■ Antonio Vigilante

UN PONTE ETICO TRA LE CULTURE

L'homaranismo di Lejzer Zamenhof

Conosciuto come iniziatore dell'esperanto, la lingua artificiale internazionale più diffusa, Ludwik Lejzer Zamenhof (1859-1917) ha dedicato tutta la sua vita alla comprensione tra i popoli e le culture. Oltre all'esperanto, una parte importante di questo impegno è il suo lavoro per una religione ed etica universale a carattere razionale, chiamata *hilelismo* e poi *homaranismo*, che nelle sue intenzioni doveva assolvere nel campo religioso la stessa funzione che l'esperanto intende assolvere in campo linguistico: favorire l'intesa tra i popoli senza sostituirsi alle singole tradizioni religiose, ma affiancandosi ad esse. Nelle pagine che seguono, dopo aver analizzato il contesto storico e culturale in cui prende corpo l'ideale di Zamenhof e le ragioni dell'esperanto, mi soffermerò soprattutto sull'hilelismo/homaranismo, mostrando i limiti e le contraddizioni, ma anche l'attualità e l'importanza di un tale tentativo in un'epoca di fondamentalismi e conflitto di civiltà.

OLTRE BABELE

"Un cuore di ferro e acciaio, freddo, duro e muto, batte in te, uomo" (Bialik 1992, p. 45). Sono le parole con cui comincia *Nella città del massacro* (*In Shchite-Stot*), il poema in yiddish di Chaim Nachman Bialik sul terribile pogrom di Kishinev del 1903, durante il quale quarantanove ebrei furono uccisi e centinaia feriti. E sono parole che inaugurano idealmente il Novecento, il secolo delle grandi violenze dell'uomo sull'uomo, e delle domande terribili sull'uomo e su Dio. Che ne è di Dio, se esiste

Auschwitz?, chiede il credente. Il non credente si chiede piuttosto che ne è dell'uomo. In cosa è possibile sperare, dopo Auschwitz (e dopo le due guerre mondiali, dopo l'atomica, dopo il genocidio in Rwanda…)? Bisognerà abbandonare ogni slancio progressista, rassegnandosi a considerare l'essere umano un animale razionale solo a sprazzi, che è facile indurre alla violenza più efferata, incline più al male che al bene? La vita, il pensiero e l'opera di Zamenhof sono un tentativo di rispondere negativamente a questa domanda, non solo sostenendo il valore della pace e dell'intesa tra i popoli, ma approntando anche gli strumenti necessari, nella sua analisi, per realizzare questi valori.

È forte la tentazione di considerare le idee di Ludwik Lejzer Zamenhof come una espressione di quell'ottimismo progressista di fine Ottocento che le tragedie del Novecento hanno spazzato via. Ma è una tentazione che viene presto ridimensionata dalla considerazione della vita di Zamenhof. Un figlio della civiltà di fine Ottocento, certo, ma anche un uomo pienamente immerso nel dramma del Novecento, un uomo che ha dato inizio ad un movimento che è stato contrastato sia dal nazismo che dal comunismo, che è riuscito a resistere alla persecuzione ed all'ostracismo, e che si presenta oggi come una proposta pratica, non ideologica, per affrontare i problemi della società globalizzata.

Zamenhof è un ebreo di Bialystok, una città polacca nella quale le identità si incontrano e, più spesso, si scontrano: ebrei, polacchi, russi, tedeschi. "Questo luogo della mia nascita e dei miei anni di infanzia ha dato la direzione a tutti i miei futuri scopi", scriverà (Zamenhof 1929, pp. 417-418). Fin dalla nascita è immerso in una Babele linguistica ed etnica e vive la sua condizione di ebreo del ghetto. Questo è il secondo dato essenziale per comprendere la sua impresa. "Nessuno può risentire quanto un ebreo della maledizione della divisione fra gli uomini", afferma in una intervista del 1907 (citata in Dobrzynski 2009). Essere un ebreo, spiega, vuol dire pregare Dio in una lingua morta da tempo (tale era al suo tempo l'ebraico biblico), essere istruiti da un popolo che ti rifiuta e far parte di un popolo disperso in terre diverse con le quali non ci si può intendere. Fin dall'inizio la problematica generale della intesa tra i popoli è intrecciata in lui con quella specifica legata alla condizione del popolo ebraico; come vedremo, il primo tema finirà per prevalere sul secondo, o per meglio dire riterrà che la soluzione del problema ebraico

non si possa distinguere da quella del problema dell'umanità intera.
Anche se spesso viene considerato polacco, Zamenhof si definiva russo, e si considerava un suddito leale dello zar, innamorato della lingua e della poesia russa. Il padre, Mark, era un insegnante di geografia aderente al movimento dell'Haskalah, la corrente illuministica dell'ebraismo − il cui maggior rappresentante è Moses Mendelssohn (1729-1786) − che si proponeva di ripensare l'ebraismo alla luce del razionalismo illuministico, aprendo le comunità ebraiche all'atmosfera culturale dei popoli europei. Come nota Eisenstadt, c'era una differenza tra l'Haskalah occidentale e quella dell'Europa orientale, cui apparteneva Mark Zamenhof. La prima opera soprattutto per l'integrazione degli ebrei nelle società di cui facevano parte, mentre quella orientale si orienta verso "la ricostruzione interna della stessa comunità ebraica", attraverso la creazione di nuove strutture sociali ed educative (Eisenstadt 1993, p. 124).
Fin dall'infanzia Lejzer è immerso in un clima culturalmente aperto, plurilinguistico (russo, yiddish, ebraico, polacco, tedesco), nel quale il progetto di una vita matura con straordinaria precocità. Il primo abbozzo di una lingua universale nasce a Varsavia, dove la famiglia si è trasferita nel 1874 e dove Lejzer ha frequentato il liceo. La *Lingwe Uniwersala* ha vita breve: i manoscritti vengono bruciati dal padre mentre Lejzer è in Russia per proseguire gli studi di medicina, per il timore che la sua passione per la lingua universale potesse distoglierlo dalla professione. Lejzer è a Mosca per studiare medicina, quando cominciano i pogrom contro gli ebrei in seguito all'assassinio dello zar Alessandro II, nel marzo del 1881. Gli attentatori appartenevano alla organizzazione rivoluzionaria *Narodnaja volja* (Volontà del popolo), di cui faceva parte anche un'ebrea, ma Ignatij Grinevicki, colui che aveva lanciato la seconda bomba, quella che fu fatale, venne presentato sui giornali come "individuo di tipo orientale, dal naso adunco" (Poljakov 1990, p. 103), e questo bastò per scatenare la rabbia contro gli ebrei. Zamenhof tornò nel ghetto di Varsavia, concluse gli studi e si dedicò alla professione medica, riprendendo però anche le ricerche per la lingua universale, accompagnate dalla riflessione sulla sorte del popolo ebraico. La convinzione di poter essere membri leali e rispettati dell'impero zarista si mostra ingenua. L'anno seguente il sessantenne Leon Pinsker pubblica *Autoemancipazione*, pamphlet di riferimento del movimento pre-sionista Hovevei Zion (Gli amanti di

Sion). Medico come Lejzer e convinto sostenitore dell'Haskalah come suo padre Mark, Pinsker rivede tutte le sue convinzioni in seguito all'ondata di odio, espressione di quella che lui chiama *giudeofobia*, una paura che affondava nell'inconscio e che per questo era difficile da sradicare e combattere con le armi della ragione, e giunge alla conclusione che la convivenza pacifica tra ebrei e *goim* è impossibile, e che gli ebrei saranno sempre perseguitati, come diversi, fino a quando non avranno una loro terra; non Israele, ma un territorio che verrà individuato con attenzione ed acquistato con il contributo collettivo (Pinto 2017, pp. 13-14). Il pamphlet di Pinsker aveva in epigrafe il noto detto di Hillel: "Se non sono io per me, chi è per me?... E se non ora, quando?" (Pinsker 1950, p. 8). Si tratta dello stesso autore cui farà riferimento Zamenhof nella sua più matura formulazione del suo pensiero, giungendo a conclusioni diametralmente opposte a quelle di Pinsker. Come meglio vedremo in seguito, Zamenhof dà il suo contributo alle accese discussioni intellettuali dalle quali nascerà il sionismo, orientandosi poi con sicurezza verso una prospettiva che considera più ampia, e nella quale è sicuro di trovare la soluzione tanto al problema ebraico quanto al problema umano più in generale: l'esperanto e l'homaranismo, quale suo corollario etico-religioso.

