elaborarono, non senza contraddizioni, l'immagine di una nuova Sion nei termini di un moderno *jüdisches Reich*.

La fioritura di un immaginario utopico ebraico: le utopie di Sion

A inaugurare la nascita di questo genere troviamo il romanzo *Ein Zukunftsbild* dello scrittore ebreo-slovacco Edmund Menahem Eisler, il quale nel 1885 pubblicò il testo in forma anonima a Vienna (EISLER 1885). L'utopia, scritta in tedesco, si compone di undici capitoli attraverso i quali si descrive la rivolta del giovane protagonista Abner verso i costanti soprusi, danni e violenze inflitte dal dilagante antisemitismo che imperversava nei villaggi e nelle campagne ungheresi del periodo. Alla decisione del protagonista di ribellarsi contro l'antisemitismo ne consegue una duplice rottura sia con l'Europa, che con la tradizione ebraica che predicava una passiva accettazione in vista di tempi migliori. Questa duplice cesura, esterna ed interna, è la molla centrale che spinge Abner a organizzare una petizione pubblica, a raccogliere tutti gli ebrei disposti a lasciare l'Europa, e infine a partire per la Palestina, dove verrà fondato un nuovo regno ebraico, detto «Regno di Giuda», grazie all'intercessione dei governi europei presso l'Impero ottomano.

Ritorneremo più avanti su Eisler. Procedendo ora in ordine cronologico più che geografico, assistiamo negli anni Novanta alla comparsa di altre quattro utopie di Sion:

nel 1892 uscì *Masa le-Erets Yisra'el bi-shenat tat la-elef ha-hamishi* [Viaggio nella terra di Israele nell'anno 5800]. Il racconto, scritto in ebraico dal russo Elhanan Leib Levinsky, fu pubblicato sulla rivista «Pardes» (LEVINSKY 1892) e costituisce la seconda utopia più nota al mondo sionista dopo quella di Theodor Herzl, *Altneuland* (1902). Infatti, a differenza di altri utopisti rimasti per lo più anonimi, Levinsky si impegnò attivamente nei primi movimenti nazionalistici sorti negli anni Ottanta nell'Impero zarista e fondati dai cosiddetti *Ḥovevei Tsyion* [Amanti di Sion]. Dopo aver abbandonato gli studi di medicina, Levinsky si era unito a questi circoli e aveva partecipato all'impresa del movimento studentesco BILU, stabilendosi in Palestina per alcuni mesi nel 1882. A distanza di una decina di anni da questa impresa Levinsky diede alle stampe *Masa' le-Erets Yisra'el*, in cui si racconta della luna di miele di una giovane coppia in viaggio nella terra di Israele, centro culturale e spirituale della futura nazione ebraica. *Erets Yisra'el* è descritta come una sorta di paradiso dei lavoratori, un luogo ideale in cui regna una giustizia di tipo distributivo. Al contempo essa si annovera tra le tecnocrazie più avanzate in Europa: questa futura Sion è infatti provvista di ogni bene necessario. Ci sono scuole, musei, biblioteche, ospedali, cliniche mediche, ferrovie, canali navigabili con vaporetti e navi elettriche. In generale è presente ogni servizio utile al benessere collettivo dei cittadini, tanto che Levinsky non esita a dichiarare che si è saputo trasformare *Erets Yisra'el* in una sorta di giardino dell'Eden (EFRON 2015: 67).

Ad appena un anno di distanza, Max Osterberg, scrittore ed editore tedesco di Stoccarda, pubblicò l'utopia *Das Reich Judaa im Jahre 6000* (VERAKOFF-OSTERBERG 1893)[5]. Anche in questo romanzo ritorna il tema del viaggio di piacere a Gerusalemme, la capitale del futuro regno ebraico nell'anno 2240 dell'era cristiana. Il protagonista è un giovane tedesco di religione cristiana, Ludwig von Fürsprech, ospite presso Wolf Frankfurter, amico di famiglia e illustre cittadino del futuro regno. Nel corso di tutto il suo soggiorno in Giuda, Ludwig si dimostra uno straniero curioso di

[5] La pubblicazione di questa utopia fu del tutto indipendente e autonoma rispetto al testo di Levinsky, dal momento che Osterberg non ebbe alcun rapporto né con l'autore, né con i movimenti nazionalistici russo-ebraici, del resto ancora assenti nelle regioni tedesche. Infine ricordo che Osterberg non sembra aver avuto alcun successivo coinvolgimento con il sionismo di Herzl, né con i suoi sostenitori. Riguardo a Max Osterberg, il suo archivio è conservato presso la Sternheim and Isenberg Family Collection; AR 25379; Leo Baeck Institute; New York. Segnalo che in diversi lavori, come nel presente, l'autore utilizzò lo pseudonimo Verakoff-Osterberg.

