

I MARXISTI E LA QUESTIONE EBRAICA



**100 anni di dibattito teorico
e azione politica (1843 - 1943)**



In copertina:

Vladimir Medem, dirigente del Bund e teorico dell'autonomia nazional culturale

NB La presente ricerca si basa in gran parte sul testo di Enzo Traverso *Les marxistes e la question juive*, pubblicato in Francia nel 1996. Laddove non indicato diversamente, per le fonti delle citazioni si rimanda al testo di Traverso.

indice

INTRODUZIONE.....	pag. 2
<i>Europa occidentale: il paradigma dell'assimilazione / Europa orientale: la questione ebraica diventa questione nazionale / Antisemitismo e barbarie imperialista: la Shoah</i>	
CAP. 1 – MARX ED ENGELS.....	pag. 6
<i>Interpretazioni storiografiche di Marx / Sulla questione ebraica: l'ebreo come Geldmensch / Engels: gli ebrei come "popolo senza storia" / L'ultimo Engels: la condanna dell'antisemitismo</i>	
CAP. 2 – I MARXISTI TEDESCHI E AUSTRIACI (1880 – 1920).....	pag. 11
<i>L'atteggiamento verso l'antisemitismo / L'atteggiamento verso il sionismo / Il paradigma dell'assimilazione: Bauer / Il paradigma dell'assimilazione: Kautsky</i>	
CAP. 3 – YIDDISHKEIT VERSUS SIONISMO: IL BUND.....	pag. 24
<i>Marxismo e populismo in Russia / Il movimento operaio ebraico e la nascita del Bund / L'autonomia nazionale culturale: Vladimir Medem / Il sionismo socialista, "peggior nemico del proletariato ebraico organizzato"</i>	
CAP. 4 - I MARXISTI RUSSI E POLACCHI.	pag. 30
<i>Martov / Lenin / Stalin / Trockij / Rosa Luxemburg</i>	
CAP. 5 – LA QUESTIONE EBRAICA NELLA RIVOLUZIONE RUSSA (1917 – 1939)....	pag. 38
<i>Le due rivoluzioni e la guerra civile / La creazione del Commissariato ebraico e delle Evsetktsiia / La fine del Bund in Russia / Anni '20: "yiddishizzazione" dall'alto / Anni '30: nazionalismo grande-russo e "stato ebraico" in Siberia</i>	
CAP. 6 – GRAMSCI E LA QUESTIONE EBRAICA.....	pag. 42
CAP. 7 – IL MATERIALISMO MESSIANICO DI WALTER BENJAMIN...pag.	44
<i>Cultura tedesca e ebraismo / Marxismo, critica del progresso, messianismo / Ai margini</i>	
CAP. 8 – DA WEIMAR A AUSCHWITZ: I MARXISTI E L'ANTISEMITISMO NAZISTA.....	pag. 48
<i>L'affermazione dell'antisemitismo nazista: fattori oggettivi e soggettivi / Il KPD dalla linea Schlageter al fronte popolare / Altri contributi di analisi / L'ultimo Trockij / Abraham Leon sull'antisemitismo nazista / Il Bund combatte l'antisemitismo polacco</i>	
CAP. 9 – ABRAHAM LEON: IL POPOLO CLASSE E LA SOLUZIONE DELLA QUESTIONE EBRAICA.....	pag.57
<i>La teoria del popolo classe / Integrazioni alla teoria del popolo classe / La critica di Leon al sionismo / La soluzione della questione ebraica</i>	
testi citati.....	pag. 62

INTRODUZIONE

Due opere, scritte a un secolo l'una dall'altra, si possono considerare prologo e conclusione di un dibattito marxista sulla questione ebraica: *Sulla questione ebraica* (*Zur Judenfrage*, 1843), del giovane Marx (non ancora marxista), e *La concezione materialistica della questione ebraica* (*La Conception materialiste de la question juive*), di Abraham Leon, scritta durante la Seconda guerra mondiale e pubblicata nel 1946. Questo dibattito ebbe luogo essenzialmente in Europa centrale e orientale e conobbe il proprio periodo "classico" tra la fine del XIX secolo e la Rivoluzione russa del 1917. Una tale delimitazione cronologica e geografica non è casuale, ma corrisponde a una fase precisa della storia del marxismo e della storia ebraica.

Sul piano geografico è in Europa, e in particolare in Europa centrale e orientale, che verso la fine del XIX secolo si concentrava la grande maggioranza della popolazione ebraica mondiale; è là che presero forma un proletariato e un movimento operaio ebraico; è là, all'incrocio tra tradizione e modernità, feudalesimo e capitalismo, antisemitismo ed emancipazione, che si precisarono i tratti di una nuova questione ebraica, fondata sulla dialettica nazionalità – assimilazione. E' soprattutto nei paesi dell'Europa centrale e nell'Impero russo che i marxisti affrontarono il problema ebraico e si posero alcune domande fondamentali: quali erano le radici storiche della questione ebraica? Gli ebrei erano una nazione o una casta? La storia riservava loro un avvenire in quanto ebrei o li conduceva all'assimilazione? Qual'era la natura dell'antisemitismo? Né in Europa occidentale (in Francia, in Inghilterra o in Italia) né negli Stati Uniti (dove peraltro si ebbe un socialismo ebraico di una certa importanza) si sviluppò un dibattito marxista su questi problemi.

Sul piano cronologico, la delimitazione è tracciata dalla Shoah. Durante la Seconda guerra mondiale, il nazismo cancellò completamente la *Yiddishland* e i socialisti ebrei dalla carta dell'Europa (la loro ultima eroica manifestazione può essere considerata l'insurrezione del ghetto di Varsavia nel 1943), e da allora in avanti il centro di gravità del problema ebraico si spostò in Palestina, con l'affermazione del sionismo. Si tratta dunque di riportare all'attenzione un prezioso patrimonio teorico e pratico che è passato in secondo piano a causa dell'egemonia assunta sul mondo ebraico, a partire dalla seconda metà del Novecento, dal nazionalismo israeliano.

Europa occidentale e centrale: il paradigma dell'assimilazione

Fino al 1880 circa, tutto il dibattito marxista ruotò intorno a un unico problema: l'assimilazione. La cultura marxista rimase prigioniera di un'interpretazione della storia ebraica ereditata in larga misura dall'Illuminismo, che identificava l'emancipazione con l'assimilazione, che non arrivava a concepire la fine dell'oppressione ebraica se non in termini di superamento della alterità dell'ebreo. Questa interpretazione vide la luce verso la fine del XVIII secolo e sembrò consolidarsi nel periodo successivo. Nel 1791 la Rivoluzione concesse i diritti civili agli ebrei francesi, e le conquiste napoleoniche li estesero agli ebrei olandesi, belgi e tedeschi. Malgrado i ritardi e le marce indietro imposte dalla Restaurazione, l'Austria-Ungheria accordò l'emancipazione nel 1867 e la Germania tra il 1869 e il 1871. La Rivoluzione francese fu presa a modello: gli ebrei non avrebbero dovuto più vivere come una nazione distinta ma diventare in tutto e per tutto parte della nazione in cui vivevano. Tutta la cultura dell'Illuminismo, sia da parte dei favorevoli che dei contrari all'emancipazione, fu foriera di una percezione del giudaismo come anomalia sociale. Le divergenze sorsero a proposito della definizione delle misure necessarie per la sua soppressione: i conservatori proponevano la segregazione, per impedire agli ebrei di contaminare il mondo cristiano; i riformatori prevedevano la scomparsa del giudaismo attraverso la sua graduale assimilazione (a partire dalla concessione dei diritti civili).

Wilhelm von Dohm, nella sua celebre opera *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Per il miglioramento civile degli Ebrei*), uscita a Berlino nel 1781, introdusse la nozione di "miglioramento" (*Verbesserung*). Questo mutamento semantico rifletteva una prospettiva differente rispetto al passato: il problema dell'emancipazione ebraica non veniva più posto su un piano teologico, bensì piuttosto su un piano sociale e politico. Tuttavia, l'uso stesso del termine

“miglioramento” implicava un giudizio negativo sugli ebrei, l'idea che essi mantenessero caratteristiche dannose per la società, delle quali dovevano sbarazzarsi. Il progetto di emancipazione elaborato da von Dohm trovava dunque il proprio punto di partenza nei pregiudizi antiebraici dell'epoca. Il termine “emancipazione” (*Emanzipierung*), invece, fece la sua apparizione negli anni '30 del XIX secolo, e conobbe un'ampia diffusione dopo le rivoluzioni del 1848. Esso fu accompagnato da un forte significato emotivo, ma non cambiò i termini del problema: l'emancipazione era comunque vista come il mezzo per aiutare gli ebrei a superare i propri difetti. Secondo lo storico John Bunzl, “*l'obiettivo dichiarato della politica di emancipazione era l'assimilazione degli Ebrei, la dissoluzione della loro identità sociale e culturale*”.

L'intelligenza ebraica stessa interiorizzò questo atteggiamento. Moses Mendelsohn, figura principale della cultura giudaico-tedesca del XVIII secolo, si batté per l'assimilazione linguistica degli ebrei e per l'abbandono dell'yiddish, disprezzata come una non-lingua. I *maskilim* (seguaci dell'*Haskalah*, l'Illuminismo ebraico) condussero una strenua battaglia per l'integrazione degli ebrei nello stato-nazione tedesco (lo storico Heinrich Graetz si rifiutò di far tradurre in yiddish una propria opera). Nel 1893 la *Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (*Unione dei cittadini tedeschi di fede mosaica*) si ripromise di “*stimolare presso gli Ebrei il sentimento di appartenenza collettiva al popolo tedesco...Mediante la difesa della nostra uguaglianza, noi lottiamo per i massimi ideali dell'umanità, per gli interessi superiori della nostra patria tedesca*”. Il nazionalismo e l'idea di progresso trasformarono l'assimilazione ebraica in una sorta di dogma. In realtà, molti concordano sul fatto che in Germania gli ebrei rimasero per lo più intellettuali marginali o, secondo la definizione fornita da Hannah Arendt, dei parvenu che avevano negli occhi le tracce del loro passato di paria. A proposito del processo di emancipazione, Gershom Scholem affermò amaramente che gli ebrei lottarono “*non per preservare i propri diritti in quanto popolo, bensì per il desiderio di assimilarsi ai popoli presso i quali vivevano*”.

Malgrado tutto, la simbiosi culturale giudaico-tedesca non fu un'illusione. Essa generò opere di straordinaria ricchezza nel campo letterario, della musica e delle scienze sociali. Lo storico Fredric Grunfeld, per esempio, l'ha definita come una “*età d'oro superata soltanto dal Rinascimento italiano*”.

Nell'Europa centrale, l'emancipazione si presentò effettivamente come un processo di assimilazione degli ebrei al mondo circostante, un mondo costituito da stati-nazione; tuttavia ma sarebbe sbagliato ritenere che l'identità etnica, il sentimento di appartenenza a un gruppo distinto andarono perduti. Essi si espressero piuttosto in un complesso fenomeno di acculturazione. L'ebraicità conobbe una profonda metamorfosi sociale e culturale, che si potrebbe definire di secolarizzazione, modernizzazione, laicizzazione, ma gli ebrei non sparirono, e continuarono a essere percepiti come ebrei, ovvero come altri, da parte del mondo non ebraico. Benchè si cercasse di negarla, una “questione ebraica” esisteva comunque, come è stato ben espresso da questa frase di Ludwig Boerne: “*Alcuni mi rimproverano di essere ebreo, altri mi fanno i complimenti, altri me lo perdonano, ma tutti se lo ricordano*”.

Questo quadro sintetizza il clima culturale e psicologico dominante al volgere del secolo. Il marxismo della Seconda Internazionale, impregnato di positivismo e di determinismo evolucionista, accolse come un fatto pressoché naturale l'idea dell'assimilazione ebraica come esito inevitabile e desiderabile del “cammino della storia”. Questa concezione è implicita in tutti gli scritti dedicati alla questione ebraica dai marxisti tedeschi e austriaci: dal giovane Marx che identificava l'emancipazione autentica con la “*liberazione della società dal giudaismo*”, a Victor Adler che desiderava la “*morte di Assuero*”, o di Karl Kautsky per il quale “*la nazione ebraica non potrà progredire che scomparendo*”. Il caso di Kautsky pare emblematico: poiché la sua *Weltanschauung* marxista-positivista aderiva perfettamente a questa mentalità dominante, la sua analisi portò alla formulazione più coerente (si potrebbe dire ideale) di una teoria marxista dell'assimilazione. La riduzione della specificità ebraica all'essere una “*casta*” commerciale fu alla base della spiegazione kautskiana del processo di assimilazione. La fine del monopolio ebraico del commercio era una conseguenza dello sviluppo del capitalismo. Gli ebrei perdevano gradualmente il loro carattere di casta, ovvero si “degiudaizzavano”. Poiché il capitalismo era foriero dell'assimilazione, gli ebrei che conservavano una coscienza etnico-culturale propria erano

1 Assuero: uno dei nomi dell'Ebreo errante, figura leggendaria della tradizione tardo-medioevale, metafora della diaspora ebraica in Europa.

percepiti come reazionari e anacronistici.

La “dissoluzione” degli ebrei entro le nazioni circostanti era considerata una sorta di “legge” dello sviluppo storico della società. E bisogna sottolineare che tale teorizzazione fu spesso opera di marxisti ebrei (basti citare Eduard Bernstein e Otto Bauer), i quali reperirono nel movimento operaio lo strumento della propria stessa assimilazione: un'assimilazione totale, convinta e cosciente, che non si accontentava della formula, proposta dall'Haskalah, per la quale gli ebrei emancipati erano “*uomini fuori di casa, ebrei in casa*”. Essi trovarono nell'internazionalismo socialista il sostituto dell'identità ebraica perduta o ripudiata. In Germania e Austria, il paradigma dell'assimilazione fu il corrispettivo ideologico dell'assimilazione reale dell'intelligenza ebraica, avvenuta senza doversi confrontare con un proletariato ebraico, a parte gli *Ostjuden* immigrati a Vienna e Berlino.

Europa orientale: la questione ebraica diventa questione nazionale

Nell'Europa orientale, invece, questa prospettiva assimilazionista si scontrò con una realtà del tutto diversa, che produsse una coscienza nazionale e una classe operaia ebraica.

In seguito alle Partizioni della Polonia, una serie di avanzate dell'Impero russo verso ovest, nel XIX secolo milioni di ebrei si ritrovarono sotto la dominazione zarista, la quale li esclude dal riconoscimento dei diritti civili. Ciò alimentò presso l'intelligenza liberale e socialista russa la convinzione che la caduta dell'assolutismo avrebbe portato all'emancipazione e, come in Occidente, alla dispersione degli ebrei nella società circostante (ed eventualmente alla loro russificazione). Il mondo ebraico, invece, restò completamente estraneo all'idea di assimilazione. Gli ultimi venti anni del XIX secolo (periodo in cui l'assimilazione degli ebrei tedeschi e austriaci appariva ormai come un fatto compiuto e irreversibile) videro una forte crescita dell'antisemitismo in Polonia, Lituania e Ucraina. Il secolo dell'acculturazione giudaico-tedesca nella Mitteleuropa qui fu il secolo della modernizzazione dell'yiddish, la lingua parlata dalla stragrande maggioranza degli ebrei dell'Impero russo. Tra il 1870 e la Prima guerra mondiale la letteratura yiddish visse il suo periodo classico, segnato dalle opere di Mendele Mocher Sforim, Sholom Aleichem, Isaac Peretz e Sholem Asch. I pogrom contribuirono a rafforzare l'isolamento degli ebrei di Russia, ed eressero una barriera contro la loro assimilazione all'ambiente circostante. Lo sviluppo capitalistico e le aperture verso Occidente dell'Impero zarista avevano abbattuto le mura dei ghetti, ma nello stesso tempo la crescita dell'antisemitismo perpetuava le divisioni tra ebrei, russi e polacchi. La frammentazione del mondo ebraico tradizionale non portò alla sua assimilazione ma piuttosto alla nascita di una nazione ebraica di tipo moderno. La *yiddishkeit* fu il quadro naturale entro il quale la comunità ebraica poté appropriarsi delle nuove idee: la democrazia, il socialismo, il nazionalismo etc. Si può riassumere la situazione degli ebrei dell'Europa orientale nel modo seguente: una struttura sociale formata essenzialmente da un proletariato di origine artigiana e da una piccola borghesia impoverita, un processo di assimilazione molto debole o inesistente, la conservazione dell'yiddish quale lingua nazionale, un importante attaccamento alla tradizione religiosa e all'identità etnica in risposta a un contesto largamente impregnato di antisemitismo. Si tratta di caratteri ben diversi rispetto al giudaismo dell'Europa centrale precedentemente descritto.

In Europa orientale dunque solo un nucleo ristretto di intelligenza poté realmente assimilarsi (e diventò assimilazionista). Qui la lotta per l'emancipazione trovò come sbocco una presa di coscienza nazionale. Il movimento operaio ebraico incarnò questa aspirazione, cercando di armonizzarla con l'internazionalismo e l'universalismo della tradizione socialista. Il risultato fu l'elaborazione di un complesso di teorie e di correnti di pensiero che si potrebbero riunire sotto la definizione di “giudeo-marxismo”. All'attitudine assimilazionista pressochè unanime dei marxisti tedeschi e austriaci, corrispose una pluralità di approcci alla questione ebraica da parte dei marxisti dell'Impero russo: l'assimilazionismo dei socialdemocratici russi e polacchi, l'autonomismo nazionale dei bundisti, la deviazione nazionalista dei sionisti.

Per Lenin, Martov, Trockij e Rosa Luxemburg l'assimilazione rimase la tendenza storica dominante, mentre Vladimir Medem e Ber Borokhov rivendicarono il diritto degli ebrei dell'Europa orientale a un'esistenza nazionale propria. Ma il sionista socialista Borokhov, in fondo, non fece che rovesciare la teoria di Kautsky: per quest'ultimo l'anomalia di una nazione priva di un territorio e di un'economia specifici non si poteva risolvere se non con l'assimilazione, mentre Borokhov teorizzò la “normalizzazione” della nazione ebraica attraverso un processo di colonizzazione che le

avrebbe reso un territorio, un'economia e uno stato, nella fattispecie la Palestina.