Nel 1887 pubblica a Varsavia con lo pseudonimo di Doktoro Esperanto *Unua Libro*, il libro con il quale comincia l'avventura dell'esperanto.

L'ESPERANTO

L'esperanto risponde ad una aspirazione dell'umanità che affonda le sue radici nell'antichità, e di cui Umberto Eco ha tracciato la storia ne *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*: quella, appunto, di creare dal nulla, o a partire da lingue esistenti, una lingua perfetta (Eco 1993). Una aspirazione che ha diverse declinazioni: la lingua perfetta può essere la lingua sacra, adatta a dire le cose più alte, come forse è il caso della *lingua ignota* di Ildegarda di Bingen, o una lingua pensata per esprimere una visione filosofica, o uno strumento per l'intesa tra i popoli. Quest'ultimo è lo scopo dell'esperanto. Ai tempi di Zamenhof, era all'apice del suo successo il volapük, una lingua artificiale creata dal sacerdote cattolico tedesco Johann Martin Schleyer sviluppando l'intuizione

di una notte insonne del marzo 1879. Pubblicata l'anno successivo, la lingua ottiene, soprattutto in Germania ed in Francia, un successo tanto rapido quanto effimero. Dopo un congresso a Parigi nel 1889, nel quale mille e seicento persone ottennero il diploma (Gobbo 1998), l'interesse cadde in modo progressivo, fino alla quasi totale estinzione (oggi i parlanti sono poche decine). Un declino dovuto alle divergenze interne, che non trovano soluzione a causa dell'atteggiamento autoritario di Schleyer, che considera la lingua una sua proprietà intellettuale, contrastando i tentativi di riforma suggeriti dai membri più autorevoli del movimento, riuniti in una Accademia di cui finirà per negare l'autorità, creandone una nuova composta dai membri a lui più vicini (Garvìa 2015, p. 48).
Il volapük è stato un esperimento di grande importanza per il successo dell'esperanto. Da un lato ha suscitato l'interesse del mondo intellettuale europeo – o almeno di parte di esso – per il tema della lingua neutrale, dall'altro ha indicato a Zamenhof la via da *non* seguire per favorire il successo del movimento esperantista. Si può considerare Zamenhof uno dei primi a praticare quello che oggi si chiama *copyleft*, l'offerta libera di opere intellettuali considerate non proprietà privata, sfruttabile commercialmente, del loro autore, ma dominio pubblico (cfr. Gobbo 2005). Zamenhof si rende conto che una lingua non può essere proprietà privata di nessuno, né è possibile attribuire ad un solo soggetto il diritto e l'autorità di stabilire i cambiamenti necessari; si considera non il creatore, ma l'*iniziatore* dell'esperanto, consapevole che aggiustamenti, aggiunte, modifiche saranno inevitabili, anzi auspicabili. Come tutte le cose vive, una lingua si modifica, si adatta, si contamina. Contrastare questi processi oppure pretendere di gestirli in modo autoritario vuol dire uccidere la lingua, renderla adatta a pochi parlanti colti più che strumento di uso comune. Le proposte di modifica della lingua non tardano: presto il movimento, che si organizza intorno alla rivista *La Esperantisto*, non tardano e, nonostante l'atteggiamento di grande sensibilità democratica di Zamenhof, che si rimette sempre alla volontà della comunità esperantista, sfociano in una vera scissione con la nascita dell'ido, una versione riformata della lingua che tuttavia non ha grande successo.
Sarebbe un errore immaginare il movimento esperantista come un mondo chiuso in sé, impegnato in discussioni e progetti di riforma, piani strategici e le immancabili lotte di potere. Fin dall'inizio l'esperanto è

riuscito ad intercettare l'interesse ed il consenso non solo di linguisti, ma anche e soprattutto di intellettuali e scrittori che condividevano gli ideali pacifisti di Zamenhof. Tra questi, il più autorevole è Lev Tolstoj, che in una lettera del 1894 si spinge fino a dire che "l'apprendimento dell'esperanto e la sua diffusione sono indubbiamente una impresa cristiana, che favorirà la creazione del Regno di Dio – impresa che è il principale e singolare obiettivo della vita umana" (citato in Lins 2016, p.15). Sono gli anni della grande riflessione etico-religiosa che culmina nella pubblicazione, nel 1893, de *Il Regno di Dio è in voi*, opera principale del Tolstoj filosofo che influenzerà profondamente Gandhi. Ma Tolstoj è al tempo stesso un grandissimo scrittore, apprezzato, anzi venerato in tutto il mondo, e un contestatore dell'ordine socio-economico dello zarismo, che sarà scomunicato dalla Chiesa ortodossa per la sua denuncia dell'uso ideologico del cristianesimo come strumento di oppressione delle masse contadine. La pubblicazione su *La Esperantisto* di un suo articolo su "Ragione e rivoluzione" causa l'anno seguente l'intervento della censura zarista e la cessazione della pubblicazione in Russia (ivi, p. 16). È solo l'inizio delle persecuzioni dell'Esperanto da parte dei regimi autoritari. Nei suoi centotrenta anni di vita l'esperanto è stato osteggiato sia da Hitler (che nel *Mein Kampf* ne parla come espressione del piano giudaico di dominio del mondo) (ivi, p. 95)[1] che da Stalin, nonostante un notevole interesse iniziale del socialismo verso una lingua che affonda le sue radici negli ideali di internazionalismo e pacifismo che appartengono originariamente anche al socialismo; il successo che la lingua incontra in Cina e in alcuni paesi comunisti dell'Est Europa, come la Jugoslavia, fa sì che essa venga vista con sospetto anche negli Stati Uniti, negli anni della Guerra Fredda (cfr. Forster 1982, p. 255). Impegnati a far sopravvivere la lingua in un secolo di devastanti cambiamenti politici, i leader del movimento esperantista si sono mossi tra due poli: da un lato l'espe-

1 I rapporti del movimento esperantista italiano con il fascismo furono invece inizialmente buoni, anche perché l'affinità tra la lingua internazionale e l'italiano sembrava favorire quest'ultimo sul piano internazionale. La situazione cambiò dopo le leggi razziali, quando, anche per le pressioni della Germania, il movimento viene osteggiato quale espressione del giudaismo internazionale. Cfr. Lins 2016, pp. 141-2. Il nostro paese ha visto anche la singolare esperienza della Repubblica Esperantista dell'Isola delle Rose, creata nel 1968 su una piattaforma artificiale al largo della costa adriatica dall'ingegnere Giorgio Rosa e abbattuta dalle forze di polizia quello stesso anno.

ranto come lingua che esprime una visione del mondo anche politica, dall'altro l'esperanto come semplice strumento per la comunicazione tra i popoli. Questa seconda visione, più pragmatica, è risultata più adatta allo scopo, spingendo in secondo piano i motivi ideali e politici, che hanno trovato pieno riconoscimento soltanto nell'anarchismo, che è l'idea politica che ha dato l'adesione più piena, priva di contraddizioni e di ripensamenti, all'esperanto.