apprendere tutte le nuove istituzioni ebraiche del regno e l'amico Wolf soddisfa ben volentieri tale curiosità attraverso numerosi dialoghi e scambi di opinione su tematiche molto in voga all'epoca di Osterberg, come la questione dell'emancipazione femminile o dell'eguaglianza sociale. Le posizioni conservative dell'autore sommate allo sforzo di modernizzare la propria Sion trovano un punto di incontro sul modello europeo offerto dalla monarchia costituzionale con un re, una famiglia reale e un parlamento. Tuttavia, si osserva che questo modello monarchico è stato riadatto da Osterberg al fine di offrire agli ebrei un loro paradigma politico in una versione ebraica. Tale operazione, del tutto analoga a quella di Eisler, conduce così l'autore a definire la sua futura Sion nei termini di uno *jüdisches Reich*. Di conseguenza, non sorprende di leggere che la reverenza verso gli anziani e la difesa del patriarcato – intesa da Osterberg come un'antica tradizione ebraica – siano i pilastri costituivi dell'assetto politico del regno, connotando in termini conservativi e religiosi la sua visione (VERAKOFF-OSTERBERG 1893: 40-41).

Una nuova utopia di Sion apparve in Galizia tre anni più tardi. Scritta in ebraico e intitolata *Shnei Dyimyiot* [Due visioni] (1896), l'utopia era stata concepita dal misconosciuto scrittore e piccolo editore galiziano Isaac Fernhof (FERNHOF 1896). Niente di più di un breve racconto che l'autore pubblicò sul primo numero di «Sifrei Shashuim», una rivista letteraria in ebraico fondata dallo stesso Fernhof e a cui collaborarono personalità come Saul Cernichovskij, Micha J.Berdichevsky, Reuben Brainin e Joseph Klausner. Il racconto di Fernhof sfrutta l'idea del viaggio immaginario in *Erets Yisra'el*, come fecero Levinsky e Osterberg, ma attraverso l'espediente del sogno. La narrazione inizia con la spiacevole disavventura del protagonista: di fretta per prendere un treno, lo sfortunato viene spinto giù da una carrozza per colpa di un polacco, il quale non voleva avere vicino a sé un ebreo. Questo circoscritto episodio di antisemitismo quotidiano è la molla che attiva l'immaginazione dell'utopista. Una volta riuscito a salire sul treno, il protagonista del racconto inizia a riflettere con dispiacere e amarezza sull'episodio avvenuto, considerando l'antisemitismo una forma di degenerazione della società, similmente al personaggio di Eisler. Come superare questo antisemitismo, si chiede l'autore. Il sogno di una futura Sion sembra essere la sua risposta. Il suo personaggio infatti si addormenta sul treno e inizia a sognare una futura società ebraica, dove gli ebrei non avrebbero più subito discriminazioni e ingiustizie analoghe.

Se, come ammesso da Fernhof nelle prime righe del suo racconto, la pubblicazione di *Der Judenstaat* (1896) di Theodor Herzl aveva sollecitato la fantasia dell'autore, la fondazione del movimento sionista con il congresso di Basilea nell'estate del 1897 stimolò la scrittura di nuove utopie di Sion, avallando in parte la convergenza tra immaginazione utopica e progettualità politica che si fondava sull'identificazione tra Sion, la Palestina ottomana ed *Erets Yisra'el*. Ne sono un esempio l'utopia del francese Jacques Bahar *Antigoysme à Sion* (1898) e il romanzo *Looking ahaed* (1899) di Henry Pereira Mendes, rabbino inglese emigrato poi a New York. Entrambi gli autori si avvicinarono al sionismo e vi aderirono in modo differente: Mendes fu piuttosto attivo nel corso di tutta la sua vita. Bahar invece se ne allontanò dopo soli due anni, come del resto fece l'amico Bernard Lazare. Eppure, un punto li accomunò: sia Mendes che Bahar pensarono infatti di poter sfruttare il nuovo movimento per dare seguito alle proprie teorie politico-religiose. Le loro utopie documentano esattamente questo tentativo. Il racconto di Bahar uscì su «Le Siècle» nel marzo 1898 e venne subito tradotto in tedesco su «Die Welt», il giornale fondato da Herzl. La storia è ambientata a Gerusalemme nel 1997, esattamente cento anni dopo il primo congresso sionista, e si presenta come un ironico rovesciamento dell'antisemitismo francese esploso con l'*Affare Dreyfus*[6]. L'antisemitismo del suo tempo viene infatti traslato in un ipotetico «antigoismo» nella futura Palestina, dove ora a essere discriminatati sono i non-ebrei, in ebraico i *goyim*[7]. La narrazione così strutturata permette all'autore non solo di polemizzare contro ogni forma di discriminazione, ma anche di descrivere il futuro stato ebraico in netta antitesi a quello francese, in quanto paese liberato da qualsivoglia forma di pregiudizio verso gli stranieri.