L'originalità dei bundisti fu invece nel loro tentativo di pensare in modo diverso la nazione. Vladimir Medem teorizzò che con lo sviluppo del capitalismo nazione e territorio coincidessero sempre meno. Di qui la sua valorizzazione della *yiddishkeit* come comunità culturale, culla di una nazione ebraica dispersa. Questo percorso fu all'origine del conflitto coi bolscevichi, il cui internazionalismo astratto fu criticato da Medem in questi termini: *“Tutti coloro che hanno un minimo di familiarità con la questione nazionale sanno che la cultura internazionalista non è a-nazionale. Una cultura a-nazionale, né russa, né ebraica, né polacca...più che una cultura è un'assurdità. Le idee internazionaliste non possono esercitare un'attrazione sulla classe operaia se non sono adattate alla lingua parlata dall'operaio e alle condizioni nazionali concrete in cui egli vive. Il lavoratore non dovrebbe restare indifferente alla condizione e allo sviluppo della propria cultura nazionale, poiché è soltanto attraverso questa che egli può accedere alla cultura internazionalista della democrazia e del movimento operaio mondiale. Ciò è evidente, ma V.I.² non lo considera per nulla”*. Prima della rivoluzione d'Ottobre, i socialdemocratici russi (e i bolscevichi in particolare) furono incapaci di comprendere e accogliere le rivendicazioni nazionali degli ebrei.

Antisemitismo e barbarie imperialista: la Shoah

Dopo la Prima guerra mondiale, la questione ebraica assunse forme nuove. La prima grande trasformazione avvenne in Europa orientale. La rivoluzione liberò gli ebrei russi, e cercò di estirpare l'antisemitismo dall'immensa campagna slava. Nel corso della guerra civile, la popolazione ebraica fece grande affidamento sull'Armata rossa (spesso il solo argine esistente contro i pogrom) e la sua intelligenza fu reclutata in blocco nell'apparato statale sovietico. Non più minoranza discriminata e oppressa, gli ebrei russi furono riconosciuti come una nazione culturalmente moderna. Durante i venti anni che seguirono la rivoluzione d'Ottobre, la cultura yiddish (in tutte le sue forme, scientifiche, letterarie o artistiche) fu incoraggiata e conobbe un grande sviluppo, sebbene parallelamente venisse meno il pluralismo politico che aveva caratterizzato la vita ebraica nel periodo precedente. Il Bund e le differenti correnti del sionismo socialista sopravvissero in Polonia, mentre in Unione Sovietica furono forzatamente assorbite dal Partito bolscevico. L'unica espressione politica del mondo ebraico rimase quella delle *Yevseksiia*, le sezioni ebraiche del PCUS, caratterizzate da un “dispotismo illuminato” sul piano sociale e culturale (surrogato di un'autonomia nazionale che non vide mai la luce).

Nell'Europa centro-occidentale, e in particolare nella Germania distrutta dalla guerra e dalla crisi economica, il nazismo rimise drammaticamente all'ordine del giorno la questione ebraica. Il movimento operaio tedesco, paralizzato tra la mitologia progressista della socialdemocrazia e il settarismo del Partito Comunista, si rivelò incapace di comprendere l'immenso pericolo rappresentato dal nazismo, e ne sottovalutò il carattere antisemita. Nella Germania di Weimar nessuno poteva prevedere Auschwitz, dunque non si tratta retrospettivamente di accusare i marxisti di non essere stati dei profeti; ma bisogna riconoscere che essi non colsero la differenza qualitativa esistente tra i pogrom russi, il populismo di Karl Lueger, la demagogia di Georg von Schoenerer o Adolf Stoecker, e l'antisemitismo razzista teorizzato da Hitler e Rosenberg, che portava già in sé i germi del genocidio. L'odio etnico verso gli ebrei, una volta trasformatosi in ideologia di stato in un paese capitalistamente avanzato come la Germania, portava con sé conseguenze pratiche differenti. Il genocidio fu il prodotto della combinazione dell'ideologia razzista dell'imperialismo con la razionalità dei suoi mezzi e la sua tecnologia mortifera, portata ai massimi livelli nel contesto della guerra mondiale.

L'esperienza teorica e pratica del Bund polacco, che tra le due guerre seppe radicarsi a fondo nella società ebraica, collegarsi ai socialisti polacchi e condurre una lotta senza quartiere contro gli antisemiti di quel paese, venne sconfitta dalla furia nazista della Seconda guerra mondiale, lasciando come ultima gloriosa testimonianza la rivolta del ghetto di Varsavia del 1943. Lo sterminio degli ebrei socialisti avvenuto durante la Shoah permise ai dirigenti del sionismo, al sicuro in Palestina e negli USA, di stabilire un'egemonia sul mondo ebraico, imponendo la nascita di Israele e imprimendo una nuova direzione, di carattere puramente nazionalista, al dibattito sulla questione ebraica.

² Vladimir Ilich (cioè Lenin)

1. MARX ED ENGELS

Interpretazioni storiografiche di Marx

La posizione di Marx sulla questione ebraica è stata oggetto di una controversia storiografica, sintetizzabile in tre interpretazioni fondamentali: la prima, che si potrebbe definire teologica, vede nel messianismo ebraico uno degli elementi costitutivi del marxismo, benché nascosto; la seconda considera Marx, o almeno il giovane Marx, sostanzialmente un antisemita; la terza, al contrario, vede in *Sulla questione ebraica (1843)* il punto di partenza di un'analisi scientifica della questione ebraica.

Per quanto riguarda il primo filone, uno dei rappresentanti principali è il filosofo tedesco Karl Loewith, che ipotizzò una serie di corrispondenze formali tra il marxismo e la teologia monoteista giudaico-cristiana: l'antagonismo proletariato/borghesia viene da lui accostato a quello Cristo/Anticristo, e l'idea del comunismo come passaggio dal regno della necessità al regno della libertà viene accostata alla visione teologica dell'avvento del regno di Dio. La tesi di un Marx secolarizzatore socialista dell'escatologia ebraica fu sostenuta, alla fine del XIX secolo, anche dal rivoluzionario ebreo Bernard Lazare, nel suo *L'antisemitismo. La sua storia e le sue cause (1894)*, nel quale scrisse: "Questo discendente di rabbini e dottori ereditò per intero la forza logica dei suoi avi: fu un talmudista lucido e chiaro, che non si faceva distrarre dalle noiose minuzie della pratica, un talmudista prestato alla sociologia, che applicò le sue innate qualità di esegeta all'economia politica. Fu animato da quel vecchio materialismo ebraico che sognava continuamente un paradiso in terra e manteneva comunque una lontana e problematica speranza di un Eden dopo la morte; ma non fu solo un logico, fu anche un ribelle, un agitatore, un aspro polemista, e prese la sua attitudine al sarcasmo e all'invettiva da dove l'aveva presa Heine: da fonti ebraiche"³.

Un altro rappresentante di questa corrente è l'americano Murray Wolfson, che ricercò paragoni di carattere religioso per descrivere le tre fasi dell'evoluzione filosofica di Marx intercorsa tra il 1843 e il 1845: lo scetticismo dell'età illuministica per la fase razionalista (*Critica della filosofia del diritto di Hegel*, 1843), l'umanesimo cristiano per la fase materialistico – umanista influenzata da Feuerbach (*Manoscritti economico-filosofici, Sulla questione ebraica*) e il monoteismo ebraico per la fase materialistico – dialettica, iniziata con le *Tesi su Feuerbach (1845)* e culminata col *Capitale (1867)*.

La ricerca di analogie tra la teologia ebraica e il pensiero di Marx sembra nel complesso una forzatura. Una corrente marxista ispirata al messianismo ebraico si manifestò effettivamente all'inizio del Novecento, negli scritti di Ernst Bloch, del giovane Lukacs e soprattutto di Walter Benjamin. Ma per quanto riguarda Marx probabilmente vale il giudizio di Shlomo Avineri, secondo il quale l'"elemento escatologico" presente nella sua elaborazione non deve essere ricercato nella tradizione giudaico-cristiana, ma piuttosto nei suoi "antecedenti hegeliani"⁴. Nato in una famiglia ebraica convertita al luteranesimo, egli non ricevette alcuna educazione religiosa e crebbe, per influenza del padre, in un ambiente liberale e *aufklaererisch (illuminista)*. Si considerava tedesco, ateo, comunista, e non si riconobbe mai come ebreo o come ebreo convertito. Isaac Deutscher ha coniato in proposito l'espressione "ebreo non-ebreo": un'attitudine che nei decenni successivi caratterizzò molti marxisti e rivoluzionari di spicco, da Rosa Luxemburg a Otto Bauer, da Karl Radek a Lev Trockij.

L'interpretazione di Marx come antisemita è stata sostenuta da alcuni storici, per primo Edmund Silberner in un articolo pubblicato nel 1949 sulla rivista *Historia Judaica*. In seguito Leon Poliakov nella sua monumentale *Storia dell'antisemitismo* ha definito Marx l'iniziatore dell'"antisemitismo ebraico", per arrivare a Robert Misrahi che ha visto in *Sulla questione ebraica* un "appello al genocidio"⁵. Queste interpretazioni si basano sull'estrapolazione di singole frasi, private del contesto: un metodo scientificamente inaccettabile, frutto per lo più di un atteggiamento

3 Bernard Lazare, *L'antisemitismo. La sua storia e le sue cause*, 1894

4 Shlomo Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Karl Marx*, 1968

5 Robert Misrahi, *Marx e la questione ebraica*, 1972

preconcetto. Queste posizioni rivelano una visione giudaico-centrica (e anche un po' razzista) della storia, che eternizza l'antisemitismo considerandolo come la sola forma di relazione possibile tra ebrei e non ebrei. Per costoro *“gli ebrei non-ebrei si trasformano automaticamente in traditori, l'Illuminismo francese in ateismo ostile agli ebrei, l'idealismo tedesco in antisemitismo luterano e Karl Marx in un German Radical”*⁶. Il giudizio di questi autori può forse essere applicato ad alcuni autori socialisti utopisti francesi contemporanei del giovane Marx, come Alphonse Toussenel, autore dell'opuscolo *Gli ebrei, regnanti dell'epoca* (1845), o Pierre Joseph Proudhon, che auspicò la chiusura di tutte le sinagoghe francesi e riprodusse ripetutamente lo stereotipo dell'ebreo usuraio, banchiere o speculatore con una colorazione piuttosto razzista.

Ovviamente la terza interpretazione, quella di un Marx iniziatore di un'analisi materialistica, e quindi scientifica, della questione ebraica, è quella che vale maggiormente la pena di essere approfondita, al di là della giustezza o meno delle tesi esposte in *Sulla questione ebraica*. Nel 1902, nella prefazione a una raccolta di scritti giovanili di Marx, Franz Mehring confermò il valore e l'attualità del testo del 1843, che a suo avviso costituiva un passo decisivo nella comprensione del problema ebraico e di come *“il giudaismo si completa nella società borghese”*. Rosa Luxemburg nel 1910 scrisse che Marx, con il suo studio del 1843, aveva ben colto la base sociale del problema ebraico, ovvero che il giudaismo altro non era se non lo *“spirito dell'usuraio e dell'imbroglione”*, tipico di questa società fondata sullo sfruttamento. Nel 1931 lo stalinista Otto Heller definì *“geniale”* *Sulla questione ebraica*. Un giudizio analogamente elogiativo, benché più sobrio, venne da Antonio Gramsci, Abraham Leon e Isaac Deutscher. A quanto pare soltanto il teorico del Bund Vladimir Kossovsky, all'inizio del Novecento, *“osò”* criticare lo studio giovanile di Marx, definendolo addirittura estraneo alla concezione materialistica della storia.

Sulla questione ebraica: l'ebreo come Geldmensch

Come è noto *Sulla questione ebraica*, scritto nell'autunno del 1843 e pubblicato nel febbraio 1844 sugli *Annali franco-tedeschi*, fu una risposta a *La questione ebraica* di Bruno Bauer. Bruno Bauer aveva negato che gli ebrei potessero ottenere i diritti civili all'interno dello stato prussiano, dominato dalla religione cristiana. Marx invece si pronunciò per la possibilità di ottenere questi diritti, precisando però che ciò non voleva dire avere risolto tutti i problemi: *“Noi dunque non diciamo, con Bauer, agli ebrei: voi non potete essere emancipati politicamente, senza che vi emancipiate radicalmente dal giudaismo. Noi diciamo loro piuttosto: è perché voi potete essere emancipati politicamente, senza distaccarvi completamente e radicalmente dal giudaismo, che l'emancipazione politica stessa non corrisponde all'emancipazione umana”*⁷.

Nella prima parte del suo scritto Marx esaminò le differenti forme nelle quali si manifestava la questione ebraica in Germania, in Francia e negli Stati Uniti. In Germania, ove lo stato si fondava sulla religione cristiana, essa assumeva un carattere teologico. In Francia e negli Stati Uniti, ove lo stato era quasi completamente o completamente laico, l'emancipazione politica degli ebrei era più facile. Ma, ribadiva, Marx, ciò non andava a risolvere il problema dell'alienazione umana: *“L'emancipazione dello stato dalla religione non è l'emancipazione dell'uomo reale dalla religione”*⁸. Gli ebrei avrebbero potuto emanciparsi come uomini soltanto abbandonando la loro religione, il giudaismo: *“Bauer considera l'essenza ideale e astratta dell'ebreo, la sua religione, come se fosse la sua essenza totale...Noi non cerchiamo il segreto dell'ebreo nella sua religione, ma cerchiamo il segreto della religione nell'ebreo reale”*⁹.

Questa puntualizzazione di tipo feuerbachiano (la religione come forma di proiezione antropologica) apre la seconda parte del saggio, nella quale Marx cercò di arrivare a una definizione del giudaismo, della sua natura e del suo significato storico. Lo fece riprendendo alcuni temi già presenti in Feuerbach (il giudaismo come religione dell'egoismo) e più in generale nei giovani hegeliani, come per esempio l'identificazione ebreo = denaro introdotta da Moses Hess. Scrive Marx: *“Qual'è il fondo profano del giudaismo? Il bisogno pratico, l'utilità personale. Qual'è il culto profano dell'ebreo? Il commercio. Qual'è il suo Dio profano? Il denaro. Ebbene, emancipandosi dal commercio e dal denaro, e di conseguenza dal giudaismo reale pratico, l'epoca*

6 Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung*, 1987

7 Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, 1843

8 ibidem

9 ibidem

attuale si emanciperà essa stessa". Marx vedeva nel denaro e nel commercio la natura del giudaismo e nel contempo i tratti fondamentali della società borghese. L'emancipazione umana coincideva dunque con l'emancipazione degli ebrei dal giudaismo. Eliminando il denaro e il commercio il giudaismo stesso sarebbe sparito.

Due opere influenzarono in maniera fondamentale queste conclusioni, assai schematiche, di Marx: *L'essenza del cristianesimo*, di Ludwig Feuerbach (1841) e *L'essenza del denaro*, di Moses Hess (1843). Quest'ultimo a Parigi strinse un legame di amicizia con Marx, e il suo scritto, benché pubblicato solo nel 1845, fu composto originariamente per lo stesso numero degli *Annali franco-tedeschi* nel quale comparve *Sulla questione ebraica*. Alla funzione di Dio nella religione corrispondeva, secondo Hess, la funzione del denaro nella società. Il futuro ispiratore del sionismo socialista vedeva gli uomini della società borghese "come animali da preda, come vampiri, come ebrei e lupi affamati di denaro"¹⁰.

Sullo scritto di Marx si possono fare alcune osservazioni generali: a) L'identificazione giudaismo = commercio = società borghese è molto schematica e anti-storica, riflette la condizione delle comunità ebraiche dell'Europa centrale all'epoca in cui Marx scriveva, e non certo dell'ebraismo in generale. Inoltre, da un punto di vista economico il giudaismo ebbe il proprio apogeo nel corso del feudalesimo e non del capitalismo. La nascita del capitalismo in Europa occidentale, nel XIII e XIV secolo, coincise piuttosto con l'espulsione degli ebrei dai nascenti mercati nazionali. b) La prospettiva dell'emancipazione umana tracciata dal giovane Marx non individua ancora nel proletariato il soggetto di questo processo, dunque l'opera *Sulla questione ebraica* si può considerare una denuncia morale del capitalismo ma non è ancora uno scritto "comunista". c) Ipotizzando l'emancipazione degli ebrei dal giudaismo, Marx si situa decisamente in una prospettiva assimilazionista, negando la possibilità della conservazione di una cultura e nazionalità ebraiche specifiche. Secondo vari storici Marx appartenne a una generazione di intellettuali ebrei tedeschi che non si riconoscevano più nell'Haskalah (l'Illuminismo ebraico), pur essendone in un certo qual modo figli. All'epoca in Prussia, come risultato di una parziale emancipazione, convivevano una intelligenza ebraica "paria" (di cui Marx e Heine furono forse i principali rappresentanti) e uno strato di banchieri ebrei, residuo dei vecchi "ebrei di corte", che finanziavano il regime assolutista. *Zur Judenfrage*, secondo Hannah Arendt, espresse questo "conflitto tra ebrei ricchi e intellettuali ebrei"¹¹.

Infine, Marx nel proprio testo non menziona la situazione degli ebrei dell'Europa orientale, che costituivano la grande maggioranza degli ebrei europei. Di certo egli non conosceva tale situazione in profondità, ma data la sua critica radicale della religione e la diffusione del chassidismo a est, è difficile pensare che avrebbe espresso giudizi positivi. Lo *shtetl*, il tipico villaggio ebraico est-europeo, non conosceva ancora la fioritura culturale, legata alla modernizzazione dell'yiddish, che avrebbe avuto luogo alla fine del secolo, e rappresentava agli occhi degli ebrei centro-occidentali per lo più un modello arcaico e negativo.

Engels: gli ebrei come "popolo senza storia"

Per comprendere la posizione assunta da Engels nel 1848 – 49 sul problema ebraico, è utile ricostruire la riflessione sulla nazionalità compiuta da lui e da Marx negli anni '40 dell'Ottocento. Nei loro scritti di questo periodo la nazione è presentata come una formazione storica (economica, politica e culturale) legata allo sviluppo del capitalismo. Essi non identificano nazione e stato, ma vedono in quest'ultimo lo strumento fondamentale della formazione e/o delimitazione del mercato nazionale, e considerano "nazioni vitali" quelle ove si sia affermato il dominio politico della borghesia, mentre le nazioni "non storiche" sono destinate prima o poi ad assimilarsi. Ne *L'ideologia tedesca* (1845 – 46) lo sviluppo capitalistico viene però presentato anche come la negazione del fenomeno nazionale. Per Marx il capitalismo era un sistema economico mondiale, non la somma di differenti mercati nazionali ma una totalità organica sovranazionale, egemonica sul pianeta e destinata a soppiantare tutte le formazioni sociali precedenti (feudali, "asiatiche" e precapitalistiche in genere). Il socialismo non avrebbe fatto che seguire la tendenza alla fusione tra le nazioni avviata dal capitalismo. Nel *Manifesto comunista* del 1848 si trova una vera e propria apologia del mercato mondiale, creatore di "una dipendenza

10 Moses Hess, *L'essenza del denaro*, 1843

11 Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, 1951

economica delle nazioni l'una dall'altra", unificatore non solo della vita economica ma anche della vita intellettuale: *"I prodotti intellettuali delle diverse nazioni diventano un patrimonio comune"*. Nella visione internazionalista di Marx ed Engels, il mondo futuro si presentava come una *Gemeinschaft* universale. In questo quadro concettuale si deve situare l'idea di "popolo senza storia" sviluppata da Engels.