IL PROBLEMA DELLA DEMOCRAZIA LINGUISTICA

Quando Zamenhof si dedica alla sua impresa la scena europea, ben oltre la sua Bialystok, ricorda la Torre di Babele. L'inglese, il francese, il tedesco e, in misura minore, il russo si contendono il primato; una persona colta padroneggia tutte o quasi queste lingue, per seguire il dibattito intellettuale, mentre in un paese come l'Italia è ancora diffusissimo l'analfabetismo e la lingua nazionale è ancora sconosciuta in molte regioni. Gli anni seguenti alla fine della Seconda Guerra Mondiale hanno visto il rapido affermarsi dell'inglese come lingua sovranazionale, sempre più usata per gli scambi economici, la ricerca, l'informazione. La disponibilità di una lingua internazionale di fatto già diffusa non rende anacronistico l'esperanto?

In una conversazione con Louis Christophe Zaleski-Zamenhof, nipote dell'iniziatore dell'esperanto, Roman Dobrzynski racconta un aneddoto simpatico per illustrare gli inconvenienti dell'inglese come lingua per la comunicazione internazionale: il ministro danese Helle Degan si scusò per il suo ritardo ad in una riunione internazionale dicendo: "I'm at the beginning of my period". Intendeva dire che era stata nominata da poco, ma di fatto aveva comunicato che le erano iniziate le mestruazioni (Dobrzynski 2009). In altri termini, l'inglese è diffuso (come l'arabo e il cinese), ma resta una lingua difficile da imparare, che richiede anni di studio, dalla pronuncia complessa, spesso quasi esasperante. Le difficoltà di comunicazione degli stessi uomini politici, ossia di coloro che hanno urgenza di adoperare una lingua internazionale, sono significative. Ironizzare e sorridere della loro incompetenza linguistica non risolve il problema. L'esperanto ha il vantaggio di essere semplice, facile da imparare anche per chi appartiene ad aree linguistiche lontane, come dimostra il

successo della lingua in Cina (un importante esparantista è l'anarchico Ba Jin, uno dei maggiori scrittori cinesi del Novecento).
Ma le ragioni più profonde sono politiche e culturali, non meramente strumentali. L'inglese non è una lingua neutra. È la lingua di un paese, l'Inghilterra, che in passato ha costituito un impero che si estendeva dall'Africa all'India, ed è la lingua, oggi, di un paese come gli Stati Uniti, che riesce a diffondere e far prevalere a livello mondiale i propri prodotti e modelli culturali grazie alla sua potenza politico-militare, con un'azione che minaccia le identità linguistiche particolari. Non c'è democrazia internazionale senza democrazia linguistica, e non c'è democrazia linguistica se non si stabiliscono le relazioni linguistiche tra i popoli su un piano di parità. Il principio secondo il quale la lingua usata a livello internazionale dev'essere quella parlata dalla potenza prevalente (oggi l'inglese, domani forse il cinese) è profondamente antidemocratico e basata sulla forza, non sulla ragione. Essendo espressione di una potenza pervasiva, l'inglese tende inoltre a scalzare le lingue nazionali ed a proporsi non come seconda lingua, bensì come unica lingua mondiale. Fin dal primo congresso, tenutosi a Boulogne-sur-Mer nel 1905, l'esperanto si propone come una lingua seconda, che non pretende di sostituirsi alle lingue nazionali, ma le affianca e le protegge. Il primo punto della *Deklaracio pri la esenco de Esperantismo* dichiara:

> La Esperantismo estas penado disvastigi en la tuta mondo la uzadon de lingvo neŭtrale homa, kiu ne entrudante sin en la internan vivon de la popoloj kaj neniom celante elpuŝi la ekzistantajn lingvojn naciajn, donus al la homoj de malsamaj nacioj la eblon kompreniĝadi inter si […]
>
> L'Esperantismo è lo sforzo di diffondere in tutto il mondo l'uso della lingua neutralmente umana, che non interferendo con la vita interna dei popoli e non avendo di mira di estromettere le lingue nazionali esistenti, darebbe alle persone di nazioni diverse la pubblibilità (?) di intendersi tra di loro […] (Zamenhof 2005, p. 129).

La democraticità dell'esperanto, secondo i suoi sostenitori, consiste dunque nei seguenti aspetti: 1) è una lingua neutra, non espressione di un solo popolo, e meno che mai di un popolo più potente degli altri; 2) è una lingua che, non avendo alle spalle una potenza economico-militare,

non ha un atteggiamento aggressivo verso le lingue nazionali, ma intende proporsi come ponte tra di esse; 3) essendo di facile acquisizione, è accessibile a tutti, mentre l'inglese viene padroneggiato da coloro che possono permettersi corsi anche costosi, e ciò dà anche nel mondo del lavoro un vantaggio a chi proviene dalle classi più abbienti.
Al primo punto si può obiettare che l'esperanto non è del tutto neutro, perché il lessico è tratto dalle principali lingue europee, con pochi prestiti dalle lingue semitiche o orientali. È un dato di fatto innegabile, ma occorre anche considerare la struttura della lingua: l'esperanto è una lingua agglutinante, una caratteristica di poche lingue europee (il finlandese) che è propria invece di diverse lingue extraeuropee, dal turco al giapponese, dal coreano al telugu (parlato nell'India centro-meridionale).

HILELISMO

> Parlare la stessa lingua è una parentela e un'affinità: un uomo in compagnia di coloro con i quali non può dialogare, è simile a un prigioniero incatenato.
> Oh, molti Indiani e Turchi parlano la stessa lingua; e molte sono le genti Turche che non capiscono i linguaggi reciproci.
> Per questo in verità il linguaggio della reciproca comprensione è differente; essere uno col cuore è meglio che essere uno col linguaggio.

Sono versi del meraviglioso *Mathnawi* di Jalal alDin Rumi (Rumi 2016, vol. I, p. 160), uno dei capolavori religiosi dell'umanità, opera di un pensatore che come pochi riesce ad attingere una prospettiva universale, e che nei suoi momenti più alti, ed arditi, sembra mettere in discussione la stessa distinzione tra credenti e non credenti. C'è una affinità della lingua, che è importante, e senza la quale si è estranei l'uno all'altro, ma c'è una affinità più importante, che viene prima, e senza la quale la prima può essere insufficiente. Zamenhof deve aver riflettuto a lungo su questo problema. La sua impresa più importante e duratura è l'esperanto, che serve ad approntare uno strumento semplice per l'effettiva comprensione tra i popoli; ma basta questo? I conflitti tra i popoli non sono dovuti solo ad incomprensioni linguistiche, ma anche, anzi soprattutto, a differenti visioni del mondo, che il più delle volte sono legate alla religione. Come affrontare l'incomprensione e il conflitto tra religioni? La risposta

per Zamenhof va cercata applicando un procedimento non diverso da quello usato per la lingua. L'esperanto è una lingua neutra, semplice, di uso comune, che riprende diversi aspetti delle lingue esistenti, ma non pretende di sostituirsi ad esse. Occorrerà un equivalente sul piano religioso, una religione neutra che consenta la comunicazione e l'intesa tra le religioni esistenti, senza pretendere a sua volta di diventare una religione in competizione con altre. E' quello che Zamenhof cerca di fare con l'hilelismo, che diventerà poi homaranismo.