Meno liberale e progressista risulta invece l'utopia del rabbino Mendes, *Looking ahaed*, che uscì a New York e si compone di ben ventiquattro capitoli (MENDES 1899). In questo romanzo l'uso dell'immaginario utopico da parte del rabbino è secondario e funzionale alla sottesa ricerca di una forza morale e politica, capace di garantire la pace perpetua nel mondo. Se inizialmente Mendes spera che «un'unione tra nazioni di lingua

[6] Tale caso vide Bahar attivamente impegnato in qualità di pubblicista nella difesa del capitano Dreyfus dalla campagna giornalistica diffamatoria in voga sui quotidiani parigini dell'epoca.

[7] 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.

inglese» possa assolvere a tale compito, nel corso del romanzo la descrizione di guerre e conflitti tra paesi in lotta per la supremazia politica sposta progressivamente questa ricerca dal piano immanente a quello trascendente. Solo la religione può infatti garantire la pace tra popoli e nazioni, motivo per cui, a detta di Mendes, le società umane devono essere guidate dalla religione. Il rabbino recupera così il modello biblico rappresentato dal regno ebraico durante il periodo sacerdotale, prediligendo la ierocrazia alla teocrazia, che tuttavia ne costituisce il retroterra politico-ideologico, e pone alla guida delle società un «Consiglio dei pastori», che rappresenta un evidente calco della casta sacerdotale. Ma quale tra le religioni avrebbe potuto assolvere al compito di garantire una pace perpetua nel mondo? Mendes non ha molti dubbi: questa religione è l'ebraismo ed essa potrà adempiere a tale funzione soltanto quando gli ebrei saranno ritornati in Palestina e avranno ottenuto la concessione internazionale di istituire lì un loro stato. Con tale espediente narrativo Mendes fuse dunque assieme la sua prospettiva religiosa e la sua partecipata adesione al sionismo, assecondando di fatto la convergenza tutta ideologica tra immaginazione utopica e nazionalismo.

Questo sodalizio si consolidò ulteriormente con il noto romanzo *Altneuland* (1902) di Theodor Herzl, che qui non affronteremo per ragioni di spazio e di notorietà (HERZL 1902). Vorrei invece ricordare che l'immaginario utopico ebraico seguì anche altre direttrici, meno influenzate dal sionismo e perciò più autonome. È il caso del noto scrittore yiddish Sholem Aleichem, il quale inizialmente si era avvicinato ai circoli degli *Ḥovevei Tsyion* [Amanti di Sion], come Levinsky, condividendone l'afflato nazionalista. Tuttavia, la vicinanza di Aleichem al sionismo fu breve. Analogamente a Levinsky, anche Aleichem si cimentò con l'utopia, preferendo però la lingua yiddish all'ebraico e introducendo così il genere in tale letteratura. Come scrive Rachel Elboim-Dror nell'antologia *Ha-maḥar shel ha-etmol* [Il domani di ieri] (ELBOIM DROR 1993), già nel 1901 Aleichem aveva pubblicato un racconto utopico rimasto incompiuto *Di narn* [I folli] nell'edizione yiddish «Di Velt»[8]. Qualche anno più tardi Aleichem ritornò sul genere, scrivendo *Die erste juedische Republik* [La prima repubblica ebraica] (1907), un breve romanzo uscito in yiddish e più tardi tradotto e circolato in tedesco (ALEICHEM 1907; 1919). La narrazione sembra giocare in modo satirico con il genere dell'utopia, immaginandosi la fondazione di una repubblica ebraica in un'isola imprecisata, su cui

[8] Vedi anche: ELBOIM DROR 1994.

casualmente un gruppo di tredici persone era naufragato. La storia di Aleichem ripropone volutamente una situazione analoga a quella descritta nel romanzo *Robinson Crusoe*, lasciando altresì trapelare una sottile ironia verso l'utopico ritorno a Sion, a cui in un primo momento anche l'autore dette un certo credito (DAUBER 2013).

Una decina di anni più tardi, una nuova utopia in yiddish vide la luce: trattasi di *In der tzukunft shtot Edenye* [Nella futura città di Edenia] (1918) dell'editore e scrittore Kalmen Zingman. A seguito della rivoluzione russa le attività editoriali in lingua yiddish, sospese per decreto dello zar Nicola II, poterono riprendere e fu così che Zingman fondò la sua nuova casa editrice a Krakhiv, dando alle stampe tra le sue prime pubblicazioni proprio questo racconto utopico allo scopo di rimpiazzare *Altneuland*, l'utopia di Herzl, con una nuova, differente visione (PETROVSKY-SHTERN 2009: 122-123; ESTRAIKH 2006). Il racconto uscì sotto lo pseudonimo di Ben Ya'akov ed ebbe una traduzione in ebraico piuttosto tardiva nel 1996[9]. Edenya è descritta su modello di Karkhiv e, come per Aleichem, non sorge in Palestina, bensì in Ucraina orientale. La dissociazione proposta tanto da Aleichem, quanto da Zingman tra Sion, la Palestina ed *Erets Yisra'el* determina la specificità di queste utopie in yiddish, in cui il luogo utopico e Sion non sono più localizzate nella Palestina, ma possono trovarsi *be-kol ha-makom*, in qualsiasi luogo in cui gli ebrei vivono. La futura città immaginata da Ben-Ya'acov sorge così in Ucraina dalle ceneri della guerra che in quei territori aveva provocato la decimazione della popolazione ebraica. Ora dominano invece la tolleranza e la pace. Il protagonista, un certo Zalman Kindishman, contraltare dell'autore, giunge a Edenia, per fare visita a un suo vecchio amico, il quale gli descrive la città e le sue istituzioni: non ci sono soldi, ogni cittadino ha soddisfatti i propri 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 una città per soli ebrei, ma è soprattutto una città in cui le questioni di antisemitismo sono state superate.