Nella seconda metà del XIX secolo, Marx ed Engels sostennero incondizionatamente il movimento nazionale polacco, respingendo nel contempo le analoghe rivendicazioni dei popoli slavi dell'Europa centrale e meridionale, condannati all'eliminazione dalla *"marcia della storia"*. Il criterio del sostegno era essenzialmente il ruolo di antagonista o meno di questi popoli nei confronti dell'autocrazia zarista, considerata baluardo della reazione mondiale. Sostenendo la tesi di una rivoluzione essenzialmente tedesca in Europa centrale e polacca in Europa orientale, Engels inserì dunque gli ebrei nella categoria dei "popoli senza storia". La sua analisi riguardò soprattutto la Posnania, provincia polacca dello stato prussiano, e l'Ungheria. Gli ebrei erano considerati da Engels una minoranza nazionale tendente ad allearsi con le nazioni dominanti: filorussi in Polonia, filotedeschi in Posnania, filoaustrici in Boemia, filopolacchi in Ucraina etc. Nel caso della Posnania, Engels scrisse che *"Gli ebrei e i tedeschi, una minoranza consistente nel paese, cercano di sfruttare la situazione contingente per imporre il proprio potere. Essi (gli ebrei) si considerano tedeschi, ma in realtà sono molto pochi, come i tedeschi in America. Sono considerati come tedeschi per poter opprimere la lingua e la nazionalità dei polacchi, che costituiscono più della metà della popolazione della Posnania"*¹². L'anno seguente Engels riformulò questo concetto in maniera terribilmente esplicita, definendo gli ebrei di Posnania *"la più sporca di tutte le razze"*¹³.

In generale, le comunità ebraiche dell'Europa centrale e orientale venivano da Engels considerate alla stregua di residui anacronistici, formate da piccoli commercianti ripiegati su se stessi, privi di una qualunque identità culturale ma ciononostante refrattari all'assimilazione, parlanti una lingua, l'yiddish, definita come un *"tedesco orribilmente corrotto"*¹⁴: un "popolo senza storia", appunto. La ragione di questa concezione ancora una volta si può riscontrare nella concezione di Marx ed Engels del capitalismo come crogiolo della fusione tra le nazioni. Nel *Manifesto* essi scrissero che il sistema capitalista produceva l'asservimento dei paesi barbari e semi-barbari da parte dei paesi civilizzati, facendo dipendere *"i popoli contadini dai popoli borghesi, l'Oriente dall'Occidente"*. A questo asservimento pensarono che sarebbe corrisposta l'assimilazione, ponendo in secondo piano l'eventualità che la reazione dei popoli oppressi desse luogo a lotte di liberazione nazionale.

L'ultimo Engels: la condanna dell'antisemitismo

Engels tornò sulla questione ebraica nel 1890, sollecitato da un socialista viennese che gli aveva chiesto di pronunciarsi sull'antisemitismo, allora in forte ripresa in Austria. L'intervento di Engels fu pubblicato sull'*Arbeiterzeitung*, quotidiano dei socialisti austriaci. Si trattò di una vigorosa condanna di ogni forma di ostilità nei confronti degli ebrei che, per la prima volta, non erano più identificati col capitalismo ma considerati come possibili alleati nella lotta per il socialismo. L'articolo di Engels fu molto importante all'epoca in quanto favorì l'inserimento della lotta all'antisemitismo tra i compiti del movimento operaio internazionale.

Per Engels, l'odio verso gli ebrei rappresentava *"la reazione degli strati sociali arretrati, medievali, contro la società moderna, composta essenzialmente da capitalisti e lavoratori salariati"*¹⁵. La base sociale del fenomeno stava dunque nei settori della piccola borghesia tradizionale rovinati e impoveriti dallo sviluppo capitalistico: la casta feudale degli Junker in Prussia, gli *"artigiani e i rigattieri"*¹⁶ in Austria.

Rapportata alla situazione dell'Europa centrale della fine dell'Ottocento, l'analisi di Engels era senza dubbio corretta. Mancava tuttavia da parte sua la presa in considerazione della possibilità di un antisemitismo moderno, alimentato dalle contraddizioni della società capitalistica avanzata.

12 *Neue Rheinische Zeitung*, 9 giugno 1848

13 *Neue Rheinische Zeitung*, 29 aprile 1849

14 *Neue Rheinische Zeitung*, 13 gennaio 1849

15 Friedrich Engels, *Sull'antisemitismo*, 1890

16 ibidem

Engels terminò il proprio articolo riconoscendo il ruolo degli ebrei nel movimento operaio: *“Noi dobbiamo molto agli ebrei. Tralasciando Heine e Boerne, Marx era ebreo per sangue, Lassalle era ebreo, molti dei nostri migliori compagni sono ebrei”*¹⁷. Continuò citando Victor Adler, Eduard Bernstein e Paul Singer. Nel 1887, probabilmente influenzato da Eleanor Marx, Engels si era informato sulla vita nei primi circoli operai creati nell'*East End* londinese dagli immigrati ebrei dell'Europa orientale, e nel 1891, secondo la testimonianza dell'ebreo socialista americano Abraham Cahan, progettò di scrivere la prefazione a un'edizione yiddish del *Manifesto*.

17 ibidem

2. I MARXISTI TEDESCHI E AUSTRIACI (1880 – 1920)

I fenomeni politici coi quali i marxisti dell'Europa centrale dovettero confrontarsi al volgere del secolo furono essenzialmente l'antisemitismo e il sionismo. Affrontando tali fenomeni si sviluppò un lavoro teorico di più ampio respiro, segnatamente da parte di Otto Bauer e Karl Kautsky, che cercarono di interpretare la storia ebraica alla luce di una teoria marxista delle nazioni.

L'analisi del processo di formazione di un movimento operaio specificamente ebraico, il quale si andava strutturando in Europa orientale, rimase un fatto sporadico e limitato ad alcuni articoli di carattere informativo sull'attività del Bund (opera per lo più di militanti ebrei russi attivi nell'emigrazione) pubblicati dalla *Neue Zeit*. I teorici del sionismo socialista trovarono invece spazio sulle pagine della *Sozialistische Monatshefte*, la rivista animata da Joseph Bloch e dalla corrente revisionista della socialdemocrazia tedesca e austriaca.

Il clima culturale nel quale andò dispiegandosi questo dibattito fu quello di un marxismo divenuto, sotto la direzione teorica di Kautsky, ideologia "ufficiale" del movimento operaio socialdemocratico. L'epoca della diffusione del marxismo fu anche l'epoca della sua "volgarizzazione" e schematizzazione. Adattato al darwinismo e al positivismo sociale, il marxismo venne interpretato come una "scienza positiva" della società, veicolando l'idea di una direzione lineare, necessaria e naturale dello sviluppo storico verso il socialismo. Questa idea influenzò anche l'analisi della questione ebraica: la scomparsa dell'antisemitismo e l'assimilazione degli ebrei furono in genere percepiti come fenomeni legati all'evoluzione naturale della società.

L'atteggiamento verso l'antisemitismo

Alla fine del XIX secolo, la Germania e l'Austria non furono attraversate dai pogrom antisemiti come la Russia, né dalle manifestazioni di piazza al grido di "Morte agli ebrei!" che si svolsero in Francia durante l'affare Dreyfus. Tuttavia, l'antisemitismo moderno si strutturò ideologicamente e politicamente proprio nell'Europa centrale; in Germania ebbe un effimero successo elettorale nel 1893, e a Vienna ottenne una forte rappresentanza con il mandato del sindaco cristiano-sociale Karl Lueger. Il termine antisemitismo fu coniato da un giornalista di Amburgo, Wilhelm Marr, autore del celebre pamphlet intitolato *La vittoria dell'ebraismo sul germanesimo* (1873). Si trattò essenzialmente di una reazione della piccola borghesia all'emancipazione ebraica e al processo di industrializzazione in atto in Germania e Austria, con conseguente urbanizzazione e consistente afflusso di ebrei nelle città, in particolare Berlino e Vienna. Lo sviluppo capitalistico aveva portato a un declino delle vecchi latifondisti (*Junkers*) e della piccola borghesia tradizionale (artigiani, commercianti, agricoltori etc.). Nell'immaginario popolare, gli ebrei rappresentavano il capitalismo e il liberalismo, la modernità industriale che travolgeva il vecchio sistema di valori. La scintilla per l'accendersi dell'antisemitismo fu lo scoppio di uno scandalo finanziario in Germania a seguito del crollo della Borsa di Vienna del 1873, nel quale furono implicati alcuni banchieri ebrei.

Sul piano ideologico, l'antisemitismo moderno fu caratterizzato dal passaggio da una discriminazione di tipo religioso a una di tipo razzista. La letteratura antisemita di Wilhelm Marr, Heinrich von Treitschke o Eugen Duehring in Germania, così come il pangermanesimo di Georg von Schoenerer in Austria, presentarono tutti, in gradi diversi, la caratteristica di considerare gli ebrei come estranei al *Volk* (popolo) tedesco. Per Treitschke, gli ebrei erano degli "orientali", inassimilabili e pericolosi per la cultura tedesca. Per l'agitatore pangermanista viennese Schoenerer il battesimo era una soluzione inutile, poiché "*il marciame sta nella razza*". Le idee di Duehring furono ben sintetizzate dal titolo completo del suo libro del 1880: *La questione ebraica come problema di carattere razziale e il danno che arreca all'esistenza, alla morale e alla cultura dei popoli*.

La nascita dell'antisemitismo moderno fu intimamente legata allo sviluppo del razzismo come ideologia dell'imperialismo. Nella mentalità antisemita, l'ebreo cominciò ad essere considerato alla stregua di un essere inferiore. Era l'epoca in cui il darwinismo e la biologia razziale servivano a giustificare il saccheggio dell'Africa e dell'Asia e la sottomissione dei popoli extra-europei da parte delle grandi potenze. Ma, a differenza dei popoli colonizzati, gli ebrei erano emancipati. L'emancipazione aveva loro dato la cittadinanza, e il colore della pelle, la lingua e la cultura non permettevano di distinguerli dagli altri abitanti della nazione in cui vivevano. Questo per gli antisemiti rendeva ancora pericolosa l'essenza negativa dell'ebreo, poiché veniva considerata come una sorta di minaccia interna.

In questo contesto, l'austriaco di origine ebraica **Victor Adler** fu uno dei primi dirigenti socialdemocratici a pronunciarsi, nel 1887, con un articolo intitolato *L'antisemitismo*, pubblicato sul settimanale socialista *Gleichheit (Uguaglianza)*. Egli considerò l'emancipazione ebraica come una conseguenza della vittoria della borghesia sul feudalesimo: il sistema capitalista, regolato dalla "libera concorrenza", non poteva più confinare entro un ghetto un popolo specializzato da secoli nel commercio ("per eredità e per tradizione"). Tuttavia, per Adler non erano stati gli ebrei a generare la società capitalistica. Vi erano anche dei proletari ebrei, ma la borghesia ebraica in proporzione era più numerosa della sua omologa indigena, il che portava a identificare l'ebreo come il ricco, l'usuraio e il parassita. L'artigiano e il bottegaio non arrivavano a comprendere le leggi dell'economia mondiale, e si accanivano contro il loro concorrente ebreo. Da questa analisi, Adler dedusse la necessità di difendere il proletariato ebraico, "il più povero materialmente e spiritualmente". Il fatto che gli antisemiti attaccassero gli ebrei in quanto gruppo etnico non lo interessava più di tanto: se coinvolgeva la piccola borghesia, l'antisemitismo era in fondo un affare "privato" interno alla classe dominante, e i socialisti non dovevano compromettersi. La tattica del movimento operaio, precisò Adler, non consisteva nel "togliere le castagne dal fuoco" all'una o all'altra fazione borghese, ma piuttosto nella lotta per il socialismo, che eliminando la proprietà privata e il potere del denaro "condurrà infine Assuero, l'ebreo errante, alla tomba"¹⁸.

Questa posizione fu ribadita due anni più tardi in termini più chiari sulla medesima rivista: "Gli operai austriaci non vogliono essere sfruttati né dagli ebrei né dai cristiani e non potranno mai mobilitarsi né per né contro gli ebrei"¹⁹. Assumere la difesa degli ebrei contro la reazione antisemita significava mettersi con una frazione borghese contro un'altra, il che ripugnava la coscienza di classe del capo dei socialisti austriaci. Nel 1891, al Congresso di Bruxelles della Seconda Internazionale, egli riuscì a far passare, malgrado le proteste degli ebrei socialisti americani, una mozione che condannava senza distinzione l'antisemitismo e il "filosemitismo". La linea di Adler era più o meno la linea ufficiale del Partito Socialdemocratico dei Lavoratori d'Austria.

Il medesimo punto di vista fu sostenuto nel 1891 in un editoriale della *Neue Zeit* intitolato significativamente *Anti- e filosemiti*. Come la maggior parte degli editoriali della rivista, esso era anonimo, ma gli storici per lo più lo attribuiscono a **Franz Mehring**. Secondo Mehring, l'antisemitismo era espressione di un movimento sociale anticapitalista di natura romantica e feudale, dunque reazionaria. Invece il "filosemitismo", di cui non venivano forniti esempi, era considerato una variante dell'ideologia capitalista, l'immagine riflessa dell'antisemitismo. In altri termini, gli antisemiti prendevano gli ebrei come bersaglio fittizio della loro lotta contro il capitalismo in nome del passato feudale; i "filosemiti", al contrario, difendevano il capitalismo travestendosi da salvatori degli ebrei oppressi. Mehring tuttavia sembrò far intendere che l'antisemitismo fosse meno pericoloso del filosemitismo, poiché il primo si opponeva agli ebrei "più con le parole che coi fatti", mentre il secondo era una difesa del capitalismo "di fatto e non a parole". La conclusione riprese quanto elaborato da Victor Adler: "Per l'operaio cosciente, l'opposizione tra antisemitismo e filosemitismo non avrà mai senso".

Eduard Bernstein, ebreo berlinese assimilato, non fu influenzato, a differenza di Adler, da alcuna forma di "antisemitismo ebraico", e non nascose una certa simpatia per gli ebrei, pur precisando di non apprezzare per nulla il "giudaismo del denaro" (*Geldjudentum*) né alcuna forma di "sciovinismo ebraico"²⁰. A suo avviso, la critica degli aspetti negativi del giudaismo non aveva niente a che vedere con la propaganda antisemita. Engels aveva individuato negli strati piccolo-

18 Victor Adler, *L'antisemitismo*, 1887

19 *Gleichheit*, 12 gennaio 1889

20 Eduard Bernstein, *Il senso comune e l'antisemitismo*, Die Neue Zeit, XI, 1893

borghesi attaccati dallo sviluppo capitalistico (piccoli commercianti, piccoli proprietari terrieri) la base sociale dell'antisemitismo. Bernstein riprese questa analisi, integrandola con l'enfasi sul ruolo giocato nel movimento antisemita dai “*membri delle professioni liberali*”: intellettuali, giornalisti, docenti, impiegati e altri rappresentanti di quelle categorie che subivano la concorrenza dell'intelligenza ebraica da poco emancipata. Per Bernstein l'antisemitismo non era soltanto il socialismo degli imbecilli, secondo la formula socialista tradizionale, ma anche “*l'ancora di salvezza dei privilegi minacciati*”²¹. Il principale portavoce di questo antisemitismo era la categoria dei professori universitari: il bersaglio della loro propaganda non era l' “usuraio”, bensì l'intellettuale ebreo moderno. Il punto di vista di Bernstein fu 40 anni più tardi da Arthur Rosenberg, che svolse un lavoro specifico sulla “sociologia della reazione nelle università tedesche”, analizzando in particolare l'antisemitismo di Treitschke.

La presa di posizione più importante contro l'antisemitismo fu senza dubbio il rapporto presentato da **August Bebel** al Congresso di Colonia della Socialdemocrazia Tedesca, nel 1893. Gli antisemiti venivano da un successo elettorale che aveva loro aperto le porte del Reichstag, un avvenimento che il movimento operaio non poteva ignorare. Ma nel suo rapporto Bebel andò ben al di là della contingenza e affrontò il problema da un punto di vista generale, cercando di stabilire un criterio “scientifico” di interpretazione della storia ebraica: “*Quando una razza è perseguitata e costretta a vivere in uno stato di segregazione per più generazioni di fila, quando è obbligata dall'ambiente circostante a fare affidamento su se stessa, allora è più che naturale, sulla base delle ipotesi di Darwin sull'eredità e le differenti forme di adattamento, che le caratteristiche originarie di questa medesima razza si accentuino e si sviluppino nel tempo. Le persecuzioni hanno lasciato un segno indelebile sugli ebrei, contribuendo a forgiare quel popolo che noi oggi conosciamo*”²². Bebel paragonò gli ebrei agli Zigani²³ (suscitando l'ilarità dei delegati al congresso) e diede prova di profondo rispetto per questi due popoli perseguitati (persecuzioni ben peggiori, precisò, delle leggi antisocialiste di Bismarck). Le argomentazioni di Bebel attinsero all'ambito ideologico positivista-evoluzionista. Gli ebrei furono definiti come una razza, anche se questa caratterizzazione non aveva un connotato negativo, e la loro conservazione nei secoli fu spiegata alla luce di un determinismo socio-economico quasi biologico, paragonato alle leggi dell'ereditarietà. Questo rapporto di Bebel, che non era un teorico originale ma soltanto un propagandista di talento, è sintomatico del clima culturale dominante nella socialdemocrazia tedesca all'epoca.

Bebel considerava l'antisemitismo come un movimento anticapitalista reazionario, “*volto a ostacolare l'evoluzione naturale della società*”, che era necessario combattere in nome del “*progresso*”. Era un movimento condannato dalla storia, ma che poteva tuttavia favorire la crescita della socialdemocrazia: a un certo grado di sviluppo, esso “*necessariamente, e contro la propria volontà, si trasforma in movimento rivoluzionario, lavorando per i nostri interessi, gli interessi del partito socialdemocratico*”²⁴. La storia andava verso il progresso, e la crescita della socialdemocrazia non poteva essere arrestata; l'antisemitismo non era che una piccola perturbazione lungo il naturale cammino della società verso il socialismo.