L'iniziatore dell'esperanto, che non ha risparmiato le sue energie intellettuali e fisiche per la diffusione della lingua internazionale, ha mostrato invece sempre un certo pudore rispetto al suo progetto etico-religioso, che chiamava *idea interna* (*interna ideo*), rifiutandosi di legare ad esso le sorti dell'esperanto, senza però rinunciare a sostenerne il valore e l'urgenza. Il nipote ricorda le sue parole: "Con un esperanto che dovesse servire esclusivamente a scopi commerciali e per utilità pratiche, non voglio avere niente in comune" (Dobrzynski 2009). E vien da pensare alla ostilità di Gramsci verso l'eperanto, considerata espressione di "una preoccupazione cosmopolitica, non internazionale, di borghesi che viaggiano per affari o per divertimento, di nomadi, più che di cittadini stabilmente produttivi" (Gramsci 1918). Una obiezione non particolarmente profonda, ma che coglie una involuzione possibile della lingua, se slegata dal complesso ideale che la sostiene nel suo iniziatore; un complesso ideale di origine etico-religiosa, influenzato dall'illuminismo ebraico ma anche dalla massoneria, che con ogni probabilità Gramsci avrebbe giudicato con non minore durezza.

OLTRE IL SIONISMO

Come abbiamo già avuto modo di vedere, la ricerca di una lingua universale è strettamente legata in Zamenhof alla questione ebraica, soprattutto all'inizio. Nel 1880 Zamenhof aveva scritto una grammatica dello yiddish, proponendo anche una riforma ortografica, al fine di dare dignità alla lingua più parlata dagli ebrei europei, e l'anno seguente aveva fondato a Varsavia il gruppo locale di Hovevei Zion. Presto, tuttavia, si affacciano dubbi sul progetto sionista, che riguardano l'identità stessa degli ebrei come popolo. Un popolo è tale in primo luogo perché parla

una sola lingua, sia pure con varianti dialettali. Non è questo il caso degli ebrei, che parlano molte lingue, e la cui lingua originaria, l'ebraico, è ormai morta. La storia in questo caso dimostrerà che Zamenhof aveva torto, perché il movimento sionista è riuscito a far rivivere l'ebraico e renderlo la lingua nazionale dello stato di Israele, ma le considerazioni di Zamenhof non erano meramente pratiche. Proponendo l'esperanto come soluzione al problema linguistico ebraico intendeva dare una identità agli ebrei che fosse al tempo stesso segno di apertura al mondo, poiché l'esperanto era ed è anche la lingua internazionale, neutra, la lingua-ponte. Nel suo superamento del sionismo c'è questa idea del popolo ebraico come popolo-ponte tra i popoli, un popolo che per la sua stessa storia di persecuzioni è chiamato a lavorare per la comprensione e la fratellanza tra i popoli. Questo progetto è evidente anche dalla riflessione sull'altro aspetto della identità ebraica, la religione. Più che lavorare per l'ortodossia religiosa, per Zamenhof occorre cercare nella tradizione religiosa ebraica ciò che vi è di più universale, e basare su questo elemento universale una nuova religione, in grado di dare al tempo stesso identità ed apertura agli ebrei. Ed è alla ricerca di questo elemento universale che Zamenhof incontra Hillel.

Nato nella grande comunità ebraica di Babilonia, Hillel giunse a Gerusalemme intorno al 60 avanti Cristo, per studiare la Torah con due grandi maestri farisei. Per la profonda conoscenza della Torah acquisita fu elevato al rango di *nāśī*, titolo che secondo lo storico Yitzak Buxbaum indica nel suo caso la leadership dei farisei e non, come si ritiene, che sia stato capo del Sinedrio (Buxbaum 1994, p. 48). Certo fu tra le figure religiose e politiche più autorevoli nella Gerusalemme del suo tempo, che è anche il tempo di Gesù Cristo. E con quello del Vangelo il suo messaggio ha punti di contatto significativi. Abbiamo già incontrato nell'epigrafe del libro di Pinkser uno dei suoi detti più noti, che si trova nei *Pirkei Avot* (*Capitoli dei Padri*, noti anche come *Etica dei Padri*), una compilazione di detti rabbinici riguardanti l'etica che fa parte della *Mishna*: "Se io non sono per me, chi è per me? E se io sono solo per me stesso, cosa sono? E se non ora, quando?" (Pirkei Avot, I.14). E' uno di quei detti che con poche parole riescono a stimolare una lunga riflessione su temi cruciali. In questo caso, la dialettica tra io e l'altro, che nelle relazioni quotidiane diventa spesso conflitto. Hillel parte riconoscendo

la legittimità della preoccupazione per sé stessi, ma subito la trascende, con quella domanda provocatoria riguardante l'essere solo per sé stessi: *cosa sono?* Anche più provocatoria è la domanda successiva: se non ora, quando? È una domanda che fa pensare alla riflessione del tempo nella migliore trattatistica morale greco-romana (si pensi alle *Lettere a Lucilio* di Seneca) ma anche all'insistenza sul presente del buddhismo, al quale rimanda anche l'invito ad entrare emotivamente in sintonia con gli altri, a "non essere allegri quando si è tra coloro che piangono e non piangere quando si è tra coloro che sono allagri" (ivi, p. 90). Un principio che il buddhismo esprime con *mudita* (con-gioire) e *karuna* (la com-passione), che fanno parte delle *dimore divine* (*brahmavihara*), i valori morali fondamentali del dharma del Buddha. Ma Hillel è noto soprattutto per la sua formulazione di quella che verrà poi chiamata *regola aurea*, che si trova nel *Talmud babilonese* (*Shabbat*, 31a):

> Un gentile un giorno andò da Hillel e gli disse: "Sono pronto a diventare un Ebreo, ma solo se tu puoi insegnarmi l'intera Torah mentre io sto qui su un piede solo". Hillel gli rispose: "Quello che è odioso per te, non farlo al tuo prossimo. Questa è tutta la Torah. Il resto è commento. Va' e impara".

Si tratta di un messaggio razionale, semplice, aperto, centrato sull'etica, sul riconoscimento della nostra natura relazionale, sull'importanza della ragione e della pace. È comprensibile che Zamenhof, alla ricerca di una religione-ponte, si sia ricordato di Hillel. Ben presto tuttavia si rende conto che il richiamo aperto alla tradizione di pensiero ebraica avrebbe rappresentato un ostacolo alla diffusione delle sue idee, e cambia il nome alla sua "idea interna": da hilelismo a *homaranismo*, dall'esperanto *homaro*, umano. Senza grande successo, tuttavia. Cercando una soluzione razionale al problema del conflitto e della incomprensione religiosa, Zamenhof sconcerta da un lato i laici (soprattutto il mondo esperantista francese, particolarmente influente), che considerano pericolosa per l'esperanto quella incursione nella religione, e dall'altro i religiosi (in particolare i cattolici), che non si ritrovano in quella religione etica dal sapore non troppo vagamente massonico.