Vi sarebbero ancora alcune utopie che per ragioni di spazio non considererò, ma che meritano comunque di essere citate: penso, ad esempio, a *In der Medinas Yisra'el in*

[9] Si tratta di un'edizione curata bilingue in ebraico e con una riproduzione del testo originale in yiddish, cfr. BEN-YA'AKOV 1996.

Yor 2000 [Nello stato di Israele nell'anno 2000] (1919) dello scrittore yiddish Hillel Zeitlin, testo rimasto incompiuto e inserito da Kressel tra le utopie scritte in seguito all'impatto che la Dichiarazione di Balfour ebbe sugli ebrei. Negli anni Venti uscirono poi altre due utopie scritte in ebraico *Komemiyiut* [Risveglio] (1921) del russo Chaim Shalom Ben-Avram, in cui l'autore prefigura la nascita dello stato ebraico in seguito a un'enorme migrazione di massa, e infine *Yerushalayim ha-benuyah* [Gerusalemme ricostruita] (1924) di Boris Schatz, in cui si racconta del viaggio dell'autore nel 2018 a Gerusalemme, città ricostruita seguendo i precetti del sionismo, dell'ebraismo e del socialismo.

Regno e teocrazia: la ricerca di un paradigma politico ebraico in Eisler e Bahar

Per ragioni di brevità mi concentrerò ora su due utopie, *Ein Zukunftsbild* di Eisler e *Antigoysme à Sion* di Bahar. Trattasi di due testi differenti tra loro, dal momento che si fondano su due modelli politici europei antitetici come la monarchia (Eisler) e la repubblica (Bahar) al fine di ideare un paradigma politico ebraico per le loro future società. Eppure, come spiegherò, pur partendo da due differenti esempi di governo, quello che poi essi elaborarono sembra convergere sull'idea teocratica di un «regno di Dio» sulla terra. Questo dato non sorprende molto se si considera che il modello teocratico è il paradigma politico che la Torah offre agli ebrei. Inoltre, il recupero della teocrazia nell'immaginario utopico ebraico permetteva di ribadire un *topos* tipico dell'ebraismo secondo cui *ein mazal le-Yisra'el*, non esiste una guida politica per Israele. Instaurando dunque un rapporto diretto e privilegiato con la trascendenza divina che li governa, uno «Stato» degli ebrei sulla terra non poteva che essere una *respublica hebraeorum*, ovvero una teocrazia.

Se, come dirò ora, le due utopie convergono su tale aspetto, la loro diversità dipende conseguentemente dai differenti modelli europei di governo ai quali Eisler e Bahar si ispirarono. In *Ein Zukunftsbild* la futura Sion è così descritta come uno *jüdisches Reich* ed è chiamata «regno di Giuda», seguendo il modello della monarchia costituzionale. Lo sforzo di amalgamare tra loro aspetti di politica moderna con elementi di derivazione biblica crea alcune contraddizioni nel romanzo: ad esempio, il regno é suddiviso «come una volta in dodici parti, secondo le dodici antiche tribù di Israele» (EISLER 1885: 51).

Tale ripartizione appare piuttosto strana e inusuale, visto il carattere laico ricercato da Eisler per la sua utopia. L'autore ne è consapevole, tanto da precisare che la suddivisione territoriale si fonda non tanto su un criterio religioso antico, quanto su una necessità di organizzazione interna basata su parametri linguistici e dovuta all'assenza di una lingua comune[10]. Frutto di un certo retaggio illuminista, nel futuro regno ebraico vige una netta separazione tra sfera religiosa e sfera politica: non vi è alcuna autorità religiosa che interferisca nella società. Le cerimonie non sono permesse in pubblico, ciascuno è libero di professare il proprio credo, persino il paganesimo è ben accetto. Anche in materia civile Eisler si dimostra piuttosto liberale: il matrimonio è un'istituzione civile e non più 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. Inoltre, è previsto il divorzio. Eisler mira così a tratteggiare un regno in cui dominino la giustizia e la tolleranza e in cui tutti i cittadini siano uguali di fronte alla legge. 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. La mescolanza di elementi derivati dalla politica moderna europea con aspetti tradizionali dell'ebraismo porta così Eisler a definire la sua futura Sion nei termini di un «regno libero»: «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» (EISLER 1885: 73).