L'analisi della *Sozialistische Monatshefte (Mensile socialista)* non fu molto differente. Per **Wilhelm Ellenbogen**, dirigente della socialdemocrazia austriaca, l'antisemitismo era un “*movimento deviante di uno strato sociale declinante, la piccola borghesia*”, che opponeva una resistenza di carattere “*clerico-feudale*” allo sviluppo dell'industria e del capitalismo²⁵. Egli attribuì la diffusione delle correnti antisemite in Austria all'urbanizzazione, che aveva spinto nelle città una massa di contadini, cattolici e incolti, facile preda di pregiudizi e demagogia. Ma Ellenbogen considerò tale fenomeno una “*fase di transizione necessaria nello sviluppo dei rapporti sociali*”²⁶. La stessa conclusione venne tratta qualche anno dopo sulla *Neue Zeit* da **Philip Scheidemann**: “*Il fatto che i grandi partiti antisemiti possano ancora sopravvivere dimostra fino a quale punto siano*

21 ibidem

22 August Bebel, *La socialdemocrazia e l'antisemitismo*, 1893

23 Una delle denominazioni dei popoli di lingua romani della regione danubiana.

24 ibidem

25 Wilhelm Ellenbogen, *L'antisemitismo a Vienna*, 1899

26 ibidem

*ancora indietro gli strati piccolo-borghesi in Germania*²⁷. Con il progresso sociale ed economico, gli antisemiti si sarebbero trasformati in conservatori o in anticapitalisti coerenti, ovvero socialdemocratici.

L'ascesa di Karl Lueger, leader del partito cristiano-sociale e sindaco di Vienna tra il 1897 e il 1910, sembrò confermare la tesi dell'antisemitismo come manifestazione anacronistica delle nostalgie piccolo-borghesi; così fu sottolineato da **Friedrich Austerlitz**, intellettuale e giornalista socialdemocratico di origine ebrea, direttore dell'*Arbeiterzeitung*. Per Austerlitz, Lueger era la sintesi della psicologia piccolo-borghese, e *“non aveva inventato l'antisemitismo, l'aveva soltanto suscitato”*²⁸. I fattori che avevano consentito il suo successo erano alcune peculiarità del capitalismo austriaco. I rapporti sociali capitalistici si erano andati formando in seno allo stato assolutista, con la formazione di una stretta alleanza tra la borghesia industriale e la vecchia aristocrazia. Il liberalismo non aveva attecchito, e ciò aveva favorito la propaganda localista e provincialista alla Lueger. Ma Austerlitz era convinto che gli ebrei viennesi fossero in parte responsabili della diffusione dell'antisemitismo, poiché avevano creato *“consorterie ebraiche”* negli ambienti finanziari, scientifici, culturali e artistici della capitale. Il monopolio ebraico della stampa viennese aveva a sua volta incentivato lo sviluppo del movimento antisemita. Austerlitz denunciò *“l'asservimento della stampa agli interessi particolari degli ebrei. Vi era una sorta di complotto ebraico, la leggenda della solidarietà del popolo di Israele si era realizzata”*. Lueger non faceva che dare voce e un programma politico all'ostilità diffusa contro gli ebrei, padroni della stampa e della finanza. L'antisemitismo di Lueger era in fondo puramente demagogico, e inoffensivo nella pratica: egli non intendeva né cacciare gli ebrei, né privarli dei diritti civili, limitandosi a *“combatterli”*²⁹.

I principali teorici marxisti della Seconda Internazionale, Karl Kautsky e Otto Bauer, introdussero nell'analisi dell'antisemitismo una distinzione qualitativa tra l'Europa occidentale e l'Impero zarista. In un articolo scritto nel 1903 dopo il pogrom di Kishinev, **Kautsky** spiegò che, contrariamente all'Occidente ove si trattava di una reazione piccolo-borghese all'industrializzazione capitalista, in Russia l'antisemitismo era una linea di autodifesa adottata dallo stesso regime assolutista. Qui l'odio contro gli ebrei aveva un carattere molto più aspro e violento in quanto alimentato direttamente dal potere, che utilizzava gli ebrei *“come parafulmine di fronte ai temporali che si addensavano sulla testa dell'autocrazia”*³⁰. Solo il movimento operaio, unendo ebrei e non ebrei in una lotta comune, poteva contrastare questa forma di antisemitismo.

Otto Bauer si posizionò in modo simile: in Occidente, ove gli ebrei spesso facevano parte della grande borghesia, l'antisemitismo non era che la *“prima, ingenua forma di anticapitalismo”*; invece a Oriente, ove vi era un proletariato ebraico, l'antisemitismo era dannoso perché prendeva un connotato nazionalista e contribuiva a dividere i lavoratori (generando una forma di nazionalismo anche tra i lavoratori ebrei). Il movimento operaio dell'impero zarista doveva dunque combattere questa ideologia reazionaria, respingendo anche il *“nazionalismo ebraico”* che fomentava la separazione tra i lavoratori ebrei e i *“loro fratelli slavi”*³¹. Il concetto di *“nazionalismo ebraico”* rimaneva qui nel vago ma, come vedremo, era riferito sia al sionismo che a qualunque idea di autonomia culturale degli ebrei.

I socialisti tedeschi e austriaci presero posizione anche nei confronti dell'affare Dreyfus. **Wilhelm Liebknecht** nel 1899 scrisse un articolo per *Die Fackel (La Fiaccola)*, rivista viennese animata da Karl Kraus, nel quale affermò paradossalmente: *“Io non credo all'innocenza del capitano Dreyfus”*³². Egli trovava semplicemente inconcepibile che un militare francese potesse essere condannato soltanto perché ebreo. Una cosa simile non poteva verificarsi in Germania, e dunque ancor meno in Francia, il paese dei diritti dell'uomo e dell'emancipazione degli ebrei. Un ufficiale di buona famiglia non poteva essere accusato senza motivo di spionaggio e tradimento della patria. Il processo non aveva dimostrato la colpevolezza di Dreyfus, ma neppure la sua innocenza; e, di solito, nei processi per spionaggio le prove non esistevano, poiché erano nelle mani del nemico. Di conseguenza, la campagna in difesa di Dreyfus si basava su una mostruosa

27 Philip Scheidemann, *Trasformazioni dell'antisemitismo*, 1906

28 Friedrich Austerlitz, *Karl Lueger*, Die Neue Zeit, XIX, 1900 - 01

29 ibidem

30 Karl Kautsky, *Il massacro di Kishinev e la questione ebraica*, Die Neue Zeit XXI, 1902 - 03

31 Otto Bauer, *Socialismo e antisemitismo*, Der Kampf, IV, 1910-11

32 Wilhelm Liebknecht, *A posteriori sull'Affare*, Die Fackel n.18, 1899

presunzione, quella della sua innocenza a priori: “*Che l'ebreo Dreyfus sia stato inviato all'isola del Diavolo soltanto per antisemitismo è una supposizione che contraddice ogni psicologia e ogni senso comune*”³³.

Rosa Luxemburg non condivise questa ingenua fiducia nelle istituzioni della Terza Repubblica. Nei suoi commenti del 1898-99 sull'Affare, pubblicati a Dresda, prese apertamente posizione a favore di Dreyfus. Tuttavia, ciò non significò una condivisione da parte sua della campagna borghese a favore del capitano. I socialisti francesi e in particolare Jean Jaurès, che si batteva per la liberazione di Dreyfus, avrebbero dovuto approfittare della situazione per intensificare la propaganda antimilitarista. L'affare Dreyfus infatti rivelava l'aberrazione di quei circoli reazionari dell'apparato statale, ma era soprattutto sintomo di una crisi profonda di tutta la società francese: “*Nel caso Dreyfus si sono manifestati quattro fattori sociali che rendono la vicenda interessante dal punto di vista della lotta di classe: militarismo, sciovinismo/nazionalismo, antisemitismo e clericalismo*”³⁴. L'antisemitismo non era dunque da interpretare come un'espressione di arretratezza sociale, ma piuttosto come uno dei segni della maturità capitalistica, in un paese ove “*la società borghese non declina troppo lentamente, bensì troppo rapidamente*”³⁵.

Questo intervento orientò l'analisi del fenomeno antisemita verso un altro livello qualitativo in rapporto all'approccio tradizionale della socialdemocrazia. Sfortunatamente, Rosa Luxemburg si limitò a considerazioni marginali, che individuavano la natura dell'antisemitismo nella modernità capitalistica ma che continuavano a sottovalutarne le dimensioni e la portata. Il caso Dreyfus rappresentava un'occasione per combattere il militarismo, in rapporto al quale l'antisemitismo si riduceva a un qualcosa di meno rilevante. Anche Kautsky, nella sua risposta alla richiesta di una presa di posizione pervenuta da parte di Jaurès³⁶, aveva dato l'impressione di considerare come secondario l'aspetto antisemita dell'Affare. Kautsky riconobbe a Jaurès il merito di aver difeso l'onore del socialismo francese, e affermò convintamente che la classe operaia non doveva restare neutrale, ma non andò oltre nell'indagare le radici dell'antisemitismo in Francia.

Riassumendo le posizioni analizzate sinora, si può notare che tra i marxisti tedeschi e austriaci si passò da una iniziale equiparazione tra antisemitismo e filosemitismo (Adler, Mehring) a una presa di posizione netta a favore della lotta all'antisemitismo (Bebel). L'analisi di fondo si basava sull'idea dell'antisemitismo come espressione dell'arretratezza sociale di alcuni strati (piccola borghesia) di fronte allo sviluppo capitalistico, in ciò riprendendo i concetti sviluppati da Engels nel 1890. I clichés positivisti della Seconda Internazionale fecero sì che l'antisemitismo fosse considerato un retaggio del passato, impedendo di vederlo come invece si andava evolvendo, ovvero espressione della modernità capitalistica, pervenuta alla maturazione imperialista. L'antisemitismo moderno, di tipo razziale, sfuggì per lungo tempo all'analisi dei marxisti.

L'atteggiamento verso il sionismo

Le contraddizioni dello sviluppo capitalistico emerse nella seconda metà del XIX, e la diffusione dell'antisemitismo ad esse collegata, in seno al mondo ebraico portarono come reazione alla nascita del movimento sionista. Certe premesse fondamentali dell'ideologia sionista, in particolare la visione del giudaismo e dell'antisemitismo come realtà storiche eterne e immutabili, erano già presenti in uno dei testi precursori del movimento, *Autoemancipazione*, scritto nel 1881 dal medico russo Leo Pinsker. Tuttavia, Pinsker concepì l'emancipazione ebraica come un aspetto di un processo più generale di emancipazione di tutta l'umanità oppressa, mentre colui che abbandonò questa prospettiva universalista per sviluppare un movimento tipicamente nazionale fu Theodor Herzl, autore de *Lo stato degli Ebrei* (1896). Giornalista della *Neue Freie Presse*, il più importante settimanale liberale di Vienna, Herzl era un ebreo di origine ungherese, completamente assimilato. La sua conversione al sionismo ebbe luogo a Parigi, per effetto dell'Affare Dreyfus, che gli fece sembrare l'antisemitismo come una realtà ineluttabile, e l'assimilazione irrimediabilmente compromessa. La sua visione del sionismo non aveva il connotato socialista di Moses Hess, né la dimensione spirituale di Nathan Birnbaum, ma si può piuttosto ricondurre alla tradizione

33 ibidem

34 *Cahiers de la Quinzane*, n.11, 1899

35 *La crisi in Francia*, 29 ottobre 1898

36 *La Petite République*, 24 luglio 1899

razionalista e pragmatica dell'intelligenza ebraica tedesca e austriaca. Per Herzl, gli ebrei erano una nazione moderna, inserita pienamente nel mondo occidentale: il loro compito era di portare in Palestina la cultura e il progresso della civiltà occidentale. Influenzata dal colonialismo e di impronta fortemente eurocentrica, la concezione sionista di Herzl secolarizzò l'immagine biblica di "Eretz Israel" nella forma di uno stato moderno, e la sovrappose alla realtà storica della Palestina araba, vigente all'epoca.

Nell'Europa centrale, ove non vi era un proletariato ebraico, il sionismo rappresentò una realtà tutto sommato marginale per il movimento operaio. I marxisti in generale interpretarono la nascita del sionismo politico come l'emergere di una nuova tendenza, un po' bizzarra e senza prospettiva storica, in seno alla piccola borghesia ebraica. Un commento uscito nel 1913 sull'*Arbeiterzeitung* riassume bene quella che fu la valutazione del sionismo in seno alla Seconda Internazionale: *"un movimento che vuole condurre una modesta opera filantropica, le cui premesse contraddicono completamente la realtà e i cui scopi sono da ogni punto di vista utopici, e non possono che fallire"*.

Nell'Europa orientale, invece, il sionismo prese forma, seppure minoritariamente, come corrente particolare del movimento operaio ebraico. Perciò i marxisti di lingua tedesca furono spinti ad occuparsi delle ripercussioni del sionismo in Europa orientale piuttosto che delle sue origini nell'Europa centrale. Questo loro dibattito fu comunque secondario rispetto a quello assai acceso in corso tra i bundisti e i sionisti russi.

Nel 1893 il rivoluzionario russo di origine ebrea **Alexander Parvus** (nato Israel Gelfand), attivo in Germania, pubblicò sulla *Neue Zeit* un articolo con lo pseudonimo di I. Ignatieff, intitolato *Il lavoratore ebreo-russo e la questione ebraica*. L'articolo rappresentava la prima eco in Germania del processo di formazione del movimento operaio ebraico in Russia, e una prima valutazione del *"nazionalismo ebraico"*. Parvus descrisse una grossa manifestazione organizzata dai lavoratori ebrei in una *"grande città"* in un *"governatorato"* occidentale dell'Impero (presumibilmente il Primo Maggio a Vilna, in Lituania), durante la quale due oratori avevano arringato la folla in yiddish, e fece proprie le critiche al *"nazionalismo ebraico"* che a quanto pare erano emerse nel corso della manifestazione stessa. Sotto la pressione delle persecuzioni antisemite in Russia, spiegò Parvus, i nazionalisti avevano elaborato differenti progetti di *"redenzione"* del giudaismo; si erano riproposti di colonizzare la Palestina o l'Argentina, ove avrebbero *"fondato un'economia nazionale indipendente"* e, a tale scopo, cercavano il sostegno della borghesia ebraica. Ma i capitalisti in Palestina non avrebbero cessato di essere capitalisti, e i lavoratori ebrei non avevano alcun interesse a trasferirsi laggiù per farsi sfruttare da un padrone ebreo. La soluzione della questione ebraica, al contrario, risiedeva nella lotta di classe, *"senza distinzioni di razza o religione...per la redenzione dell'umanità"*. Secondo Parvus l'operaio ebreo, radicato nella condizione diasporica, doveva sviluppare un *"sentimento nazionale"* fondato su valori culturali. Non doveva negare la propria appartenenza nazionale ma coltivare *"un nazionalismo dei lumi e non delle tenebre, un nazionalismo non xenofobo, ma portatore di fratellanza tra i popoli"*³⁷.

L'articolo di Parvus fissò tre punti fondamentali: a) In Russia c'era un proletariato ebraico che cominciava a prendere coscienza dei propri interessi e a organizzarsi; b) Gli ebrei orientali costituivano una nazione oppressa; c) La questione ebraica poteva trovare una soluzione con la lotta di classe nella diaspora, e non attraverso la colonizzazione della Palestina o di altri paesi. Queste concezioni divennero i fondamenti strategici del Bund.

Una valutazione differente del sionismo fu data sulle pagine della *Neue Zeit* nel 1895 da B. Emmanuel. Costui considerò il nuovo movimento come un prodotto dell'emancipazione, che aveva portato alla formazione di una borghesia ebraica non più sottomessa alle vecchie classe dominanti, pronta alla rinascita. Il movimento sionista secondo Emmanuel aveva grandi possibilità di sviluppo in seno alla piccola borghesia impoverita dell'Europa orientale. Esclusa dallo sviluppo industriale, la classe media dei commercianti e degli artigiani andava a ingrossare i ranghi dei *luftmeschen* e, in cerca di un'alternativa al declino, si mostrava sensibile al progetto di colonizzazione della Palestina. Emmanuel non negò certi ostacoli posti di fronte al sionismo (a suo avviso la Palestina era *"una lingua di terra tra il mare e il deserto...in gran parte inadatta alla colonizzazione"*³⁸) ma in generale presentò il movimento sotto una luce positiva. Questo punto di

37 *Die Neue Zeit*, XI, 1893

38 *Die Neue Zeit*, XIII, 1895

vista suscitò l'immediata replica, sulla medesima rivista, dei socialisti ebrei della Galizia, che scrissero che il sionismo era un fenomeno marginale ed estraneo alla vita delle masse ebraiche, come provava il fallimento del tentativo del movimento di pubblicare un giornale in yiddish. Per loro il sionismo era il movimento politico di uno strato di intellettuali ebrei assimilati. In Galizia, dove il proletariato costituiva il 30% della popolazione ebraica, la propaganda sionista poteva solo servire a distrarre dalla lotta di classe. Perciò, era necessario combatterla allo stesso modo dei rabbini, tutti "cibo kosher e treccine"³⁹.

La comparsa nel 1896 de *Lo stato degli Ebrei* di Herzl fu segnalata sulla *Neue Zeit* da un breve intervento ironico di Jakob Stern, che qualificò il progetto di creazione di uno stato in Palestina o Argentina come "bizzarro" e "utopico". I capitalisti ebrei si sentivano ben protetti negli stati dei "paesi civilizzati", e il sionismo non poteva interessarli⁴⁰. Una critica più strutturata fu rivolta da Johann Pollack nei confronti del Primo congresso sionista a Basilea, nel 1897. Pollack attaccò la visione sionista degli ebrei come nazione. Gli ebrei dell'Europa occidentale erano molto differenti dai loro correligionari di Russia e Polonia: "Gli ebrei inglesi, francesi o tedeschi non hanno nulla in comune con gli ebrei russi e polacchi, e la differenza delle loro concezioni non è superata dalla religione. Al contrario, il sentimento religioso si modifica a seconda delle condizioni culturali particolari del paese"⁴¹. Gli ebrei non avevano una lingua comune, e anche l'yiddish, il dialetto giudeo-tedesco che loro consideravano una lingua, era molto diverso tra Russia, Polonia e Galizia. Se dunque erano diversi sul piano culturale, politico e religioso, gli ebrei non formavano una nazione. La concezione sionista del "popolo ebraico" era ingannevole poiché, in realtà, tale popolo era diviso in classi aventi interessi specifici differenti. Il proletariato, influenzato dal movimento socialista, era ostile al sionismo che, al massimo, poteva rappresentare una forma embrionale di reazione all'oppressione e all'antisemitismo da parte dei settori più arretrati della classe operaia ebraica. Come soluzione della questione ebraica veniva ribadita l'assimilazione: il sionismo altro non era che un segno di commiato dalla storia da parte del giudaismo, in procinto di sparire definitivamente.