PRINCIPI DELL'HOMARANISMO

In un testo intitolato non troppo felicemente *Dogmoj de Hilelismo*, apparso nel 1906 nella *Ruslanda Esperantisto*, Zamenhof presenta come segue l'"idea interna" dell'esperanto:

> L'hilelismo è un insegnamento (*instruo*) che, senza strappare l'uomo alla sua patria naturale, né alla sua lingua, né alla sua religione, gli dà la possibilità di evitare qualsiasi falsità (*malvereco*) e contraddizione nei suoi principi religioso-nazionali e di comunicare con gli uomini di qualsiasi lingua e religione su un fondamento di neutrale umanità (*sur fundamento neŭtrale-homa*), su principi di reciproca fratellanza, uguaglianza e giustizia. (Zamenhof 1929, p. 316)

Nello stesso anno riprende parola per parola questa definizione in una brochure apparsa anonima a San Pietroburgo, nella quale però l'hilelismo è già diventato homaranismo; e nella quale si legge, in nota, che esperanto e homaranismo sono idee "collegate tra di loro, ma non identiche. Si può essere buoni esperantisti e tuttavia contrari all'homaranismo" (ivi, p. 325, nota). È evidente il timore che le perplessità riguardo all'homaranismo finissero per travolgere anche l'esperanto. Un timore che tuttavia finirà per essere fatale per l'homaranismo, che diventerà l'idea rimossa, più che interna, del movimento esperantista.
La formulazione più completa dei suoi principi si trova nella *Declaracio pri Homaranismo* del 1913 (Zamenhof 1929, pp. 338 segg.). La parte più importante è l'articolo 10, che è bene riportare per intero:

> Cosciente che la religione dev'essere questione solo di credo sincero, ma non giocare il ruolo di divisione ereditato tra le genti, io chiamo mia religione solo quella religione o sistema sostitutivo della religione in cui effettivamente credo. Ma qualunque sia la mia religione, la professo secondo i principi neutrali-umani "homarani", che consistono in quanto segue;
>
> a) La più alta Forza per me incomprensibile, che è la causa delle cause nel mondo materiale e morale, posso chiamarla con il nome "Dio" o con altro nome, ma sono consapevole che ciascuno ha il diritto di presentarla a sé stesso come gli detta la prudenza o il cuore o gli insegnamenti della sua chiesa. Non devo odiare o perseguitare qualcuno perché il suo credo riguardo a Dio è diverso dal mio.

> b) Sono consapevole che l'essenza dei veri ordini religiosi si trova nel cuore sotto forma di coscienza, che il principio più importante di tutti questi ordini obbligatorio per tutti gli uomini è: fai agli altri quello che vorresti che gli altri facessero a te; considero tutto il resto nella religione come aggiunte che ogni uomo, conformemente al suo credo, ha il diritto di considerare o come parole di Dio per lui obbligatorie o come commenti che, misti con leggende, ci sono stati dati dai grandi maestri dell'umanità appartenenti a diversi popoli, o come costumi che sono stati stabiliti dagli uomini e la cui realizzazione o meno dipende dalla nostra volontà.
>
> c) Se non credo in nessuna delle religioni rivelate esistenti, non devo restare in una di esse solo per motivi etnici e con il mio restare ingannare gli uomini riguardo alle mie convinzioni e nutrire ereditariamente per infinite generazioni la separazione tra i popoli ma, se le leggi del mio paese lo permettono, dichiararmi apertamente e ufficialmente "libero credente" (*liberkreda*), senza identificare il libero credere specialmente con l'ateismo, ma riservando al mio credere la piena libertà. Quando nel luogo in cui vivo esisterà una comunità di liberi credenti pienamente organizzata oltre le nazionalità e le dottrina, al quale poter aderire con piena soddisfazione della mia coscienza e per i bisogni del mio cuore, allora per fissare saldamente e con precisione la mia neutralità religiosa e salvare i miei posteri dalla mancanza di programma e conseguentemente dal ricadere nello sciovinismo religioso-nazionale, devo aderire a tale comunità di liberi credenti in modo del tutto ufficiale e possibilmente ereditario e accettare per me il suo nome neutrale, la sua struttura comunitaria, le sue feste e i suoi costumi facoltativi, il suo calendario neutrale-umano ecc.; fino ad allora posso restare ufficialmente aderente alla religione in cui sono nato, ma devo sempre aggiungere al nome la parola "libero credente" per mostrare che mi annovero in essa solo provvisoriamente, secondo il costume e amministrativamente. (Zamenhof 1929, pp. 342-343)

Analizziamo questi punti. Appare singolare il riferimento ad un *sistema sostitutivo* della religione. Zamenhof evidentemente si riferisce a concezioni filosofiche o scientifiche, nella misura in cui esse rispondono alle domande fondamentali della vita. I sostenitori di queste visioni del mondo in molti casi troveranno inaccettabile l'equiparazione di esse alle religioni, ma è apprezzabile lo sforzo di Zamenhof di abbracciare anche visioni del mondo laiche. Il Dio di cui parla può ben essere il *Deus sive Natura* spinoziano, o nulla di diverso dall'Universo, così come lo investiga la scienza, una realtà trascendente che solo parzialmente riusciamo a comprendere con i nostri sforzi. Il primo punto stabilisce

che la rappresentazione di Dio, o comunque lo si chiami, non può e non deve essere motivo di conflitto o di persecuzione. La parola *diritto* (*rajto* nel testo esperanto) è qui fondamentale. Il seguace di una religione può essere infastidito, sconcertato, perfino indignato dal modo in cui gli appartenenti ad un'altra religione si rappresentano Dio – si pensi all'atteggiamento dei monoteisti, sicuri della superiorità della loro visione, verso le religioni politeistiche – ma senza troppo sforzo intellettuale potrà comprendere che essi hanno il diritto di seguire la loro religione e la concezione di Dio che appartiene alla loro cultura. Diverso è il caso dell'ateismo, che si presenta non solo come una visione diversa, ma come una aperta contestazione della propria visione religiosa. In questo caso più che di un diritto di rappresentarsi il Divino come si preferisce, bisognerebbe parlare di un più ampio e generale diritto di pensare liberamente. In ogni caso il riconoscimento di questo diritto rimanda al punto seguente: la regola aurea. La quale per Zamenhof è non solo presente in tutte le culture e tradizioni religiose, tanto da costituire una sorta di filo rosso che le unisce e consente il dialogo e l'intesa tra di esse, ma è anche, kantianamente, una legge presente nella coscienza di ognuno; se ne può dedurre che è qualcosa che in fondo precede le stesse religioni, una verità etica che appartiene all'essere umano in sé, e che le diverse religioni esprimono proprio come esprimono altri aspetti universali dell'umano. Degno di nota è anche il fatto cha Zamenhof presenta qui la regola aurea non nella sua forma negativa, ma in quella positiva che si trova nel Vangelo di Matteo.

L'articolo distingue due figure: il credente in una delle religioni tradizionali, che è chiamato, nei rapporti con i credenti di altre religioni, a professare anche l'homaranismo, ed il *libero credente* che non appartiene a nessuna religione particolare e segue i principi dell'homaranismo come credo principale. E' comprensibile il fastidio suscitato da queste idee in particolare nei cattolici: Zamenhof tenta di gettare un ponte tra religioni, operazione che di per sé comporta il ridimensionamento di ogni esclusivismo, anticipando un passo che la Chiesa cattolica compirà solo dopo il Concilio Vaticano II, ma al tempo stesso tratteggia la figura seducente del libero credente, che si è affrancato dai credi tradizionali e si dedica alla libera ricerca religiosa, o etico-religiosa, o spirituale in senso lato (dalle parole di Zamenhof è evidente che libero credente può

essere anche un ateo). La crisi delle religioni tradizionali è oggi un dato sociologico, come lo è la diffusione di una religiosità *patchwork*, fatta di elementi eterogenei, presi con la massima libertà dalle diverse tradizioni religiose e messe spesso al servizio di una ideologia del benessere di stampo capitalistico. Appaiono quasi profetiche le parole di Zamenhof a proposito della necessità di dare struttura a questo libero credere, con un paradosso apparente che serve ad evitare una deriva identitaria (lo "sciovinismo religioso-nazionale") quale reazione allo sfaldamento delle religioni tradizionali. Torneremo su questo punto in conclusione; vediamo ora gli altri punti della *Deklaracio*.