Eppure, nonostante tali accorgimenti, il modello politico dell'autore rimane conservativo, come si evince dal suo ordinamento legislativo: il regno si delinea infatti nei termini di un paterno stato sociale che prevede una struttura gerarchica della società. In assenza dei capi famiglia, ad esempio, subentra lo stato a farsi carico di orfani e vedove (EISLER 1885: 74). Il regno si prende cura anche del mantenimento di malati fisici e mentali, dei poveri e dei reduci di guerra. Vigono poi una serie di norme contro i duelli d'onore, il gioco d'azzardo, il lenocinio, l'ubriachezza e l'adulterio. Per quanto Eisler preveda il matrimonio misto e il divorzio, la famiglia rimane un'istituzione centrale nel suo regno, tanto da portarlo a prendere esplicitamente le distanze dal socialismo del suo tempo. La sua utopia non ha nulla a che vedere con i progetti di

[10] Come in altre utopie, Eisler prevede tuttavia l'istituzione dell'ebraico quale lingua ufficiale del nuovo regno.

riforma sociale in voga all'epoca: «Giuda non avrebbe potuto fare il colosso devastatore dello stato e della famiglia, come il socialismo», si premura a chiarire Eisler (EISLER 1885: 74).

Bisogna a questo punto dire che l'elemento principale introdotto dalle utopie di Sion nell'ebraismo di fine secolo riguarda in effetti il concetto europeo di Stato-nazione, ma tale introiezione va brevemente spiegata in relazione all'evoluzione complessiva della *Haskalah* e al dibattito ottocentesco tra religione e nazione. L'ingresso dell'idea di Stato in tale disputa rappresentò un elemento decisivo per l'emergere dei nazionalismi europei, come pure per il sionismo. Tuttavia, in queste utopie, l'impressione maggiore è che la nozione di Stato sia stata sfruttata da questi autori per inserirsi nella lunga disputa interna alla *Haskalah* sull'opportunità o meno di separare la religione della nazionalità ebraica sulla scia di quanto avvenuto con la secolarizzazione europea. Introducendo la nozione di Stato, questi autori cercarono un modo nuovo di risolvere il lungo contenzioso tra i promotori di una radicale riforma dell'ebraismo – linea ribattezzata dai sionisti come «assimilazionista» – e i sostenitori di un indirizzo più moderato che non indebolisse la componente etnico-nazionale. Gli utopisti ebrei si inserirono in tale dibattito, plasmando il paradigma di stato-nazione che circolava in Europa sul modello biblico di «regno» o «teocrazia ebraica» che la tradizione offriva loro. In questo modo, la componente etnico-nazionale dell'ebraismo poteva essere garantita dall'istituzione del nuovo regno e la lunga controversia tra religione e nazionalità poteva così essere archiviata. Non è questo il luogo per affrontare più in profondità tale argomento e i suoi risvolti, tuttavia si comprende che tra Ottocento e Novecento il passaggio da tali considerazioni di carattere prettamente religioso alle prime formulazioni sioniste fu piuttosto breve.

Contraltare al regno ebraico di Eisler è la repubblica teocratica di Jacques Bahar descritta in *Antigoysme à Sion*. Dall'analisi del testo possiamo dire che la prefigurazione dello stato ebraico rappresentò un efficace mezzo per veicolare una precisa critica all'antisemitismo francese in voga sui giornali e per le strade parigine dell'epoca[11]. Questo dato conferma un elemento di omogeneità tra le utopie di Sion, la quali vennero tutte più o meno composte come reazione critica verso l'antisemitismo di fine

[11] Non a caso il racconto uscì su «Le Siècle», giornale fortemente schierato in difesa del capitano Dreyfus.

Ottocento. Accanto a elementi di continuità esistono tuttavia delle differenze tra i testi. Ad esempio in *Antigoysme à Sion* manca l'immagine dell'Esodo ebraico, centrale invece in Eisler, dove un intero capitolo è dedicato alla descrizione della migrazione ebraica di massa verso la Palestina. Inoltre, Bahar non sembra attualizzare l'immagine di un regno ebraico, preferendo il modello politico offerto dalla repubblica francese che l'autore traspone nei termini di una repubblica ebraica, concepita come il felice esito degli ideali rivoluzionari francesi del 1789. Nel suo racconto la futura Sion è infatti descritta come uno stato in cui i principi di libertà, uguaglianza e fratellanza universale sono stati finalmente raggiunti. Gli stranieri sono ben accetti e godono degli stessi diritti civili e politici dei cittadini residenti[12].