Del tutto differente fu l'atteggiamento della *Sozialistische Monatshefte*, la rivista della corrente revisionista, che attenuò progressivamente le sue critiche fino a una sostanziale adesione ai progetti sionisti. L'articolo del 1897 a firma di Sergej Njewsorow a proposito del Congresso di Basilea fu all'insegna della neutralità benevola. Costui interpretò la nascita del sionismo come un prodotto dell'antisemitismo, accentuatosi dopo la crisi economica degli anni '70. L'antisemitismo aveva accresciuto il senso di *Heimatlosigkeit* (essere senza patria) negli ebrei emancipati. Non era un caso che il sionismo fosse nato in Austria, e in particolare a Vienna, la "patria dell'antisemitismo". Njewsorow lo considerava un movimento borghese: al congresso di Basilea avevano partecipato "medici, avvocati, ingegneri e commercianti", ma non il proletariato ebraico, che non aveva alcun interesse alla realizzazione dei progetti sionisti. Lo "stato ebraico" pareva dunque essere una "finzione borghese". Detto, questo, per Njewsorow non si trattava di un movimento reazionario bensì "democratico e progressista", che contribuiva a "elevare moralmente il giudaismo"⁴². Questo giudizio implicava a) un atteggiamento di accondiscendenza verso il colonialismo b) il riconoscimento dell'identità ebraica come un fatto positivo e non anacronistico, senza assumere un atteggiamento critico o assimilazionista.

Eduard Bernstein non si discostò molto da Njewsorow, quando nel 1913 sulla *Neue Zeit* si espresse sul sionismo⁴³. Il suo punto di partenza fu l'analisi della situazione in Palestina. In questa provincia dell'Impero ottomano, ove gli ebrei formavano una minoranza (circa un ottavo della popolazione) estremamente povera sul piano "morale e materiale", e della quale soltanto una parte era favorevole all'idea sionista di uno stato, tutti i progetti di colonizzazione erano impraticabili. Il sionismo era il prodotto della "disperazione" nella quale l'antisemitismo aveva gettato gli ebrei d'Europa. E' significativo che la critica di Bernstein al sionismo fosse legata alla sua impraticabilità e non alla sua natura. A proposito del colonialismo in generale, egli si era già espresso chiaramente nel 1897: "Noi condanniamo e lotteremo contro certi metodi di repressione dei popoli

39 ibidem

40 *Die Neue Zeit*, XV, 1896 - 97

41 *Die Neue Zeit*, XVI, 1897-98

42 *Sozialistische Monatshefte*, n.12, 1897

43 *Die Neue Zeit*, XXII, 1913-14

*selvaggi, ma non contro il fatto che essi siano sottomessi perché venga loro imposto il diritto di una civiltà superiore*⁴⁴.

Durante la Prima guerra mondiale, Bernstein precisò la propria posizione sulla questione ebraica e il sionismo in un opuscolo pubblicato a Berlino, dal titolo *I compiti degli ebrei nella guerra mondiale*. Ribadì il proprio senso di appartenenza alla nazione tedesca e l'opposizione al sionismo ("Io non sono sionista, mi considero innanzitutto tedesco") ma riconobbe che, alla luce delle discriminazioni "sociali e di stato" subite dagli ebrei e della crescita dell'antisemitismo, "l'elemento idealista" inerente al sionismo poteva rappresentare un "valore per la vita culturale". Il sionismo poteva giocare questo ruolo culturale positivo perché non era la versione ebraica dello sciovinismo. L'ebreo sionista poteva essere un "cosmopolita autentico", e il sionismo era chiamato a portare il proprio contributo per la creazione della "grande famiglia dei popoli". A causa della loro storia, gli ebrei erano dei "pacifisti nati"⁴⁵, dei portatori naturali del cosmopolitismo e dello spirito di conciliazione tra le nazioni. L'assimilazionismo di Bernstein dunque non negava l'identità ebraica (che egli idealizzava a suo modo) e riconosceva al sionismo una legittimità, quantomeno sul piano culturale.

Sulla *Sozialistische Monatshefte* furono presentate le posizioni del sionismo socialista, da parte di Leon Chasanowitch, dirigente di Poale Zion. Questi criticò l'assimilazionismo dominante tra i marxisti dell'Europa occidentale, che difendevano un cosmopolitismo astratto, sfociante nella "nebulosa utopia" di un'umanità "senza carne né sangue". Per lui, invece, l'internazionalismo implicava un "nazionalismo progressista e in difesa della classe operaia", nella prospettiva di un libero sviluppo culturale delle differenti individualità nazionali⁴⁶. In Europa orientale solo una ristretta elite ebraica si era assimilata, mentre il proletariato, ovvero la grande maggioranza degli ebrei, difendeva la propria lingua e la propria cultura. Le condizioni socio-economiche per l'assimilazione non esistevano, e dunque i lavoratori erano diventati i rappresentanti della cultura nazionale, non solo nell'impero zarista ma anche tra gli *Ostjuden* emigrati in America. L'insistenza di Chasanowitch sulla proletarizzazione crescente nell'Europa orientale intendeva sottolineare l'impossibilità dell'assimilazione e, nel contempo, la possibilità di uno sviluppo della vita ebraica nella diaspora. Quest'ultimo punto costituì una delle principali differenze tra Chasanowitch e Herzl.

Per Chasanowitch la scelta di trasferirsi in Palestina era dovuta a: a) la necessità di sviluppare l'agricoltura, di fronte alla crisi dell'Europa industriale b) l'esistenza di Palestina di una "popolazione ebraica relativamente numerosa" c) la possibilità di compiere una "missione civilizzatrice" in un paese economicamente e culturalmente arretrato, grazie all'introduzione della tecnologia e della cultura occidentali: "L'opera di insediamento sionista non può negare l'esistenza di una popolazione indigena in Palestina (come ve ne sono dappertutto su questa terra!). I metodi di coltivazione introdotti dagli ebrei e sconosciuti agli arabi permetteranno un insediamento di massa ma, nel contempo, apriranno la strada alla crescita economica e culturale degli arabi...Sarebbe semplicemente ridicolo parlare di una politica coloniale ebraica per analogia con la politica coloniale condotta con la violenza, e ripudiata dalla socialdemocrazia. Gli ebrei compiranno una missione civilizzatrice nel miglior senso della parola, aprendo la Palestina alla cultura moderna"⁴⁷. A suo avviso alla fine gli ebrei sarebbero diventati la maggioranza della popolazione palestinese.

A parte l'idea del ritorno all'agricoltura, per il resto la visione di Chasanowitch era del tutto eurocentrica. I coloni ebrei, portatori di una cultura superiore, dovevano illuminare le masse arretrate dei *fellah* arabi palestinesi. Dal punto di vista dell'identità e della coscienza nazionale, il mondo extra-europeo era visto come una "tabula rasa", senza storia. I sionisti di Poale Zion, pur non ammettendolo, pensavano di poter assimilare gli arabi in Palestina allo stesso modo in cui i marxisti ortodossi pensavano di poter assimilare gli *Ostjuden*. Su questa base si fondò la convergenza tra la corrente sionista socialista e la corrente revisionista della socialdemocrazia, favorevole al colonialismo. Nel 1920, dopo la Dichiarazione Balfour, la *Sozialistische Monatshefte* commentò in questo modo l'impresa sionista: "Come tutte le forme di colonizzazione, la colonizzazione ebraico-sionista della Palestina ha per obiettivo lo sviluppo delle forze produttive

44 *Die Neue Zeit*, XV, 1897

45 Eduard Bernstein, *I compiti degli ebrei nella guerra mondiale*, 1917

46 *Sozialistische Monatshefte*, n.15, 1914

47 *ibidem*

del paese, e rimane dunque un fattore di progresso culturale⁴⁸.

Il paradigma dell'assimilazione: Bauer

Otto Bauer dedicò all'analisi della questione ebraica un capitolo del suo celebre libro *La questione delle nazionalità e la socialdemocrazia*, pubblicato a Vienna nel 1907. Il suo criterio di definizione della nazione fu di tipo culturale e socio-economico insieme, e ispirato all'idea di "comunità" del sociologo neo-romantico Ferdinand Toennies riformulata in termini marxisti. Bauer definì la nazione come una "comunità di destino", precisando che comunità non significava né omogeneità né identità. Elementi fondamentali erano la cultura e la storia collettiva, interiorizzate da ciascun individuo, non legate necessariamente a un dato territorio di appartenenza. Riprendendo le proposte formulate nel 1899 da Karl Renner (*Stato e nazione*) e dalla delegazione slavo-meridionale al Congresso di Brunn della Socialdemocrazia austriaca, Bauer avanzò quindi la soluzione dell'*autonomia nazional culturale* per venire incontro alle rivendicazioni che agitavano le varie nazionalità dell'Impero austro-ungarico. In questa prospettiva la nazione, cristallizzata nella cultura di una comunità ma non legata a una dimensione statale o territoriale, poteva sopravvivere e svilupparsi anche in un mondo senza frontiere, senza classi e senza stati. L'internazionalismo dunque era considerato una dimensione nella quale le particolarità nazionali avrebbero potuto arricchirsi, invece di scomparire.

Questa teoria della nazione sembrava applicarsi perfettamente agli *Ostjuden*, e non a caso i bundisti russi la fecero propria nel corso dell'elaborazione del loro programma. Tuttavia Bauer non fu disposto a riconoscere agli ebrei lo status di nazione, per lo meno nell'accezione moderna del termine. A suo avviso gli ebrei avevano vissuto per secoli negli interstizi della società feudale, come rappresentanti dell'economia di scambio in seno a un mondo largamente dominato dall'economia naturale. Questo carattere socio-economico distintivo degli ebrei nell'epoca feudale si era conservato, secondo Bauer, negli ebrei dell'Europa orientale, dediti all'attività di intermediari tra i contadini e la borghesia delle città. Ma ora il capitalismo, un sistema economico basato sull'economia di scambio generalizzata, cancellava il monopolio ebraico del commercio, privando gli ebrei nella loro cultura specifica e destinandoli inevitabilmente all'assimilazione. Descrivendo gli ebrei dell'Europa centrale, Bauer riconobbe che questo processo era lungi dall'essere compiuto, ma per lui la tendenza andava in quella direzione: "Quale che sia il ritmo del processo di assimilazione, si può dire che esso si compie dappertutto: il capitalismo e lo stato moderno dappertutto sono all'opera per distruggere l'antico giudaismo"⁴⁹.

In Europa orientale, dove lo sviluppo del capitalismo era più lento e contraddittorio, per Bauer gli ebrei formavano ancora una nazione, ma una "nazione senza storia", una comunità priva di una letteratura nazionale, alla quale non restavano che una cultura "declinante" e una lingua "degenerata"⁵⁰. In base a questa posizione, Bauer criticò il punto di vista (formulato ad esempio da alcuni socialisti polacchi contro il Bund) secondo il quale gli ebrei non erano una nazione perché non avevano un territorio comune. Al contrario, essi perdevano progressivamente il proprio carattere nazionale a causa dell'inconsistenza e dell'immobilità della loro cultura, non in grado di resistere all'assimilazione. La rinascita della cultura ebraica nell'impero zarista e in Galizia fu considerata da Bauer un fenomeno effimero; rivendicare l'autonomia nazionale degli ebrei sarebbe perciò stato assurdo e irrazionale.

Inspiegabilmente, Bauer sottostimò la fioritura linguistica, letteraria e culturale del volgare del secolo nota come *yiddishkeit*. Egli può essere in parte giustificato tenendo conto della specificità della popolazione ebraica di Vienna, a lui più vicina, che non produsse cultura yiddish, ma il fenomeno fu talmente esteso, in Polonia, Lituania e Ucraina, da non poter essere ignorato. Si trattò quindi probabilmente di una negazione a priori, incoerente con il resto dell'impianto della teoria austro-marxista della nazione. Eppure il concetto di "appercezione nazionale" sviluppato da Bauer (il modo in cui ciascuna nazione integrava i contenuti della cultura internazionale senza annullare la propria specificità) poteva ben spiegare il processo di modernizzazione e secolarizzazione in atto negli *shtetl*.

La questione specifica della Galizia (ove all'inizio del secolo vivevano 800.000 ebrei, circa

48 *Sozialistische Monatshefte*, n.4, 1920

49 Otto Bauer, *La questione nazionale e la socialdemocrazia*, 1907

50 *ibidem*

l'11% della popolazione totale) fu affrontata da Bauer in un articolo scritto nel 1912 per la rivista *Der Kampf*. A suo avviso gli ebrei galiziani, per la maggior parte “piccoli borghesi poveri”, costituivano “ancora una nazione particolare con la sua propria lingua (quella che chiamano dialetto), i suoi costumi e le sue tradizioni”. Contrariamente agli ebrei occidentali, assimilati, gli ebrei galiziani rimanevano un “popolo straniero”. Tuttavia non sarebbero sfuggiti all'assimilazione, era solo questione di tempo: “Questa particolarità del giudaismo nell'Europa orientale è una conseguenza dell'arretratezza delle regioni in cui è insediato. Lo sviluppo capitalistico porterà anche gli ebrei dell'Europa orientale all'assimilazione... Tutti i tentativi di impedire artificialmente l'assimilazione e di coltivare in seno al giudaismo un'ideologia nemica dell'assimilazione vanno contro il progresso, sono reazionari”.

Sempre nel 1912, Bauer scrisse un lungo studio sul problema dell'assimilazione delle minoranze etniche, che definì come una “necessità corrispondente a una legge naturale”⁵¹. Egli formulò quattro “leggi dell'assimilazione”. La prima concerneva il numero, il principale fattore di resistenza all'assimilazione da parte di una minoranza. Le minoranze nazionali poco numerose si assimilavano facilmente e rapidamente, tranne nei casi di “isole linguistiche contadine” (per esempio i tedeschi in Galizia o i croati nell'Austria meridionale), di “isole linguistiche dei piccoli centri urbani” (i villaggi tedeschi in Boemia e Moravia) e dei ghetti ebraici dell'Europa orientale. La seconda legge era quella della residenza: l'assimilazione era più semplice laddove la minoranza viveva intrecciata con la maggioranza, senza che si creassero separazioni etniche e linguistiche. La terza legge concerneva la razza e la cultura: la vicinanza razziale e culturale tra minoranza e maggioranza favorivano l'assimilazione. Gli ebrei, come i cinesi, o i neri degli Stati Uniti, non si assimilavano molto facilmente a causa delle loro specificità “razziali”. Il concetto di “razza ebraica” era stato introdotto da Bauer già nel suo testo del 1907, ma fu nel 1912 che acquisì maggiore importanza. La quarta legge, infine, era quella dell'integrazione sociale: le minoranze potevano assimilarsi più facilmente quando non si identificavano in un'unica attività socio-economica specifica.

Numero, luogo di residenza, razza e cultura e appartenenza di classe costituivano dunque per Bauer le quattro condizioni oggettive indispensabili dell'assimilazione, senza le quali tutti i tentativi in tal senso erano destinati a fallire. Egli citò come esempio negativo quello dei marrani, rimasti “criptogiudei” fino al XVIII secolo, allorché lo sviluppo capitalistico aveva attivato la legge dell'integrazione sociale, e di conseguenza anche le altre, consentendo l'assimilazione. Applicando le quattro leggi agli *Ostjuden*, si poteva verificare l'assenza delle condizioni richieste. Gli ebrei dell'est formavano una minoranza nazionale numerosa (almeno 6 milioni all'inizio del secolo) e concentrata negli *shtetl*, i villaggi ebraici, e nei quartieri ebraici delle grandi città. Religione, lingua e tradizioni culturali li distinguevano dalle nazioni circostanti. E a livello di struttura economica gli ebrei dell'est erano caratterizzati da un proletariato concentrato solo in certi settori produttivi (e non nell'industria pesante), da larghi strati di piccola borghesia impoverita e da una massa di *luftmenschen*⁵².

Malgrado ciò, Bauer si ostinò a considerare l'assimilazione degli ebrei come un fine storico. Non considerò l'arretratezza dell'Europa orientale come causa di uno sviluppo differente, che portasse a una formazione sociale nuova, ma semplicemente come un ritardo nel cammino già percorso dall'Occidente. Il giudaismo non era che un residuo del Medioevo; in Occidente il progresso della società borghese industriale aveva portato all'assimilazione e, prima o poi, lo stesso sarebbe accaduto a est.

All'origine di questa ostinazione sembrano esservi due elementi fondamentali: da una parte una fiducia e un'ammirazione marxista-razionalista nei confronti del progresso industriale, per cui la storia doveva avere un'evoluzione lineare e automatica, e dall'altra (come ipotizzato dallo storico Alfred Pfabigan) una forma latente di nazionalismo tedesco in seno all'intelligenza ebraica assimilata di Vienna, cui Bauer apparteneva.

L'opera di Bauer fu criticata dai marxisti di orientamento sionista sulle pagine della *Sozialistische Monatshefte*. Nel 1908 – 09 questa rivista pubblicò una serie di articoli di Maxim Anin il quale, sulla base di un'analisi rigorosa della struttura socio-economica dell'*Ostjudentum*, pervenne alla conclusione che l'assimilazione non fosse obiettivamente possibile. Disregato dalla

51 Otto Bauer, *Le condizioni dell'assimilazione nazionale*, 1912

52 Letteralmente “uomini nell'aria”, sradicati dalla loro collocazione sociale, disoccupati.

penetrazione dei rapporti sociali capitalistici, lo *shtetl* era entrato in una fase involutiva, che obbligava i commercianti e gli artigiani ebrei a trasformarsi in *luftmenschen* o a emigrare, e nel contempo precludeva la loro assimilazione. Lo sviluppo del capitalismo a est poteva forse portare all'emancipazione giuridica degli ebrei (come in Occidente), ma nel contempo costruiva "le mura ben più alte di un ghetto socio-economico"⁵³ che rendevano impossibile l'assimilazione.

La teoria di Bauer, che corrispondeva all'orientamento generale degli austro-marxisti, ebbe delle ripercussioni nel movimento operaio all'interno dell'Impero asburgico. Il Partito socialdemocratico ebraico di Galizia (o *Bund* galiziano), fondato nel 1905, rivendicò il diritto di essere riconosciuto quale una sezione nazionale della socialdemocrazia polacca in Galizia e, nel contempo, l'autonomia nazionale culturale per gli ebrei di Galizia. La socialdemocrazia nell'impero si era organizzata in federazioni nazionali sin dal 1897 (Congresso di Vienna) e aveva adottato l'autonomia nazionale-culturale nel 1899 (Congresso di Brunn), ma il neonato *Bund* galiziano non fu riconosciuto come parte della socialdemocrazia polacca in Galizia, e fu accusato di separatismo. Nel 1906 Henryk Grossman, segretario del partito, sembrò rispondere in anticipo a tutti gli argomenti che Bauer avrebbe sviluppato l'anno seguente nel suo libro: "Per noi, la nazionalità ebraica è una realtà fondata sull'esperienza viva e non su speculazioni metafisiche. E' per questo che vogliamo che la nostra individualità sia presa in considerazione al pari di quella altrui"⁵⁴. I socialisti ebrei avevano creato un partito in Galizia, dove c'era una nazione ebraica, e non in Austria e Boemia dove gli ebrei erano assimilati. Erano gli ebrei stessi a decidere se formavano una nazione oppure no, secondo l'elementare principio marxista dell'autodeterminazione. Grossman prese anche le difese dell'yiddish: "I polacchi non considerano il 'dialetto' come una lingua, a causa delle sue componenti tedesche, polacche ed ebraiche! Ma è possibile che una lingua parlata da 8-9 milioni di persone non sia una lingua? Una lingua nella quale vengono appresi massimi principi della rivoluzione, nella quale è possibile leggere i classici della letteratura moderna, nella quale si può leggere il Manifesto comunista e il Capitale di Marx, il Programma di Erfurt e la Rivoluzione sociale di Kautsky etc., tutto questo non è sufficiente a definire il nostro idioma come una lingua?"⁵⁵. A proposito della definizione degli ebrei dell'est come un popolo senza storia, Grossman ricordò che Marx aveva incluso in questa categoria anche i cechi ma i marxisti austriaci avevano rettificato questo giudizio erroneo, riconoscendo ai cechi lo status di nazione. Perché non si faceva altrettanto con gli ebrei?