UNA IDENTITÀ PLURALE

Tutti i principi (in qualche formulazione chiamati infelicemente *dogmi*) dell'homaranismo convergono nel progetto di superare i nazionalismi e le identità particolari e contrapposte giungendo alla visione di una sola umanità. Il primo articolo sembra richiamare Terenzio: "Mi estas homo, kaj la tutan homaron mi rigardas kiel unu familioin" (sono un uomo e considero l'intera umanità come una famiglia); la divisione dell'umanità in gruppi nazionali e religiosi contrapposti è "una delle più grandi infelicità" per la cui scomparsa occorre lavorare. "Mi vedas en ĉiu homo nur homon" (vedo in ogni uomo solo un uomo) – continua all'articolo 2 – e lo considero per quello che è, ritenendo un atto di barbarie ogni offesa fatta a qualcuno per via della sua appartenenza a un gruppo nazionale o religioso. Per segnare il primato dell'umanità su popoli ed etnie, mi chiamerò "homarano", specificando solo in seguito, se richiesta, l'appartenenza nazionale o etnica (art. 6). Gli articoli 3 e 4 hanno un carattere giuridico ancora di grande attualità. Se ogni uomo è solo un uomo, allora ogni territorio appartiene non a una popolazione, "sed piene egalrajte al ĉiuj siaj logantoj", a pieno diritto a tutti coloro che vi abitano, indipendentemente dall'etnia (art. 3); per questa stessa ragione è opportuno che ogni regno o stato abbia un nome neutrale, non un nome che richiami una etnia o una religione. Bisognerà chiamare *patrolando* la terra in cui si è nati e *heimolando* la terra in cui si risiede stabilmente (art. 7) e considerare patriottismo come "il servizio per il bene di tutti coloro con cui vivo, quali che siano la loro provenienza, la lingua, la

religione o il ruolo sociale (art. 8). Gli articoli 5 e 9 riguardano la lingua. Nel privato ognuno ha il diritto di usare la sua lingua o dialetto, ma nel rapporto con persone che parlano altre lingue deve sforzarsi di usare una lingua universale neutra (art. 5). È errato considerare la propria lingua o dialetto "come una mia cosa sacra (kiel mian sanktajon), come qualcosa da amare, né fare di essa il mio stendardo di battaglia" (art.9) (Zamenhof 1929, pp. 339-342). Quest'ultimo articolo, che intende contrastare quello sciovinismo linguistico "che è una delle cause principali di odio tra gli uomini" (ivi, p. 342), può essere frainteso. Zamenhof non intende dire che le lingue e i dialetti particolari non sono importanti e non vanno difesi (nell'articolo 5 scrive ancora che nei paesi in cui c'è una lingua maggiormente diffusa, essa può essere usata come lingua neutra, ma "come concessione opportunistica della minoranza verso la maggioranza, non come un tributo umiliante delle popolazioni dominate alle popolazioni dominanti": ivi, p. 340), ma che bisogna evitare ogni attaccamento fanatico alla propria lingua, rivendicata in contrapposizione alle altre. Di fatto, il movimento esperantista ha oggi tra i suoi obiettivi principali la difesa delle lingue nazionali e perfino dei dialetti, minacciati dalla omologazione linguistica dovuta alla diffusione su scala mondiale dell'inglese. Un principio che è stato ribadito con forza nel *Manifesto di Praga*, presentato al Congresso universale del 1966, nel quale si legge:

> Noi affermiamo che le grandi differenze di potere tra le lingue minano le garanzie, espresse in tanti documenti internazionali, di parità di trattamento senza discriminazioni su base linguistica. Noi siamo un movimento per i diritti linguistici. […] I governi nazionali tendono a considerare la grande diversità delle lingue nel mondo come un ostacolo alla comunicazione e al progresso. Nella comunità esperantista, invece, tale diversità linguistica è vissuta come una fonte costante e irrinunciabile di ricchezza. Di conseguenza ogni lingua, così come ogni specie vivente, costituisce un valore in sé e pertanto è degna di protezione e sostegno. Noi affermiamo che le politiche di comunicazione e di sviluppo, se non sono basate sul rispetto e sul sostegno di tutte le lingue, condannano all'estinzione la maggior parte delle lingue del mondo. Noi siamo un movimento per la diversità linguistica." (Riportato in Astori 2008; trad. di Umberto Broccatelli)

Tutti gli articoli dell'homaranismo riposano su due valori: unità ed

uguaglianza. Unità della famiglia umana, da affermare oltre le differenze, oltre le identità circoscritte, oltre le nazionalità, ed uguaglianza di tutti in quanto appartenenti alla specie umana. Una uguaglianza che è anche pari dignità di tutte le culture, un principio che fa sì che la globalizzazione umanistica proposta da Zamenhof sia una alternativa etica alla globalizzazione capitalistica, che non unisce le differenze in un ideale superiore e comune a tutti, ma le annulla omologando e livellando la diversità del più debole.

CONCLUSIONI

Lejzer Zamenhof è scomparso nella primavera del 1917, nel mezzo di quella Grande Guerra che ha spazzato dal volto dell'Europa l'ottimismo di fine Ottocento, aprendo la difficile stagione spirituale nella quale ancora ci troviamo. Di lì a qualche anno si sarebbero affacciati alla storia i fascismi e quei nazionalismi contrapposti, quelle fanatiche affermazioni identitarie che il fondatore dell'esperanto ha combattuto per tutta la vita. Alla fine dell'orgia di sangue della Seconda Guerra Mondiale, l'umanità ha cercato di ritessere pazientemente la tela della ragione, costantemente minacciata dal ritorno dell'orrore, sotto forma ora di guerra atomica, ora di guerra per la democrazia, ora di scontro di civiltà. Benché come pensatore Zamenhof sia quasi del tutto dimenticato, perfino nello stesso mondo esperantista, si può vedere nel suo homaranismo un tentativo generoso, tutt'altro che ingenuo (nonostante la mancanza di una approfondita cultura filosofica e religiosa) e fortemente precorritore della ricerca degli ultimi decenni di una intesa etica, religiosa e giuridica tra i popoli.

Nel 1893 si tenne a Chicago il primo Parlamento delle religioni, un evento che non è esagerato definire epocale, che fece conoscere al mondo occidentale figure come Swami Vivekananda e contribuì non poco alla migliore conoscenza del pensiero religioso e filosofico orientale. Vivekananda apriva il suo intervento, applauditissimo, affermando: "I am proud to belong to a religion which has taught the world both tolerance and universal acceptance" (Vivekananda 1893). Non era una esagerazione: l'hinduismo consente di accettare figure di altre religioni come manifestazioni del divino, che può esprimersi in forme molteplici; Ra-

makrishna, maestro di Vivekakanda, poteva sperimentare senza esserne turbato visioni di Gesù Cristo. Ma Ramakrishna era un mistico, e l'accordo dei mistici delle grandi religioni è un fatto noto. È possibile leggere in parallelo gli scritti di Meister Eckhart e Margherita Porete, Jalal alDin Rumi e Farid al-Dīn ʿAttar, Śankara e Dogen trovando profonde affinità, in qualche caso anche terminologiche; al di là delle differenze di credo, che possono essere abissali (si pensi alla differenza tra il cristianesimo e l'islam ed una visione ateistica come quella del buddhismo), c'è una convergenza sul tema del distacco e del trascendimento dell'io. Ma se Ramakrishna è il mistico che vive in solitudine, che vive separato dal mondo nel tempio della dea Kali, il suo discepolo si pone il problema del rapporto tra mistica ed azione. "Parlate di riforme sociali? Bene, potete farle *dopo* aver realizzato Dio", afferma il maestro (Mahasaya 1993, p. 69). Ma per il discepolo, come per altri versi per Gandhi, quelle due cose – Dio e la realizzazione spirituale e l'impegno e la riforma sociale e politica – vanno cercate insieme.