Eppure, accanto a tali fattori progressisti, permane una visione di tipo religioso e poco moderna che però ben si accorda con l'anarchismo dell'autore. Bahar sostiene infatti che il nuovo stato – chiamato ora «stato sionista» ora «stato palestinese» – potè formarsi solo dopo una riforma religiosa dell'ebraismo che diede vita a una nuova costituzione: «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» (BAHAR 1898). Questa costituzione è descritta come «una sorta di Dichiarazione dei Doveri dell'uomo», volutamente pensata quale rovesciamento della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789). A detta di Bahar, quest'ultima aveva fallito nei suoi intenti, causando l'odierna decadenza della Francia. Questo fallimento era stato provocato da un capovolgimento delle premesse rivoluzionarie, le cui aspirazioni avevano certo mirato a emancipare i singoli, ma i cui esiti avevano condotto a nuove forme di oppressione. La proclamazione dei diritti dell'uomo era per Bahar la causa principale di questa eterogenesi dei fini. Il suo ragionamento era il seguente: reclamare i propri diritti presuppone necessariamente che vi sia qualcuno che li detenga e che possa decidere se concederli o meno. Così, anziché superare i rapporti di forza tra gli uomini, non si fa che ribadirli, assecondando una sorta di «consacrazione dell'oppressione», cioè del dominio del più forte sul più debole. Per evitare questa rinnovata dialettica servo-padrone, Bahar elabora allora la traslazione dal diritto al dovere, laddove i doveri rappresentano la prerogativa degli uomini liberi. Stando così le

[12] Scrive: «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» (BAHAR 1898).

cose, risulta evidente che rispetto all'utopia di Eisler, la dimensione etica acquista una rilevanza ancora più esponenziale. Essa, del resto, è funzionale alla lotta dell'autore contro qualsivoglia forma di dominio dell'uomo sull'uomo. Per Bahar, l'unico modo per evitare le forme intermediarie di potere è quello di riconoscere i diritti come acquisiti fin dalla nascita e spostare tutto sui doveri dei singoli individui, i quali, introiettando gli obblighi sociali e facendoli propri, avrebbero reso inutili altri strumenti di controllo legislativi.

Queste considerazioni sono decisive anche per comprendere il carattere teocratico della futura Sion di Bahar, definita nell'utopia il «regno di Dio». Di soppiatto l'immagine di un «regno ebraico» fa così capolino anche in questa narrazione, dove, contrariamente al romanzo di Eisler, non esiste alcuna forma di potere che sia concessa all'uomo in qualità di regnante, dal momento che il sovrano temporale del paese è Dio stesso (BAHAR 1898). Per essere compreso, questo passaggio va analizzato considerando la convergenza tra l'anarchismo di Bahar e la sua prospettiva religiosa. Il modello teocratico risulta infatti l'espediente ideale per poter superare i rapporti di forza tra gli uomini, dal momento che solo grazie a un patto teocratico tutti i cittadini del futuro stato ebraico avrebbero potuto veramente considerarsi uguali tra loro, in quanto tutti soggetti a un unico potere, quello divino. Se il patto tra gli uomini era stato colpevole di aver instaurato la disuguaglianza sociale e politica, nell'immaginario utopico di Bahar il patto teocratico sconfigge dunque il Leviatano e neutralizza i rapporti di forza, affidando nuovamente la sovranità alla sfera divina. Un pensiero questo che esemplifica bene quello che definisco l'«anarchismo teocratico» dell'autore. Inutile dire che tali connotazioni teocratiche stridono con gli intenti modernizzanti di Bahar. Inoltre, il ritorno della teocrazia più che forma di neutralizzazione dei rapporti di forza tra gli uomini sembra rappresentare uno scaltro espediente per aggirare la questione del potere e della struttura gerarchica delle istituzioni umane, ponendo il problema al di fuori della sfera sociale. Nell'utopia di Bahar resta così inevasa una domanda piuttosto dirimente: come poter realmente riabilitare il paradigma teocratico in un mondo sempre più laico e disincantato?

Sognare Sion non basta per fondare Israele: alcune conclusioni

Per concludere, in Eisler e Bahar, così come nelle altre utopie di Sion, la

questione dell'uso del potere da parte degli ebrei sembra produrre contrasti e stonature tra modelli politici di stampo europeo e richiami alla tradizione ebraica. Tali cortocircuiti concettuali rinviano alla questione ben più profonda e attuale relativa alla secolarizzazione del pensiero ebraico in epoca contemporanea[13]. Gli ebrei emancipati promossero infatti la ricezione della cultura moderna europea e l'introiezione di categorie di pensiero non ebraiche nell'ebraismo (penso solo all'idea di progresso), ma lo fecero con una precisa intenzione: temperare le spinte centrifughe che tali idee introducevano nell'ebraismo, in modo da ristabilire un nuovo equilibrio tra gli ebrei e la loro tradizione. Come ricorda Funkenstein, la maggioranza degli ebrei nel diciannovesimo secolo «volle adottare la cultura del loro ambiente e allo stesso tempo preservare la loro speciale natura di subcultura» (FUNKENSTEIN 1993: 19-20). Seppur in misura e forma diversa, tanto nell'Europa occidentale, quanto nell'Impero asburgico e in quello zarista, gli ebrei emancipati intervennero attivamente sulle categorie politiche europee, al fine di adattarle all'ebraismo, in modo da poterle poi utilizzare per partecipare attivamente alla vita sociale delle comunità politiche europee di cui erano divenuti cittadini, o speravano di diventarlo. Questa operazione intellettuale di aggiustamento si trova anche nel genere utopico, il cui immaginario ebraico rappresenta una piena espressione della diaspora di fine Ottocento, secolo in cui gli ebrei scoprirono la storia a partire dal movimento della *Wissenschaft des Judentums* e iniziarono così a interrogarsi sul loro rapporto con il tempo. L'utopia letteraria ebraica nasce da qui. Cos'è infatti l'utopia se non, come ricorda Ricoeur, un'interrogazione sul senso da dare al tempo in cui viviamo?