Il *Bund* galiziano alla fine riuscì a imporre la propria presenza. Nel 1911 il Partito socialdemocratico polacco in Galizia lo riconobbe come legittimo rappresentante del proletariato ebraico nel paese. Gli austro-marxisti viennesi non ratificarono l'accordo: il solo dirigente disposto a riconoscere il diritto degli ebrei a una "esistenza nazionale" fu Engelbert Pernerstorfer, che non era ebreo, e che poté esprimere il proprio punto di vista in merito, nel 1916, non sulla stampa di partito ma sulla rivista sionista animata da Martin Buber, *Der Jude*. Qui egli riconobbe agli ebrei orientali il diritto all'esistenza nazionale, in quanto nazione con una "propria spiritualità", come tutti le "nazioni di cultura"⁵⁶.

Il paradigma dell'assimilazione: Kautsky

Tutta la riflessione di Kautsky sul problema ebraico si trova già, *in nuce*, nel suo articolo *Das Judentum*, pubblicato nel 1890 sulla *Neue Zeit*. Il suo approccio fu di carattere sociologico e storico: studiò l'antisemitismo come fenomeno risalente all'antichità, ricercandone le origini nella diaspora, che a suo giudizio non aveva trasformato gli ebrei da agricoltori in coloni, bensì piuttosto in commercianti. Nelle città essi avevano creato proprie comunità (*Judenkolonien*) ma consideravano ancora la Palestina come loro patria, e di conseguenza il loro insediamento nella diaspora aveva carattere "provvisorio"⁵⁷. Secondo Kautsky, gli ebrei erano l'unico popolo che fosse riuscito a conservare una propria "nazionalità" durante il processo di ellenizzazione e, in seguito, sotto il dominio bizantino. Nel Medioevo, essi formarono una nazione coincidente con uno strato sociale specifico, quello dei commercianti e degli usurai: "Essere giudeo nel Medioevo non

53 *Sozialistische Monatshefte*, n.10, 1908

54 Henryk Grossman, *Il partito socialdemocratico ebraico in Galizia*, 1906

55 *ibidem*

56 Engelbert Pernerstorfer, *La questione ebraica*, 1916

57 Karl Kautsky, *L'ebraismo*, 1890

significava soltanto essere membro di una nazione particolare, ma piuttosto di una professione particolare. Essere giudeo significava essere usuraio e viceversa; il carattere giudeo divenne quello dell'usuraio, e il carattere dell'usuraio quello del giudeo"⁵⁸. Ma il capitalismo aveva minato le fondamenta socio-economiche della nazione ebraica, eliminando la segregazione degli ebrei entro un'unica branca professionale e trasformandoli in operai, artigiani e intellettuali. Il capitalismo aveva avviato una nuova "diaspora economica" degli ebrei, e avrebbe infine portato alla sparizione del giudaismo.

Nel 1908 Kautsky constatò la permanenza della figura feudale dell'usuraio ebreo nell'Europa orientale ma, ciononostante, non considerò più gli *Ostjuden* come una nazione, nonostante parlassero una loro lingua, l'yiddish, da lui definita "non l'ebraico, ma un tedesco corrotto che li separa dal loro ambiente". Non avendo un territorio e parlando una "non-lingua", Kautsky preferì definire gli ebrei una "casta" piuttosto che una nazione⁵⁹.

Nella sua opera su *L'origine del cristianesimo* (1910), Kautsky parlò ancora di una nazione ebraica della diaspora, ma "una nazione senza contadini, formata esclusivamente da una popolazione urbana", per giunta ormai priva degli elementi costitutivi fondamentali, ovvero il territorio e la lingua. In *Razza ed ebraismo* (1914) il concetto fu ribadito chiaramente: "Tutto ciò che definisce l'essenza di una nazione, essi ne sono privi: la comunità territoriale e la comunità linguistica". Se finora il giudaismo si era conservato attraverso i secoli, ciò era dovuto alla sopravvivenza di un "residuo dell'antica vita nazionale", ovvero la religione.

Razza ed ebraismo rappresenta in un certo senso il punto di arrivo dell'elaborazione teorica del marxismo della Seconda Internazionale sulla questione ebraica. Una parte consistente dell'opera era dedicata alla confutazione delle teorie pseudo-scientifiche sulla razza, che all'epoca godevano di ampio credito e furono usate per spingere milioni di proletari nella carneficina imperialista. Da questo punto di vista, Kautsky andò controcorrente, rifacendosi all'etnologo Friedrich Ratzel per il quale le razze umane erano continuamente sottoposte a mescolanze e fusioni: "La determinazione razziale, che pare così evidente nelle bestie, lo è sempre meno negli uomini". Sulla base di tale premessa, Kautsky rifiutò il concetto di razza ebraica. I criteri normalmente adottati per definire una razza – spesso molto discutibili – in ogni caso non corrispondevano alle caratteristiche degli ebrei, ovvero: a) solo una piccola minoranza ebraica, il 13 – 14%, possedeva il cosiddetto "naso ebraico" b) si poteva notare una certa somiglianza tra la forma del cranio degli ebrei e quello degli altri popoli dell'Europa orientale c) in generale tra gli ebrei si riscontravano le stesse dinamiche demografiche delle nazioni tra le quali vivevano d) non si poteva parlare di malattie specifiche degli ebrei e) infine, la parlata ebraica era un prodotto di un loro modo di vivere "particolare", e non dell'eredità. La razza ebraica non esisteva: il "tipo spirituale ebreo" era il prodotto di due millenni di vita urbana. Rifiutando il concetto di razza ebraica, Kautsky si poneva su un livello di analisi superiore rispetto a Bebel e Bauer.

Non una razza, non una nazione, gli ebrei dunque per Kautsky formavano una casta, selezionatasi attraverso un processo di vero e proprio darwinismo sociale: "Attraverso una costante selezione e un adattamento cosciente alle condizioni di vita, gli ebrei sono riusciti a compensare le conseguenze funeste dell'ambiente urbano con maggiore successo rispetto ai contadini urbanizzati. Nel succedersi delle generazioni, gli ebrei si sono trasformati in una popolazione urbana". Nelle città, col tempo la propensione al commercio era diventata un "tratto distintivo ereditario". Il capitalismo aveva rotto le barriere del ghetto (etniche ed economiche), favorendo la penetrazione degli ebrei nelle altre attività produttive e avviando il processo di emancipazione. Una volta modificato il quadro socio-economico, l'assimilazione si sarebbe imposta come una legge naturale. Questo processo doveva compiersi in tre fasi: a) abbandono della lingua vernacolare e adozione della lingua dominante nei diversi paesi b) conversioni religiose c) aumento dei matrimoni misti⁶⁰.

Considerando l'assimilazione come una tendenza naturale dello sviluppo sociale, Kautsky si oppose al sionismo, un movimento che considerava come oggettivamente complice dell'antisemitismo, che aveva per obiettivo di "allontanare le comunità ebraiche dalle nazioni attuali". Il progetto di colonizzazione della Palestina gli sembrò concretamente impraticabile e

58 ibidem

59 Karl Kautsky, *Nazionalità e internazionalità*, 1908

60 Karl Kautsky, *Razza ed ebraismo*, 1914

politicamente reazionario, per differenti ragioni: a) gli *Ostjuden* potevano mettere fine alle loro condizioni di miseria e oppressione con una rivoluzione in Russia, certamente non creando uno stato ebraico in Palestina b) gli ebrei, popolazione urbana da secoli, non potevano trasformarsi all'improvviso in un'armata di coloni agricoli c) infine, la Palestina era un territorio molto povero, ove mancavano le condizioni per uno sviluppo industriale. Perciò, Kautsky definì il sionismo come uno “*sport per filantropi e uomini di lettere*”, che cercavano di fare della Palestina “*un ghetto mondiale per l'isolamento della razza ebraica*”⁶¹.

Nel 1921, in una nuova edizione di *Razza ed ebraismo*, Kautsky aggiunse alcuni elementi significativi alla propria critica del sionismo: “*E' il lavoro che dà a una popolazione il diritto alla terra sulla quale risiede, dunque il giudaismo non può avanzare alcun diritto sulla Palestina. Sulla base del diritto del lavoro e dell'autodeterminazione democratica, oggi la Palestina non appartiene agli ebrei di Vienna, Londra o New York, che la reclamano per il giudaismo, ma agli arabi di quel paese, la grande maggioranza della popolazione...Nelle loro argomentazioni, i sionisti ignorano completamente la popolazione araba o la considerano un fattore trascurabile*”⁶². Questa critica del sionismo è senza dubbio più avanzata e pertinente delle precedenti.

Razza ed ebraismo termina con una vera e propria apologia dell'assimilazione. Secondo Kautsky la condizione degli ebrei del tempo era caratterizzata da una sorta di dicotomia tra la loro crescente partecipazione ai movimenti rivoluzionari e il ruolo sempre più reazionario del giudaismo, definito come “*la corda al collo dell'ebreo progressista, uno degli ultimi residui del Medioevo feudale*”. Il progresso e l'assimilazione erano pressoché la stessa cosa: “*Noi non saremo mai completamente usciti dal Medioevo finché il giudaismo resterà ancora tra noi. Più in fretta sparirà, meglio sarà per la società e per gli ebrei stessi*”.

A differenza degli austro-marxisti, Kautsky sostenne che il processo di centralizzazione dell'economia capitalistica fosse in contrasto con l'idea di autonomia nazionale. Alla teoria di Bauer, che prevedeva una crescente differenziazione delle nazioni nel socialismo, egli oppose l'ipotesi della loro fusione. La nazione era una comunità linguistico-territoriale prodotta dal capitalismo e quindi transitoria, e nel socialismo si sarebbe estinta, superata dall'affermazione di una comunità globale che parlasse una o più lingue universali, affermatesi attraverso una selezione naturale tra le lingue esistenti. Questa ipotesi, avanzata per la prima volta da Kautsky già nel 1887, fu ripresa nel 1917 in un altro testo, *La liberazione delle nazioni*, nel quale egli affermò che “*il fine non è la differenziazione, bensì l'assimilazione delle nazioni*”. In questa prospettiva, l'autonomia nazionale degli ebrei non poteva essere che “*reazionaria*”, cioè opposta alla direzione di marcia della storia e del progresso⁶³.

61 ibidem

62 Karl Kautsky, *Razza ed ebraismo*, ed. 1921

63 Karl Kautsky, *La liberazione delle nazioni*, 1917

3. **YIDDISHKEIT VERSUS SIONISMO: IL BUND**⁶⁴

Marxismo e populismo in Russia

Le basi del marxismo russo furono gettate nel 1883 a Ginevra, in Svizzera, quando alcuni populistici (*narodniki*) esiliati (Georgij Plechanov, Pavel Axelrod, Vera Zasulic) fondarono il Gruppo per l'Emancipazione del Lavoro. Due anni prima, l'assassinio dello Zar Alessandro II aveva segnato l'inizio di un periodo di feroce repressione e declino dei *narodniki*.

I primi marxisti russi, guidati teoricamente da Plechanov, cercarono di rispondere alla crisi del populismo mettendone in discussione i principi fondamentali: a) mentre i populistici pensavano che la Russia, grazie alla propria condizione storica particolare, potesse arrivare al socialismo "saltando" la fase capitalistica dello sviluppo economico, i marxisti russi teorizzarono che quest'ultima fase fosse ormai una realtà anche nell'impero zarista, e che inevitabilmente essa doveva essere attraversata per intero b) mentre i populistici avevano idealizzato l'*obscina*, la comunità contadina ancora predominante nelle campagne alla fine del XIX secolo, per i marxisti russi lo sviluppo capitalistico implicava la disgregazione del sistema dell'*obscina* c) mentre i populistici pensavano di pervenire al socialismo agrario sobillando le masse contadine attraverso azioni esemplari di avanguardia, i marxisti russi teorizzarono che a questo soggettivismo politico era da contrapporre l'organizzazione e la mobilitazione della nascente classe operaia.

In particolare fu Plechanov a sancire che, seguendo il modello occidentale, la Russia doveva necessariamente attraversare la fase capitalistica dello sviluppo economico. In ciò egli si discostò dallo stesso Marx (i cui scritti sulla Russia non escludevano l'ipotesi di un passaggio diretto dall'*obscina* al comunismo), avvicinandosi maggiormente alle valutazioni del vecchio Engels, il quale però a sua volta rifiutò sempre di criticare apertamente i populistici.

Fino al 1905, il pensiero marxista russo rimase impregnato di questa concezione evolucionista e positivista. La posizione di Plechanov venne interpretata in maniera ortodossa dai "marxisti legali" (Struve, Tugan-Baranovskij), e anche *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* di Lenin (1899) si può considerare il più ricco e approfondito contributo all'interno di questo filone.

Dopo la burrasca della Rivoluzione del 1905, il dibattito si fece più articolato e approfondito, e al suo interno emerse la teoria della "rivoluzione permanente" di Trockij, ovvero l'ipotesi di una rivoluzione in Russia che portasse direttamente al potere il proletariato, il quale avrebbe diretto il passaggio al socialismo "bruciando le tappe" della lunga fase dello sviluppo capitalistico.

Sia la teoria dello sviluppo capitalistico che la teoria della rivoluzione permanente vedevano come protagonista principale il proletariato russo delle grandi concentrazioni industriali, attribuendo invece un ruolo marginale, se non nullo, al proletariato ebraico dell'impero zarista, che pure era composto da milioni di individui e proprio in quel periodo si affacciava sulla scena della lotta di classe.

Il movimento operaio ebraico e la nascita del Bund

Tra l'annessione del regno di Polonia all'impero zarista (1795) e la fine del XIX secolo, la popolazione ebraica di Russia conobbe una crescita demografica intensa, passando da uno a cinque milioni di persone. Questo fenomeno fu accompagnato da un'ampia emigrazione, che a partire dal 1880 divenne un vero e proprio esodo di massa. Nella Zona di Residenza (corrispondente all'incirca ai territori di Lituania, Polonia, Bielorussia e Ucraina) gli ebrei vivevano concentrati in piccole cittadine tradizionali, gli *shtetl*, nelle quali spesso erano la maggioranza della popolazione, oppure nei grandi centri urbani, dove rappresentavano tra il 10 e il 50 per cento degli abitanti. La metà degli ebrei russi viveva nelle città e, all'interno della Zona, solo il 3% della popolazione rurale era ebraica. Nel 1897 il 54,4% degli ebrei economicamente attivi erano commercianti, ambulanti o persone senza un'occupazione ben definita (*luftmenschen*); il 18,4% erano artigiani e il 25% lavoratori salariati. Di questi ultimi, il 52% lavorava nel settore tessile, il 19% nelle costruzioni (carpentieri, falegnami, fabbri, imbianchini), il 9% nel settore alimentare e del

⁶⁴ Per un'analisi più approfondita del tema in questione di veda *Storia del Bund ebraico in Russia dalle origini al 1905*, 2017

tabacco e il resto in una miriade di attività secondarie.

A differenza della classe operaia russa, che aveva un'origine contadina, la classe operaia ebraica proveniva dall'attività artigiana. Le sue prime forme di organizzazione sindacale nacquero dalle *khevrot*, le società di mutuo soccorso degli artigiani. Il proletariato ebraico era escluso dalla grande industria, ed era atomizzato in una miriade di piccole fabbriche che spesso utilizzavano manodopera esclusivamente ebraica e sopravvivevano ai margini della filiera produttiva. Gli operai ebrei di queste piccole fabbriche riposavano al sabato, mentre le grandi officine che impiegavano manodopera russa e polacca chiudevano alla domenica. La struttura del proletariato ebraico corrispondeva alla bassa composizione organica del capitale della Zona di Residenza, per cui esso era concentrato nelle fasi finali della produzione. Le specificità culturali del proletariato ebraico, legate innanzitutto alla lingua e alla religione, erano rafforzate in ragione della separazione strutturale dal proletariato russo.

Questa condizione di "ghetto socio-economico" fu alla base della nascita di un movimento operaio ebraico specifico, recante tra le proprie caratteristiche quella dell'identità nazionale.

L'*Unione generale dei lavoratori ebrei*, storicamente nota come Bund, nacque in Lituania e Polonia, ove il proletariato ebraico era più concentrato. Nel 1894 uno dei pionieri del Bund, Arkadij Kremer, pubblicò in lingua russa, con l'aiuto di Julij Martov, un opuscolo intitolato *Sull'agitazione*, che contribuì a indirizzare l'attività dei circoli socialisti ebraici di Vilna e Bialystok verso l'organizzazione di massa del proletariato. Il passaggio dall'attività di propaganda all'agitazione comportò ben presto, per i marxisti ebrei, l'adozione dell'yiddish come lingua nella quale preparare opuscoli, volantini, conferenze, canzoni. Si trattò di una scelta spontanea, di cui Martov e Kremer inizialmente non colsero tutte le implicazioni. Nel 1897 uscì la prima traduzione in yiddish del *Manifesto comunista* di Marx, a cura di Chaim Zhitlovsky. Il Congresso di fondazione del Bund si svolse nell'ottobre dello stesso anno, e vi parteciparono 13 delegati provenienti da varie città della Zona (Vilna, Vitebsk, Bialystok, Varsavia, Minsk etc.). Il documento programmatico approvato dal congresso riconosceva la doppia oppressione subita dal proletariato ebraico, sia come classe che come minoranza nazionale discriminata dalla legislazione zarista. L'assimilazione come prospettiva e possibilità era ben presente ai fondatori del Bund, ma non fu esplicitata, mentre per ragioni puramente funzionali e pratiche l'yiddish venne assunto quale lingua "ufficiale" dell'organizzazione.

L'anno successivo, il congresso costitutivo del POSDR si svolse non a caso a Minsk, nel cuore della Zona. Tre delegati su nove erano bundisti, e suggerirono la denominazione precisa di Partito Operaio SocialDemocratico pan-Russo, a sottolineare implicitamente il carattere multinazionale del movimento operaio della Russia zarista.