L'intesa tra le religioni può essere perseguita a due livelli: la mistica o la prassi. La prima via è difficile, elitaria, e sempre più improbabile nel mondo occidentale, nonostante figure potenti, come quella di Panikkar, abbiano mostrato la possibilità attuale di una mistica trans-religiosa. La via tentata da Zamenhof è quella della prassi, di una intesa tra religioni basata sull'etica. È la direzione presa dallo stesso Parlamento delle religioni, che nella sua edizione del 1993 è giunto a formulare una *Dichiarazione per un'etica mondiale,* con il contributo decisivo del teologo Hans Küng, creatore della fondazione Weltethos. Ad ottant'anni dalla *Declaracio pri Homaranismo* di Zamenhof si presenta un tema nuovo, diventato urgente solo da qualche decennio: quello della crisi ecologica. Cercare un ethos mondiale oggi significa cercare la via d'uscita da guerre, ostilità e ingiustizie, ma anche da uno sfruttamento indiscriminato del pianeta che minaccia la possibilità stessa della vita umana. Il Parlamento delle religioni non cerca una religione-ponte, ma non diversamente da Zamenhof individua i punti etici di contatto tra le diverse religioni, che presenta in quattro "norme immutabili": il rispetto per la vita, principalmente umana, ma anche degli animali e delle piante (legato al principio/comandamento di non uccidere); il dovere della solidarietà e della creazione di un ordine sociale giusto (legato al principio/comandamento di

non rubare); la sincerità e la tolleranza, che vale per i singoli, ma anche e soprattutto per mass-media, politici e chiese (legate al principio/comandamento di non mentire); pari diritti e solidarietà tra uomo e donna (legato al principio/comandamento di non commettere atti impuri) (Parlamento delle religioni 1993). È una dichiarazione che politicamente si spinge oltre quella di Zamenhof. Il fondatore dell'esperanto era preoccupato soprattutto dal conflitto religioso e culturale, in un'epoca nella erano ben visibili i segni dolorosi di quella persecuzione antiebraica che sarebbe sfociata nell'Olocausto. Oltre la regola aurea, c'è un aspetto etico significativo di molte religioni, che Zamenhof trascura e che risulta invece valorizzato dal lavoro di Hans Küng: l'opzione etica per l'ultimo. Da un lato la religione porta ad affermare la pari dignità di tutti gli esseri umani (perché tutti figli di Dio, o tutti ugualmente sofferenti in un'ottica buddhista, e così via) – un principio che non ha impedito alle religioni di sostenere le peggiori forme di schiavitù e sfruttamento dell'uomo sull'uomo – dall'altro considera con attenzione particolare chi, per la sua condizione di povertà, o per altre mancanze, rischia di restare fuori dalla comune umanità. Questa opzione per l'ultimo richiede un'etica mondiale della giustizia, che si traduce nell'obbligo morale di considerare gli interessi anche degli appartenenti ai paesi più poveri. E' in questo modo che diverse personalità religiose contemporanee – si pensi al monaco zen Thich Nhat Hanh – rileggono il comandamento o precetto di non rubare.

Al di là di queste differenze, dovute alla diversa epoca in cui sono state formulate, è evidente l'affinità tra le due Dichiarazioni. Diverso però è l'approccio. La Dichiarazione del 1993 cerca una convergenza etica tra le diverse religioni, mentre Zamenhof pensa a un secondo livello, per così dire, della vita religiosa. Un tentativo che fa pensare a quella *religio duplex* di cui Jan Assman ha tratteggiato la storia a partire dall'antico Egitto. L'espressione *religio duplex* è ripresa dal filosofo del Settecento Theodor Ludwig Lau, che la adopera per indicare i due piani della religione razionale, in quanto tale originaria, e delle singole diverse religioni storiche e rivelate. E' durante l'Illuminismo massonico che si consolida questa concezione dei due piani della religione, anche se con uno sguardo alle antichità egizie, considerate fonte di questa nascosta sapienza originaria. Degno di nota è il fatto che tra gli autori più importanti di

questo modo di concepire la religione Assmann annoveri Moses Mendelssohn, tra gli autori fondamentali di quell'Illuminismo ebraico che come abbiamo visto ha influenzato Lejzer Zamenhof attraverso il padre. In particolare, Mendelssohn è colui che con maggiore chiarezza ha pensato la *religio duplex* come opposizione tra una religione popolare ed una "religione universale, ossia naturale" (Assmann 2017, p.180), relativizzando lo stesso giudaismo, che non possiede alcuna rivelazione esclusiva. La Bibbia contiene una legislazione, che è rivolta agli ebrei, e dunque non universale, ma nemmeno indispensabile per la salvezza e la felicità dell'umanità, proprio perché storicamente circoscritta, ed una verità più generale, universale, che in quanto tale non va creduta con la fede, ma scoperta con la ragione (ivi, pp.185-187). Per Assmann non si tratta soltanto di fare la storia di un atteggiamento verso la religione che ha caratterizzato nei secoli l'Occidente, una affascinante alternativa al fanatismo ed all'esclusivismo che hanno condotto alle guerre di religione ed all'Inquisizione. L'egittologo trova in esso anche una risposta valida alle sfide della globalizzazione ed una alternativa alla chiusura identitaria ed all'utilizzazione politica delle religioni. Scrive Assmann:

> […] l'epoca attuale della globalizzazione richiede un pensiero che si ponga su due piani. Non si tratta di tolleranza, di "sopportazione" dell'altro, ma piuttosto di riconoscimento della differenza. […] L'universalismo, così come lo intendo io, non è l'opposto, ma piuttosto la condizione di possibilità del "cosmopolitismo". Il livellamento delle differenze religiose, d'altro canto, dovrebbe essere interpretato come un effetto della globalizzazione. (ivi, pp. 209-210).

Assman non sembra conoscere Zamenhof, ma come si vede siamo nel pieno dell'homaranismo. Ed anche delle sue contraddizioni, o meglio oscillazioni. Perché questo secondo livello della religione può essere inteso in due modi: o come il risultato (per così dire a posteriori) della ricerca dei punti di contatto e degli elementi universali delle diverse religioni, oppure come la scoperta di una religione universale, originaria, autentica. In questo secondo caso, una religione-ponte finisce per essere una religione vera e propria. E' quello che è accaduto al Bahaismo, la religione nata nell'Ottocento in Iran dall'insegnamento di Bahá'u'lláh, che considera le diverse religioni storiche come diverse vie e forme di mani-

festazioni del Divino, e che si propone come fine la comprensione tra i popoli e l'unità del genere umano; a questo scopo, si impegna anche, significativamente, per la diffusione dell'esperanto come lingua dell'umanità (attraverso la Baha'i Esperanto League). Ma può anche accadere che una religione-ponte, intesa come religione in senso stretto (con libri sacri, profeti e strutture di culto) finisca per travolgere le religioni storiche, o porsi non come secondo livello, ma come alternativa ad esse.

Questo pericolo è presente anche nell'homaranismo, e rappresenta il limite principale di una proposta che per il resto, come spero di aver mostrato, è ancor oggi di grande interesse. Come praticare concretamente l'homaranismo? Cosa fa un homarano?