Per concludere, dunque, ritengo che un cambio di prospettiva negli studi sul genere utopico ebraico sia doveroso. Tuttavia non mi sembra sufficiente la pur valida proposta di Battegay, il quale definisce questi testi come «utopie diasporiche» per ricordare il contesto storico-culturale da cui tale produzione è emersa (BATTEGAY 2016: 6). Concentrarsi invece sulla secolarizzazione che i concetti di Sion e di Messia hanno subito nell'Ottocento, parlando dunque di «utopie di Sion», mi sembra molto più proficuo, in quanto tale prospettiva permette di tracciare con maggior specificità la differenza tra la fioritura di un immaginario utopico ebraico e la coeva genesi della dottrina politica sionista. Se, infatti, l'utopia letteraria si fonda ancora su un'idea di

[13] A tal riguardo vedi: JOSKOWICZ, KATZ 2015.

speranza religiosa, il sionismo traduce questa speranza in utopia politica, snaturando conseguentemente i concetti religiosi originari e a-teleologici di Sion e Messia. Nell'acquistare infatti un proprio *pathos* religioso il sionismo sfruttò l'anelito a Sion che trovò ben confezionato non nella letteratura rabbinica, ma nella letteratura ebraica moderna la quale aveva riconfigurato la speranza messianica in modo che si confacesse alle tendenze letterarie del periodo. Il sionismo, al pari di altri nazionalismi europei, recuperò proprio questo letterario anelito a Sion, traducendolo poi dal piano meramente culturale al piano politico. Così facendo, la nazione ebraica cessò di essere unicamente *speranza* e *sentimento*, per trasformarsi in *volontà*.

Focalizzarsi dunque sulle differenti metamorfosi che l'idea messianica subì durante il lungo processo di «emancipazione dell'ebraismo» (SORKIN 2019: 8) aiuta a comprendere che questo trapasso dal letterario «amore per Sion» – presente anche in queste utopie – al politico «ritorno a Sion» non fu certo frutto di un'evoluzione fisiologica dell'ebraismo, quasi destinato in un futuro più o meno lontano all'approdo nazionalistico in terra palestinese. Inoltre, bisogna considerare il ruolo che svolse l'anelito a Sion in questo immaginario utopico, dove la convergenza decisiva rimane quella tra il luogo utopico (un *non*-luogo, dunque) e Sion a prescindere dalla secondaria, e non sempre presente, identificazione tra Sion, *Erets Yisra'el* e la Palestina ottomana. Questa prospettiva incentrata sul nesso tra utopia e Sion permette infatti di spiegare la pluralità di soluzioni offerte dall'immaginario utopico ebraico e dalla diaspora, dove non sempre il luogo ideale venne geograficamente identificato con la Palestina (Aleichem; Zingman). Del resto tale pluralità è da sempre un fattore interno all'ebraismo stesso, come ricorda molto bene Alberto Cavaglion: «un ebraismo unico e indivisibile non è mai esistito» e il modernismo ebraismo non fece altro che attualizzare questo antico problema (CAVAGLION 2006: 142). Per quanto ammaliati da seducenti filosofie europee, questi sognatori di Sion furono per lo più animati da aspirazioni universali di tipo romantico e non vollero tanto «politicizzare il mondo», quanto «poeticizzarlo» (CASSIRER 2010: 199). In tal senso, sognare Sion non fu un'operazione sufficiente per fondare Israele. Alla stregua di altri utopisti, questi autori furono soprattutto dei riformatori che si inserirono nella lunga disputa tutta interna alla diaspora sul rapporto da ripensare tra nazione e religione alla luce dell'emancipazione e del conseguente incontro tra ebraismo e secolarizzazione europea. Che i «messaggi in bottiglia» riposti nei loro scritti per le future generazioni divennero di lì a poco utili

strumenti di costruzione ideologica per i pionieri sionisti non si può certo attribuire alle loro intenzioni. Proprio in quanto retaggio della *Haskalah*, le utopie di Sion rimangono ideali di speranza e di riforma religiosa, emanazioni di quel piano culturale da cui poi i sionisti attinsero per tradurre tali sogni nella ricerca, tutta politica, di un'«immortalità nazionale».