La questione degli ebrei come nazionalità fu affrontata per la prima volta in maniera organica al Quarto Congresso del Bund, nel 1901. Qui i principali dirigenti bundisti, influenzati dalla socialdemocrazia austriaca che nel 1899 (Congresso di Brunn) aveva formulato la linea dell'autonomia nazional culturale per le differenti nazioni della monarchia asburgica, definirono gli ebrei come una nazione. Riprendendo la posizione della federazione slavo-meridionale della socialdemocrazia austriaca, che a Brunn aveva sottolineato il carattere extraterritoriale delle nazioni, i bundisti approvarono un programma nazionale articolato in tre rivendicazioni principali: a) la trasformazione dell'impero zarista in una federazione di popoli b) il diritto all'autonomia nazionale per ciascuno di questi popoli, indipendentemente dal territorio di insediamento c) l'attribuzione agli ebrei dello status di nazione a tutti gli effetti. Tuttavia, in quella sede il Bund decise di non esplicitare immediatamente i propri obiettivi nazionali, limitandosi per il momento a continuare la lotta per i diritti civili e per la soppressione della legislazione antisemita. Il 1901 fu anche l'anno in cui il Bund affrontò la questione del sionismo, stigmatizzandolo come una reazione borghese all'antisemitismo e come un elemento di divisione e disorientamento in seno alla classe operaia. L'adozione di un programma di autonomia nazional culturale si accompagnò al netto di rifiuto di qualunque forma di nazionalismo ebraico.

Nella sua nuova fisionomia di partito operaio ebraico, il Bund entrò in conflitto con i socialdemocratici russi, ai quali nel frattempo si erano uniti Lenin e Martov, rientrati dall'esilio in Siberia. La scissione ebbe luogo al celebre Secondo Congresso del POSDR, svoltosi tra Bruxelles e Londra nell'estate 1903. Il Bund, rappresentato da cinque delegati (Vladimir Kossovsky, Vladimir Medem, Isaiah Eizenstadt, Mark Liber e Noah Portnoy) si presentò con due obiettivi irrinunciabili:

essere riconosciuto come il solo rappresentante del proletariato ebraico e trasformare il POSDR in una federazione di partiti nazionali, sul modello della socialdemocrazia austriaca. Queste proposte suscitarono un ampio dibattito sul ruolo del Bund nel partito, e alla fine furono respinte entrambe. Il congresso votò soltanto una risoluzione che riconosceva il “*diritto delle nazioni all'autodeterminazione*”, rifiutando però un emendamento di Medem che proponeva di stabilire “*istituzioni suscettibili di garantire la piena libertà di sviluppo culturale*” per tutte le minoranze nazionali.

All'indomani del distacco del Bund dal POSDR, l'aspra discussione interna ai socialdemocratici russi, con la spaccatura tra bolscevichi e menscevichi, e le terribili notizie sul pogrom di Kishinev rafforzarono nei bundisti la convinzione di dover procedere con il programma nazionale, che fu ufficializzato pubblicamente alla Quinta Conferenza dell'organizzazione, nel 1905.

La Rivoluzione del 1905 vide il Bund in prima fila nella mobilitazione degli operai ebrei della Zona, che percentualmente parteciparono agli scioperi misura molto maggiore rispetto al proletariato industriale russo, quantunque quest'ultimo fosse più presente nei centri nevralgici dell'impero, innanzitutto la capitale Pietroburgo. Alla fine del 1905 il Bund aveva trovato una sintesi dialettica tra l'internazionalismo proletario e la difesa di una cultura nazionale oppressa: la lotta per la liberazione degli ebrei dall'oppressione zarista si inseriva nella prospettiva di una rivoluzione socialista mondiale.

L'autonomia nazional culturale: Vladimir Medem

Il lungo studio di Vladimir Medem, *La socialdemocrazia e la questione nazionale*, pubblicato nel 1904 in russo e in yiddish, è la sintesi di un ampio dibattito sviluppatosi nel Bund fin dalla sua nascita. Questo testo rivela una chiara influenza da parte dell'austro-marxismo, ma non è la mera riproduzione delle tesi approvate a Brunn nel 1899. La riflessione di Medem è molto più approfondita, e rappresentò l'opera marxista più importante fino allora pubblicata sulla questione nazionale (il testo quasi omonimo di Bauer uscì tre anni dopo); inoltre fornì una base teorica generale all'orientamento del Bund, e precisò l'entità e la natura delle divergenze coi socialdemocratici russi.

Inizialmente, Medem definì la nazionalità moderna come un fenomeno legato alla formazione della società capitalista, legato all'attività della classe borghese. A seconda del contesto di tale attività, questa poteva dare luogo a un nazionalismo espansionista e imperialista oppure a un movimento di liberazione nazionale. Medem portò ad esempio il conflitto tra cechi e tedeschi nell'Impero austro-ungarico: la borghesia tedesca per estendere il proprio mercato nazionale cercava di assimilare i cechi, una nazione oppressa, mentre la borghesia ceca, priva del potere politico, si difendeva rivendicando l'indipendenza e cercando di “slavizzare” i tedeschi di Boemia.

Fatta questa premessa, Medem cercò di indagare le radici della nazionalità, e giunse a concludere che in regime capitalistico l'economia conduceva a uno snaturamento sciovinista di quella che in primo luogo era una comunità culturale. Per Medem la nazione era innanzitutto la cultura nazionale, formatasi in una società storicamente data e non subordinata meccanicamente alla struttura economica: “*Una cultura nazionale come entità indipendente, come circolo chiuso con il suo proprio contenuto, non è mai esistita. La nazione è la forma particolare nella quale si esprime il contenuto umano universale. L'essenza della vita culturale, che generalmente è la stessa dappertutto, assume tendenze e forme nazionali differenti nella misura in cui gruppi differenti, presso i quali si sono stabilite relazioni sociali specifiche, se ne appropriano. Queste relazioni sociali (il quadro in cui nascono i conflitti di classe e si sviluppano le correnti intellettuali e spirituali) conferiscono alla cultura un carattere nazionale*”⁶⁵. Questo passaggio affermò con chiarezza l'impossibilità di una cultura non-nazionale: per Medem la cultura poteva esprimersi soltanto in forme nazionali. Dunque la lotta di liberazione delle nazioni oppresse si esprimeva innanzitutto come rivendicazione del diritto a una lingua e a una cultura nazionali.

Questa concezione presenta molte affinità con la teoria di Bauer della “appercezione nazionale” (il modo specifico nel quale ciascuna nazione interiorizza i contenuti della cultura

65 Vladimir Medem, *La socialdemocrazia e la questione nazionale*, 1904

internazionale), che il marxista viennese sviluppò tre anni dopo nel suo *La questione nazionale e la socialdemocrazia*. Ma, a differenza di Bauer, Medem considerò la lingua come elemento costitutivo fondamentale della nazione, in questo avvicinandosi di più a Kautsky. In un articolo in yiddish, egli scrisse che “*il compito odierno principale nel campo della creazione culturale è il consolidamento dello status della lingua madre*”. Mentre gli ebraisti consideravano l'yiddish un gergo di strada, per Medem esso era una lingua nazionale, assai presente “*nella vita, nelle speranze e nelle aspirazioni*” delle masse ebraiche, elemento fondamentale nell'elaborazione di una cultura nazionale, che nel caso della minoranza ebraica non apparteneva a una classe dominante ma in primo luogo alla classe operaia.

L'altro elemento fondamentale della teoria della nazione di Medem fu la a-territorialità. Nello scritto *Movimenti nazionali e partiti socialisti nazionali in Russia* (1908), egli mise in discussione l'idea dell'autodeterminazione (intesa come creazione di nuovi stati) per risolvere la questione nazionale. A suo avviso, questa idea apparteneva alla tradizione nazionalista borghese, alla quale i marxisti si erano accodati nel forgiare la teoria della nazione come binomio stato-mercato. Al contrario, spesso la questione nazionale non si presentava affatto in termini geografici. Ad esempio i polacchi in Lituania e i lituani in Ucraina costituivano entità nazionali vive, ben inserite in territori altrui. Le concezioni territorialiste si erano sviluppate soprattutto nel caso delle nazioni grandi e geograficamente concentrate, mentre per le minoranze disperse su aree vaste, come gli armeni o gli ebrei, non erano valide.

Il programma del Bund concepì dunque l'autonomia ebraica come nazional culturale e non territoriale. Medem riprese da Karl Renner il concetto di “autonomia personale”, per cui il singolo individuo, anche se isolato, apparteneva alla nazione nella quale soggettivamente si riconosceva. La conseguenza pratica per l'impero russo era ad esempio il riconoscimento delle kehillah (le comunità ebraiche) come organismi di autogestione della vita ebraica all'interno di una federazione multinazionale, il diritto a ricevere un'educazione scolastica in yiddish, a poter usare l'yiddish in tribunali e servizi pubblici, mentre un governo su base territoriale avrebbe provveduto ai problemi socio-economici di tutte le nazioni che vi abitavano.

Questa concezione aveva cominciato a diffondersi nel Bund a partire dal 1899, quando giunsero in Russia gli echi del congresso austriaco di Brunn. Quell'anno in un articolo di John Mill pubblicato su *Der Yidisher Arbeter* le tesi degli austro-marxisti furono accolte favorevolmente, come il “*ribaltamento della vecchia legge secondo la quale una nazione è il suo territorio, per una secondo la quale una nazione è la sua cultura*”⁶⁶. Nel 1904 Vladimir Kossovsky precisò che il criterio territoriale poteva essere valido per l'interpretazione del fenomeno nazionale in Europa occidentale, laddove il capitalismo si era sviluppato in un contesto preesistente di stati-nazione, ma era molto discutibile in Europa orientale, ove lo sviluppo capitalistico in ritardo aveva creato delle forme ibride feudali-borghesi all'interno di un sistema di stati multinazionali. L'anno successivo uscì (in tedesco) uno studio di un altro bundista, David Balakan, intitolato *La socialdemocrazia e il proletariato ebraico*, secondo il quale la questione nazionale non era “*né economica, né politica...ma unicamente una questione linguistica*”⁶⁷. Gli ebrei formavano una nazione proprio grazie alla loro lingua comune, parlata da milioni di persone. Il fatto che l'yiddish fosse un misto di tedesco, ebraico e lingue slave non aveva importanza, perchè anche l'inglese era il prodotto della fusione di lingue differenti. Per Balakan la possibilità teorizzata da Kautsky di una futura assimilazione linguistica degli ebrei non era da escludere, ma per il momento lo sviluppo del movimento operaio ebraico aveva portato alla fioritura dell'yiddish come lingua nazionale, e questa tendenza dominante era da difendere.

Anche Medem nel 1904 si era rifiutato di pronosticare l'avvenire degli ebrei (nazione o assimilazione), assumendo la posizione detta del “neutralismo”: “*Noi siamo neutrali...Noi non siamo contro l'assimilazione, noi siamo contro l'assimilazionismo, contro l'assimilazione come fine*”⁶⁸. L'assimilazionismo non era altro che un “nazionalismo di appropriazione” nei confronti delle minoranze nazionali. Questa precisazione fu diretta implicitamente contro i marxisti russi dell'*Iskra*, fautori dell'assimilazione ebraica, i quali lottando contro quello che definivano il “nazionalismo del Bund” non facevano che riprodurre il nazionalismo grande-russo. E' stato fatto notare anche che il

66 *Der Yidisher Arbeter*, 8 dicembre 1899

67 David Balakan, *La socialdemocrazia e il proletariato ebraico*, 1905

68 Vladimir Medem, *La socialdemocrazia e la questione nazionale*, 1904

neutralismo proposto da Medem permise di conciliare, all'interno del Bund, le posizioni più favorevoli all'autonomia nazionale (John Mill) e quelle favorevoli all'assimilazione (Tsemakh Kopelson).

Nel 1910 Medem riformulò la propria teoria in maniera più articolata nel testo *Nazionalismo o neutralismo*. Constatando l'esistenza delle due tendenze opposte, quella all'assimilazione e quella alla "nazionalizzazione", egli scrisse che "Le due tendenze esistono e agiscono. Quale si imporrà? Dipende da mille fattori economici, politici e culturali. Dipende dalla combinazione di questi fattori, dalla rapidità con la quale si sviluppano, e non è possibile prevedere la rapidità di tale sviluppo"⁶⁹. Lo sviluppo di una cultura nazionale ebraica era un fatto: "La nazione ebraica esiste, la sua vita nazionale si sviluppa e si rinforza...Non si tratta di una previsione ma di un fatto. Le esigenze nazionali si ampliano e sono alla base della nostra vita culturale"⁷⁰. Stando così le cose, il Bund non poteva assumere che un atteggiamento positivo verso l'autonomia nazionale ma, a differenza dei nazionalisti, non considerava la nazione come un "fine in sé". Neutralismo comunque non significava fatalismo, poiché la lotta per gli interessi materiali e l'azione cosciente in una data direzione potevano giocare un ruolo nel processo storico, condizionando la tendenza verso l'uno o l'altro sbocco.

Quali fonti ispirarono Medem nella sua elaborazione? Abbiamo già citato Karl Renner, che nel 1899 aveva pubblicato l'opuscolo *Stato e nazione*, nel quale la nazione era definita come una "associazione personale", non come una "corporazione territoriale" bensì come una "comunità spirituale e culturale che si esprime attraverso la letteratura nazionale"⁷¹. E l'idea di una nazione ebraica non territoriale era stata avanzata almeno dal 1897 da Chaim Zhitlovsky, in vari scritti: *Perché l'yiddish?* (1897), *Il socialismo e la questione nazionale* (1899), *Il popolo ebraico e l'yiddish* (1904). Zhitlovsky aveva collaborato per un certo periodo con la stampa bundista, e si può considerare un pioniere della conciliazione dialettica tra l'internazionalismo proletario e l'idea di una nazione ebraica coincidente con la yiddishkeit.

Anche il celebre storico ebreo Simon Dubnov, autore di *Lettere sul giudaismo vecchio e nuovo*, contribuì a creare il terreno culturale per la formazione delle teorie del Bund. Tuttavia Medem ebbe a criticare la sua visione un po' mistica degli ebrei come nazione mondiale, dall'intera Europa all'America, fondata su una cultura comune. La nazione ebraica per Medem era rappresentata esclusivamente dalla *yiddishkeit*: non era un'entità spirituale ma piuttosto storico-sociale e culturale. Per Dubnov invece gli ebrei erano una comunità spirituale, ed egli non ammetteva l'esistenza di cittadini francesi o tedeschi "di fede mosaica", perché un ebreo francese apparteneva alla "nazione ebraica" per diritto di nascita.

Medem legò alla propria teoria della nazione l'analisi dell'antisemitismo russo, sviluppata sulla *Neue Zeit* nel 1910. La crescita della reazione dopo la sconfitta del 1905 fu considerata come un punto di svolta nella storia della questione ebraica in Russia. Prima del 1905 l'antisemitismo, pur avendo radici profonde nella società, era rimasto soprattutto uno strumento nella mani del regime. Dopo il 1905 divenne un movimento di massa. Medem distinse due forme di antisemitismo. Il primo era di tipo economico, analogo a quello già conosciuto in Europa occidentale, caratterizzato dal boicottaggio del commercio ebraico nella Zona di residenza, di stampo religioso e che spingeva per l'assimilazione degli ebrei. Il secondo era invece un antisemitismo moderno, tendente non alla russificazione ma all'esclusione degli ebrei, e di stampo razzista. Scrisse Medem: "Altrove, l'oppressione nazionale tende alla denazionalizzazione di un gruppo etnico particolare, per incorporarlo nella nazione dominante, per eliminare le sue specificità. Il caso degli ebrei è differente. Non soltanto l'antisemitismo non cerca di assimilare gli ebrei, ma è direttamente volto contro l'assimilazione"⁷². Questo orientamento si materializzava in una serie di leggi che limitavano il diritto degli ebrei alla residenza, all'istruzione, a certe attività professionali etc. Il regime zarista spingeva gli ebrei in un'impasse, da una parte rendendo loro difficile l'assimilazione, dall'altra impedendo loro di sviluppare una cultura nazionale. In questa situazione, per Medem la cultura ebraica non poteva essere difesa che dal proletariato.

69 Vladimir Medem, *Nazionalismo o neutralismo*, 1910

70 ibidem

71 Karl Renner, *Stato e nazione*, 1899

72 Vladimir Medem, *L'antisemitismo moderno in Russia*, 1910

Il sionismo socialista, “*peggior nemico del proletariato ebraico organizzato*”

La linea dell'autonomia nazionale culturale elaborata in seno al movimento operaio ebraico dal Bund non poté che scontrarsi con un'ideologia nazionalista territoriale, il sionismo socialista, comparsa in seno all'ebraismo di Russia a cavallo del secolo. Dopo la pubblicazione de *Lo stato degli Ebrei* di Herzl (1896) e il Primo Congresso sionista di Basilea (1897), l'atto di fondazione del sionismo socialista può essere simbolicamente rappresentato dalla pubblicazione, nel 1898 a Berna, de *La questione ebraica e lo stato socialista ebraico*, dell'ebreo bielorusso Nachman Syrkin. Nei primi anni del '900 il sionismo socialista ebbe un primo periodo di diffusione, anche su impulso della polizia zarista che aveva riconosciuto in esso uno strumento per distrarre i lavoratori ebrei dalla lotta contro l'autocrazia. In particolare un dirigente dell'Ochrana, Sergeij Zubatov, incaricò diversi agenti di promuovere la diffusione di gruppi sionisti socialisti allo scopo di danneggiare il Bund. Uno degli agenti più efficienti fu la ex socialista rivoluzionaria Mania Wilbushevich, che fece di Minsk, in Bielorussia, un centro di diffusione del sionismo socialista.

Il Bund già nel suo Quarto Congresso, nel 1901, stabilì che nessun sionista fosse ammesso nelle proprie organizzazioni economiche o politiche. Quando in seguito al pogrom di Kishinev (aprile 1903) l'idea di uno stato ebraico lontano dalla Russia, in particolare in Palestina, ebbe nuovo slancio tra gli ebrei russi, il *Rapporto del Bund al Congresso della Seconda Internazionale* (Amsterdam, settembre 1904) definì il sionismo come un movimento della piccola e media borghesia, e “*il peggior nemico del proletariato ebraico organizzato*”, poiché con il progetto nazionalista di stato ebraico in Palestina distraeva i lavoratori dalla lotta contro il regime zarista.

Sull'onda della rivoluzione del 1905, il sionismo socialista si strutturò in tre organizzazioni politiche principali, di cui le prime due (Partito operaio sionista socialista, SSRP, e il Partito operaio socialista ebraico, SERP) pur essendo territorialiste, non si posero come obiettivo la Palestina e di fatto svolsero un ruolo attivo nella lotta contro lo zarismo (nel 1917 si unificarono, cancellando il territorialismo dal proprio programma e appoggiando i socialisti rivoluzionari). Nel 1905 Syrkin appartenne al SSRP, e Zhitlovsky al SERP. Ma con la sconfitta della rivoluzione e la recrudescenza dell'antisemitismo fomentata dal regime, l'organizzazione che ebbe il maggiore sviluppo fu la terza, Poale Zion (Lavoratori di Sion), che promuoveva decisamente l'emigrazione in Palestina secondo le teorie del suo principale ideologo, Ber Borochov⁷³. A partire dal 1906, Poale Zion con la propria milizia, e i partiti che successivamente ne derivarono, furono il principale strumento della colonizzazione sionista della Palestina.