In una prima formulazione dei principi dell'homaranismo (chiamato ancora hilelismo) del 1906, Zamenhof aggiungeva agli articoli che abbiamo conosciuto un undicesimo, che riguardava la pratica dell'hilelismo: l'iniziatore dell'esperanto parla di un *templo hilelista*, che bisognerà frequentare quando sarà fondato in ogni città, e nel quale incontrare altri hilelisti di altre religioni, partecipare a feste religiose, ascoltare la lettura delle opere dei grandi maestri dell'umanità e tenere discussioni etiche e filosofiche, contribuendo alla creazione di una religione comune dell'umanità filosoficamente pura, "sed samtempe bela, poezia kaj varma vivo-reguliga" (al tempo stesso bella, poetica, calda e regolatrice della vita) (Zamenhof 1929, p. 320). Qui, è evidente, Zamenhof pensa ad una religione filosofica che finisce per sostituirsi, gradualmente, alle religioni storiche; una religione che i genitori potranno trasmettere ai figli. Un modo di pensare che supera il parallelo con la lingua neutra, perché l'esperanto non è mai proposto come la lingua che i genitori insegneranno ai figli, bensì come lingua seconda in aggiunta alla lingua madre. L'hilelismo-homaranismo, così strutturato, finirebbe per essere una replica inutile della massoneria. In un articolo pubblicato sul numero successivo della *Ruslanda Esperantisto* Zamenhof aggiunge alcune postille. Riguardo all'undicesimo *dogma*, precisa che i templi vanno distinti dai circoli privati (*privataj rondetoj*) degli hilelisti, che hanno un carattere non religioso, ma sociale, e servono per tenere "liberai amikaj interparoladoj", libere conversazioni amichevoli sui temi più diversi, nello spirito esperantista (ivi, p. 321).

Questi liberi incontri, senza la pesantezza di una struttura quasi sacra-

mentale, sembrano più adatti allo scopo di praticare una religione-ponte che non voglia sostituirsi alle religioni storiche. Fa pensare a due esperienze italiane, quella di Aldo Capitini e quella, più recente, di Pier Cesare Bori.

Negli anni Cinquanta Capitini fonda a Perugia insieme alla quacchera Emma Thomas il Centro di Orientamento Religioso (COR), allo scopo di favorire l'incontro, il dialogo e la libera esperienza religiosa di persone provenienti da diverse fedi, senza escludere gli atei. Critico del cattolicesimo (ai cattolici sarà vietata dalla chiesa locale la frequentazione del COR), Capitini credeva nella necessità di una riforma religiosa quale risposta alla crisi spirituale del cattolicesimo, e intanto si definiva *libero religioso*, con una definizione che rimanda al libero credere di Zamenhof, che con ogni probabilità Capitini ignorava.

Pier Cesare Bori, che ha messo la sua straordinaria cultura e la sua grande passione intellettuale ed etico-religiosa al servizio della ricerca di un consenso etico-religioso tra culture, partendo come Zamenhof dalla regola aurea (cfr. Bori, Marchignoli 2003), negli ultimi anni della sua vita ha tenuto a Bologna incontri centrati sul silenzio e la lettura e meditazione attenta dei testi delle grandi tradizioni religiose e filosofiche; incontri che ha portato anche nel carcere della stessa città, accompagnato da un gruppo di studenti. Spazi di intensa spiritualità ispirati alla fede quacchera che si potrebbero ben definire, con le parole di Zamenhof, "libere conversazioni amichevoli" (ricordando anche che i quaccheri si definiscono Società degli Amici); una traccia minima, un sentiero appena tracciato ma che mostra quello che può essere oggi l'homaramismo (o comunque si preferisca chiamarlo): ciò che unisce gli esseri umani in uno spazio di riflessione, di ascolto, di cura, al di là delle differenze di credo, etniche e linguistiche.

Etica e religione, etica e spiritualità sono strettamente legati in questi incontri. Più che elaborare nuove teorie morali, si tratta di ascoltare il messaggio dei grandi, dalla più remota antichità fino ad autori moderni e contemporanei come Tolstoj o Simone Weil, passando dall'unica Parola di Dio alla molteplicità delle parole degli uomini e delle donne alla ricerca di Dio, o solo del bene e del vero. Questo spazio di ascolto e di incontro è quello che può essere oggi una religione semplicemente umana, e lo spazio in cui può nascere una nuova consapevolezza etica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Assmann A. (2017), *Religio duplex. Misteri egizi e Illuminismo europeo*, Morcelliana, Brescia.
Astori D. (2007), *I dogmi dell'Homaranismo. Le radici filosofiche dell'Esperanto*, Yema Editrice, Modena (edizione digitale on line: http://www.logospoetry.org)
Astori D. (2008), *Pianificazione linguistica e identità: il caso emblematico dell'Esperanto*, in "Metàbasis. Rivista internazionale di filosofia online", maggio, anno II, n.5.
Bialik C. N. (1992), *Nella città del massacro*, il melangolo, Genova.
Bori P.C., Marchignoli S. (2003), *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, Carocci, Roma.
Buxbaum Y. (1994), *The life and teachings of Hillel*, Rowman & Lettlefield, Lanham.
Dobrzynski R. (2009), *Via Zamenhof. Creatore dell'esperanto. Conversazione con Louis Christophe Zalenski-Zamenhof*, Giuntina, Firenze.
Eco U. (1993), *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, Roma-Bari.
Eisenstadt S. N. (1993), *Civiltà ebraica. L'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma.
Forster P. G. (1982), *The Esperanto movement*, Mouton, The Hague-Paris-New York.
Garvía R. (2015), *Esperanto and its rivals. The struggle for an international language*, University of Pennsylvania Press, Philadephia.
Gobbo F. (1998), *Il dilemma dell'esperanto. Tra vocazione ausiliaria e naturalizzazione*, tesi di Laurea in Scienze della Comunicazione, Università di Torino.
Gobbo F. (2005), *La filosofia morale di Ludwik Lejzer Zamenhof per il nuovo millennio*, in "Erewhon", primavera, url: http://erewhon.ticonuno.it/arch/arcfram.htm
Gramsci A. (1918), *La lingua unica e l'esperanto*, in "Il Grido del Popolo", 16 febbraio.
Lamberti V. (1991), *Una voce per il mondo. Lejzer Zamenhof il creatore dell'Esperanto*, Mursia, Milano.

Lins U. (2016), *Dangerous Language. Esperanto under Hitler and Stalin*, Palgrave Macmillan, London.
Mahasaya (1993), *Il Vangelo di Sri Ramakrishna*, Edizioni Vidyananda, Assisi.
Ofrent A. (2009), *In the land of invented languages. Esperanto rock stars, klingon poets, loglan lovers, and the mad dreamers who tried to build a perfect language*, Spiegel & Grau, New York.
Parlamento delle religioni mondiali (1993), *Dichiarazione per un'etica mondiale*, url: http://www.weltethos.org
Pinsker L. (1950), *Autoémancipation*, Edition Angel, Tunis.
Pinto V. (2017), *Un ebreo nuovo. Alle origini del sionismo (1991-1920)*, Free Ebrei, Torino.
Poljakov L. (1990), *Storia dell'antisemitismo*, vol 5, La Nuova Italia, Firenze.
Privat E. (2001), *Vivo de Zamenhof,* Inko, s.l.
Rumi (2016), *Mathnawi*, edizione italiana a cura di Gabriele Mandel Khan, Bompiano, Milano.
Vivekananda (1893), *Speech at World Parliament of Religion*, *Chicago*, url: https://www.ramakrishna.org
Zamenhof L.L. (1929), *Originala Verkaro*, a cura di J. Dietterle. Ferdinand Hirt & Sohn, Lepzig.
Zamenhof L.L. (2005), *Fundamento de Esperanto*, Flandra Esperanto-Ligo, Antverpeno (Anversa).