BIBLIOGRAFIA

ALEICHEM Sholem. *Die erste juedische Republik: Novellen.* Berlin: Oesterheld & Co., 1919.

ALEICHEM Sholem. «Di Narn» *[I folli]*, in: *Di Velt*, genn.-marzo 1901.

BACZKO Bronisław. *L'utopia: immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*. Torino: Einaudi, 1979.

BAHAR Jacques. «Antigoysme à Sion», in: *Le Siécl*e, 20-25 mars 1898.

BATTEGAY Caspar. «Einleitung: Europäisch-jüdische Utopien», in: *Yearbook for European Jewish Literature Studies,* vol. 3, n. 1, 2016: pp. 1-15.

BEN-YA'AKOV Ben. *Ba-ir he-atid Edenya: roman.* Tel Aviv: Eked, 1996.

BRENNER Michael. *Israele. Sogno e realtà dello stato ebraico.* Roma: Donzelli, 2018.

CASSIRER Ernst. *Il mito dello stato.* Milano: SE, 2010.

CAVAGLION Alberto. *Il senso dell'arca: ebrei senza saperlo: nuove riflessioni*. Napoli: L'ancora del Mediterraneo, 2006.

DAUBER Jeremy. *The Worlds of Sholem Aleichem*. New York: Schocken, 2013.

EFRON Noah. J. *A Chosen Calling. Jews in Science in the Twentieth Century*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2014.

EISLER Edmund M. *Ein Zukunftsbild: romantische Gemälde*. Wien: Holzwarth, 1885.

ELBOIM DROR Rachel. *Ha-Maḥar shel ha-etmol* [Il domani di ieri]. 2 voll. Yerushalyim: Yad Yitsḥaḳ Ben-Tsevi, 1993.

ELBOIM DROR Rachel. «Gender in utopianism: the Zionist case», in: *Historical Workshop Journal*, vol. 37, 1994: pp. 99-116.

ESTRAIKH Gennady. *Utopias and Cities of Kalman Zingman, an Uprooted Yiddishist Dreamer*, in: «East European Jewish Affairs», vol. 36, n. 1, 2006: pp. 31-42.

FERNHOF Isaac. «Shnei Dimyiot», in *Sifre shashuim*, vol. 1, n. 1, 1896: pp. 5-15.

FIRPO Luigi. «Le possibili classificazioni delle utopie», in: COCOZZA, Antonio (a cura di). *Utopia e società: una critica alle società chiuse*. Roma: Armando, 2004.

FUNKENSTEIN Amos. *Perceptions of Jewish memory.* Berkeley: University of California Press, 1993.

HERZL Theodor. *Altneuland: Roman*. Leipzig, Berlin: Hermann Seemann, 1902.

HERZL Theodor. *Vecchia terra nuova.* Roma: BA, 2013.

JOSKOWICZ Ari; KATZ Ethan B. (eds.). *Secularism in question. Jews and Judaism in modern times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.

KRESSEL Getzel; SANDLER Peretz. *Ḥezyone medinah: yalḳuṭ uṭopiyot tsiyoniyot* [Lo stato visionario: antologia di utopie sioniste]. Tel Aviv: Newman, 1954.

LAZARE Bernard. «Histoirie des doctrines révolutionnaires», in: *Le devenir social*, vol. 2, n. 1,1896: pp. 1-14.

LAZARE Bernard. *La question juive.* Paris: Allia, 2012.

LEVINSKY Elhanan Leib. «Masa' le-Erets Yisra'el bi-Shenat tat la-elef ha-hamishi», in *Pardes*, vol 1, n. 1 1893: pp. 128-72.

LEVINSKY Elhanan Leib. *Masa' le-Erets Yisra'el bi-Shenat tat la-elef ha-hamishi*. Berlin: Klal, 1922.

MENDES Henry Pereira. *Looking ahead. Twentieth century happening*. New York: Neely, 1899.

MORDACCI Roberto. *Ritorno a utopia*. Roma-Bari: Laterza, 2019.

PETROVSKY-SHTERN Yohanan. *The Anti-Imperial Choice: the Making of the Ukrainian Jew*. New Heaven:Yale University press, 2009.

RICOEUR Paul. *Conferenze su Ideologia e utopia*. Milano: Jaca book, 1994.

SORKIN David. *Jewish Emancipation: a history across five century*. Princeton: Princeton University Press, 2019.

VERAKOFF-OSTERBERG Max. *Das Reich Judäa im Jahre 6000 (2241 christlicher Zeitrechnung).* Stuttgart: Foester, 1893.

VERRA Valerio. «Utopia», in *Enciclopedia del Novecento.* Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1984, vol 7; On-line: http://www.treccani.it/enciclopedia/utopia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/

WILSON Nelly. *Bernard- Lazare: antisemitism and the problem of Jewish identity the late nineteenth-century France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.