⁷³ Per un'introduzione a Borokhov e al borokhovismo si veda l'opuscolo *Dai kibbutz alla Nakba: sionismo laburista, movimento operaio e pulizia etnica della Palestina (1881 – 1948)*, reperibile sul blog antisionismo.altervista.org.

4. I MARXISTI RUSSI E POLACCHI

I marxisti russi e polacchi se avevano origini ebraiche tendevano a non prenderle in considerazione, e si consideravano assimilati o cosmopoliti. A parte il particolare percorso compiuto da Martov, in genere da parte loro la questione ebraica non fu considerata una questione nazionale, ma l'interazione con il Bund all'interno del movimento operaio dell'Impero zarista portò molti di loro a cambiare idea, o comunque ad assumere posizioni intermedie. Con il passare degli anni la corrente menscevica del POSDR strinse rapporti politici e organizzativi con il Bund, e i suoi dirigenti arrivarono ad approvare l'autonomia nazionale nel Congresso dell'agosto 1917. I dirigenti bolscevichi, invece, convinti della necessità che la Russia semi-feudale e semi-asiatica dovesse recuperare il ritardo accumulato rispetto all'Occidente, analizzarono la questione ebraica con un'unica categoria interpretativa: l'assimilazione. Analogo discorso vale per la socialdemocrazia polacca di Rosa Luxemburg.

Martov

Tra il 1850 e il 1880 il nonno di Julij Martov aveva contribuito al fiorire dell'Illuminismo ebraico (Haskalah) in Russia, fondando alcuni periodici a Odessa e Pietrogrado. Julij nacque nel 1873 a Costantinopoli, ove il padre, poliglotta e sposato con un'ebrea viennese, era commerciante per conto di una compagnia russa. Nel 1878 la famiglia fece ritorno a Odessa, ma tre anni dopo dovette riparare a Pietrogrado in seguito all'ondata di pogrom che seguirono l'assassinio dello Zar. Arrestato nei primi anni '90 all'università di Pietrogrado, il giovane Martov fu mandato in libertà vigilata a Vilna, e qui entrò in contatto con il circolo socialista ebraico dal quale sarebbe nato il Bund.

Un discorso di Martov pronunciato a Vilna all'indomani del Primo Maggio 1895 fu in seguito pubblicato dai bundisti con un titolo significativo: *Un punto di svolta nella storia del movimento operaio ebraico*. In esso Martov affermò che “*il nostro obiettivo, l'obiettivo dei socialdemocratici ebrei che sono attivi tra gli ebrei, è costituire una specifica organizzazione dei lavoratori ebrei che educerà il proletariato e lo guiderà nella lotta per i diritti economici, civili e politici*”. Tale organizzazione avrebbe avuto una funzione limitata ma, disse Martov, finché il mondo era diviso in stati “*il compito immediato è ottenere per ogni nazionalità, se non l'indipendenza politica, almeno pieni diritti di uguaglianza*”⁷⁴.

Se il discorso di Martov aprì la strada al programma nazionale del Bund e alla creazione di un partito politico indipendente, questo molto probabilmente non era previsto nel 1895. Martov affermò in seguito di avere insistito su un'organizzazione dei lavoratori ebrei da un punto di vista empirico, prendendo atto dei passi avanti compiuti in quegli anni dai socialdemocratici ebrei tra i lavoratori ebrei, mentre il movimento russo era ancora arretrato.

Ma alcuni anni dopo ritroviamo Martov a fianco di Lenin nel gruppo dell'*Iskra*, a difendere le tesi assimilazioniste e contro la linea nazionale che stava prendendo forma nel Bund. Nel Secondo Congresso del POSDR del 1903, Martov si schierò con Lenin e gli altri marxisti russi contro il riconoscimento del Bund quale unico rappresentante del proletariato ebraico, provocando la scissione del Bund dal partito che aveva contribuito a fondare. Peraltro nel corso di una delle sessioni secondarie del congresso Martov osteggiò Lenin e appoggiò un emendamento del Bund a una risoluzione sulle nazionalità che parlava di “ampio autogoverno locale e regionale” laddove le condizioni di vita e la composizione della popolazione differissero marcatamente dalle zone puramente russe.

Lenin

Benché affrontata con un intento pragmatico, la questione ebraica appare sovente negli scritti di Lenin. Si tratta nella maggior parte dei casi di interventi polemici nei confronti del Bund.

⁷⁴ Julij Martov, *Il punto di svolta nella storia del movimento operaio ebraico*, 1895

Sulle pagine dell'*Iskra*, egli denunciò il “nazionalismo” e il “separatismo” del Bund, colpevole a suo avviso di minare la forza e l'unità del movimento operaio russo.

La classificazione degli ebrei da parte di Lenin fu molto variabile. Negli articoli pubblicati sull'*Iskra* all'inizio del 1903, egli più di una volta presentò gli ebrei come una nazionalità distinta, e citò in positivo un appello del POSDR di Ekaterinoslav, che si rivolgeva agli operai ebrei valorizzando la loro “cultura nazionale” e condannando il separatismo bundista come un tentativo di “circondare con una muraglia cinese la sua nazionalità, il suo movimento operaio nazionale”⁷⁵. Dopo il Secondo Congresso del POSDR, nel quale si ebbe la divisione col Bund, Lenin cambiò atteggiamento, respingendo il concetto stesso di nazione ebraica che era all'origine della posizione federalista del Bund. In un nuovo articolo dell'ottobre 1903, definì questo concetto come una “idea sionista assolutamente falsa e reazionaria nella sua essenza”⁷⁶. A questo proposito citò “l'eminente teorico Karl Kautsky” per il quale, come abbiamo visto, la lingua e il territorio erano i caratteri distintivi di una nazione. Proseguì definendo l’“idea di un popolo ebraico specifico” come politicamente reazionaria e “assolutamente inconsistente secondo la critica scientifica”. Non solo gli ebrei non possedevano alcun territorio ma anche la loro lingua, l'yiddish, malgrado gli sforzi prodigati dal Bund per nobilitarla non era degna di una nazione civilizzata: nell'Europa occidentale gli ebrei avevano abbandonato l'yiddish e si erano assimilati. A suo avviso l'idea di una nazione ebraica, nata dai sionisti, avrebbe ostacolato l'assimilazione e favorito la conservazione presso gli ebrei di uno “spirito del ghetto”⁷⁷.

Due anni più tardi, il tono polemico di Lenin si era molto attenuato. Nel 1905 i bolscevichi pubblicarono un resoconto in yiddish del loro ultimo congresso, per il quale Lenin scrisse una breve prefazione che definiva gli ebrei come una “nazionalità priva di ogni diritto” vittima di un'oppressione economica e politica che si aggiungeva all'assenza dei “diritti civili elementari”⁷⁸. Questa oscillazione contraddittoria tra l'affermazione e la negazione del concetto di nazione ebraica caratterizzò anche gli scritti successivi di Lenin. Nel 1913 egli citò ancora Kautsky, per il quale gli ebrei russi erano una casta piuttosto che una nazione, ma nel contempo criticò Otto Bauer, che non voleva estendere il suo concetto di autonomia nazionale culturale agli ebrei, la “sola nazione extraterritoriale”⁷⁹. Infine, nelle sue celebri *Note critiche sulla questione nazionale*, pubblicate nello stesso anno sulla rivista *Prosvescenie*, si riferì di nuovo agli ebrei come la “nazione più oppressa e più perseguitata”⁸⁰. Questa oscillazione permanente tra riconoscimento e negazione del carattere nazionale degli ebrei dimostra che su questo tema Lenin non aveva una coerenza teorica di fondo. Il solo punto fermo che si può trarre è che egli considerasse comunque gli ebrei parte della nazione russa. In linea di massima, Lenin fu portato ad accettare l'idea di nazione ebraica nei periodi di collaborazione con il Bund (prima del 1903 e nel 1905 – 06 in occasione del boicottaggio della Prima Duma) e a negarla nelle fasi di conflitto (dopo la scissione del 1903 e dopo quella definitiva del 1912, quando i bundisti aderirono al “blocco di agosto” promosso dai menscevichi).

Riprendendo un tema già sollevato da Anton Pannekoek in *Nazione e lotta di classe* (1912), Lenin affermò un internazionalismo intransigente, negatore del principio “borghese” della cultura nazionale. Il proletariato non doveva difendere la cultura nazionale, ma piuttosto lottare per una cultura internazionale democratica e socialista. I marxisti russi, spiegò Lenin, non potevano difendere la cultura grande-russa, ovvero la cultura di una nazione dominante che opprimeva tutti i popoli allogeni dell'impero, senza incorrere nel pericolo di una grave deviazione nazionalista. Questo argomento semplicistico (non era la cultura russa a opprimere i popoli, ma l'autocrazia zarista) venne da Lenin utilizzato contro l'idea di una cultura nazionale ebraica, la cultura di una nazione oppressa.

Il rifiuto dell'idea di cultura nazionale ebraica si collocò all'interno di un orizzonte ideologico preciso: l'assimilazione. Scrisse Lenin: “La cultura nazionale ebraica è la parola d'ordine dei rabbini e dei borghesi, la parola d'ordine dei nostri nemici. Ma vi sono altri elementi nella cultura

75 Lenin, *L'ultima parola sul nazionalismo del Bund*, 1903

76 Lenin, *La situazione del Bund nel partito*, 1903

77 ibidem

78 Lenin, *Agli operai ebrei*, 1905

79 Lenin, *Sull'autonomia “nazional culturale”*, 1913

80 Lenin, *Note critiche sulla questione nazionale*, 1913

*ebraica e nella storia ebraica. Sui dieci milioni e mezzo di ebrei nel mondo intero, poco più della metà abitano la Galizia e la Russia, paesi arretrati, semi-selvaggi, che mantengono gli ebrei costretti in una situazione di casta. L'altra metà vive in un mondo civilizzato, dove per gli ebrei non vi è un particolarismo di casta e dove si sono manifestati chiaramente i nobili tratti universalmente progressisti della cultura ebraica: il suo internazionalismo, la sua adesione ai movimenti progressisti dell'epoca... Chiunque proclami direttamente o indirettamente la parola d'ordine della "cultura nazionale" ebraica è (per quanto in buona fede) un nemico del proletariato... un complice dei rabbini e dei borghesi*⁸¹.

Di qui l'idea (ripresa da Kautsky) di una dicotomia tra "ebrei progressisti" e "giudaismo reazionario": gli ebrei potevano portare il loro contributo al "progresso" attraverso la propria autonegazione, assimilandosi e abbandonando l'yiddish. L'esistenza di una cultura ebraica nazionale di carattere laico e secolare non era presa in considerazione. Lenin identificò la cultura ebraica sia con l'ideologia sionista sia con la religione (considerata una superstizione medievale ereditata dai rabbini). In Europa orientale, isolati e perseguitati, gli ebrei formavano una casta, mentre in Europa occidentale si erano emancipati e integrati nel "mondo civilizzato". L'assimilazione delle nazioni fu considerata da Lenin come una tendenza storica obiettiva del capitalismo. Opporsi all'assimilazione significava "far tornare indietro la ruota della storia". Lenin presentò il *melting pot* americano come un modello, affermando che "quello che è accaduto a New York su scala internazionale accadrà in ogni città e ogni località industriale"⁸². Egli probabilmente non conosceva o misconosceva il fatto che proprio a quell'epoca New York fosse diventata una delle capitali della cultura yiddish.

Nonostante la grande indifferenza verso una comunità ebraica culturalmente vivace e dinamica, sia in Occidente che in centri dell'Europa orientale come Varsavia e Vilna, Lenin condannò in modo netto e intransigente l'antisemitismo, vedendo in esso uno degli aspetti più odiosi della barbarie e dell'arretratezza che caratterizzava il regime zarista. Egli rifiutò la visione sionista di una giudeofobia universale e permanente: l'antisemitismo aveva radici profonde nella società russa, ma la sua natura e le sue manifestazioni erano dovute soprattutto al regime assolutista. Prima di essere un'ideologia reazionaria e un pregiudizio popolare, l'antisemitismo russo era soprattutto una pratica violenta e brutale dell'autocrazia zarista. In un articolo del 1906 egli attribuì al governo la responsabilità del pogrom di Bialystok: "*Copione ben noto. La polizia prepara in anticipo il pogrom. La polizia eccita gli autori del pogrom; la stampa governativa pubblica appelli al massacro degli ebrei. All'inizio del pogrom, la polizia non interviene. La truppa assiste in silenzio alle gesta dei Centoneri. In seguito, la polizia, quella stessa polizia, continua la sua commedia giudicando e perseguendo gli autori dei pogrom*"⁸³.

Era questa la dinamica generale di un pogrom. Per combattere la violenza antisemita, Lenin propose la creazione di milizie operaie di autodifesa. Se i pogrom erano violenza di stato contro gli ebrei, non si poteva evidentemente domandare allo stato di proteggere la popolazione ebraica dagli assalti dei Centoneri. Di fronte all'ondata di pogrom del 1903 (in particolare Kishinev) egli sottolineò come esempio la risposta comune organizzata dai lavoratori ebrei, ucraini e russi a Odessa. E' evidente che per Lenin la lotta contro l'antisemitismo concerneva direttamente gli operai russi. Nel 1914 egli scrisse che era una "questione d'onore per gli operai russi" sostenere il progetto di legge contro le discriminazioni antisemite presentato alla Quarta Duma dal gruppo parlamentare socialdemocratico⁸⁴. Nel 1919, quando in Ucraina i pogrom erano una realtà quotidiana della guerra civile, i bolscevichi registrarono su disco e diffusero massicciamente un appello di Lenin contro l'antisemitismo, definito come una "vecchia ignoranza feudale" e un residuo "del Medioevo, quando i preti facevano bruciare gli eretici sul rogo"⁸⁵. Per Lenin l'antisemitismo che si manifestava nei pogrom aveva, come nei paesi capitalistici avanzati, una funzione sociale e politica ben precisa: offuscare la coscienza di classe del proletariato, distraendolo dalla lotta contro i suoi veri nemici.

Lenin vide una nuova forma di antisemitismo nel progetto di nazionalizzazione delle scuole

81 ibidem

82 ibidem

83 Lenin, *La reazione ingaggia la lotta armata*, 1906

84 Lenin, *L'uguaglianza nei diritti delle nazioni*, 1914

85 Lenin, *A proposito dei pogrom antisemiti*, 1919

ebraiche, proposto da un funzionario scolastico di Odessa e accettato con favore dal governo. Lungi dal valorizzare la cultura nazionale ebraica (l'yiddish era proibito nella Russia zarista), questo progetto cercava di impedire ai bambini ebrei di frequentare scuole speciali, nel contempo escludendoli da quelle statali. Lenin protestò vigorosamente contro questa misura che prendeva a modello l'“*epoca oscura del Medioevo, dell'Inquisizione*”⁸⁶. A suo avviso le scuole pubbliche potevano e dovevano, laddove necessario “*assumere a spese dello stato insegnanti di lingua ebraica, storia ebraica etc., e riservare uno spazio apposito per i corsi destinati ai bambini ebrei, armeni e romeni, o anche a un singolo bambino georgiano*”⁸⁷. Questa posizione sulla scuola attenua in parte il suo giudizio negativo sulla cultura e la lingua yiddish.

Lenin comprese che l'antisemitismo era un impedimento all'assimilazione. I pogrom erano responsabili della permanenza dei ghetti dove, complice l'antisemitismo, nasceva l'idea di una cultura nazionale ebraica. Ai suoi occhi la cultura yiddish non era che un sottoprodotto dell'antisemitismo russo. La soppressione delle discriminazioni antisemite, la conquista dei diritti civili, in pratica l'emancipazione, avrebbero abbattuto le mura del ghetto e gli ebrei si sarebbero infine mescolati con le popolazioni circostanti, com'era già accaduto in Occidente.

Stalin

L'assimilazionismo bolscevico fu sistematizzato teoricamente da Stalin nel suo studio intitolato *Il marxismo e la questione nazionale* (1913). In realtà, egli non fece che riprendere gli argomenti già avanzati da Lenin contro il Bund, con un aumento del tono polemico: per esempio, criticò la lotta per il sabato libero come un'apologia della religione ebraica, e la campagna per la diffusione dell'yiddish come un sintomo evidente dei “*fini particolari, puramente nazionalisti*” del movimento operaio ebraico. A suo avviso, la politica del Bund si riduceva a “*proteggere tutto ciò che è ebreo, a conservare tutte le particolarità nazionali degli ebrei, comprese quelle che sono manifestamente nocive al proletariato, a isolare gli ebrei da tutto ciò che non è ebreo*”. Anche l'esistenza di sindacati ebraici venne da lui considerata come il prodotto di un'operazione separatista del Bund⁸⁸.

Inoltre, per Stalin il nazionalismo bundista non aveva alcuna base materiale poiché gli ebrei non erano mai stati una nazione. Egli definì il concetto di nazione in maniera estremamente rigida: “*La nazione è una comunità stabile, storicamente costituita, di lingua, di territorio, di vita economica e formazione psichica, che si traduce in comunità culturale*”. Non si poteva parlare di nazione se tutti questi elementi non erano presenti: “*Solo la riunione di tutti questi indicatori presi insieme ci dà la nazione*”⁸⁹.

Per Stalin, l'assimilazione degli ebrei si sarebbe diffusa rapidamente anche nell'impero zarista: “*...la dispersione delle nazioni, tipica delle forme evolute del capitalismo, porterà all'assimilazione degli ebrei. La soppressione delle 'zone riservate agli ebrei' non può che accelerare questa assimilazione*”⁹⁰.

Di conseguenza, agli occhi di Stalin il progetto bundista di autonomia nazionale culturale non era che un tentativo di conservare artificialmente un residuo etnografico.

A differenza di Lenin, che vi vedeva una componente fondamentale della questione ebraica in Russia, Stalin trascurò quasi completamente l'antisemitismo. Il suo studio del 1913 contiene un unico riferimento a questo tema, quando l'odio verso gli ebrei viene definito come una “*forma di nazionalismo bellicoso*”, accanto al sionismo e al nazionalismo armeno! Insomma, in questo passaggio ogni distinzione tra lo sciovinismo della nazione dominante e il nazionalismo dei popoli oppressi veniva cancellata.

Trockij

Nel periodo precedente l'Ottobre, Trockij condivise in generale l'atteggiamento di Lenin sul problema ebraico. Al Secondo Congresso del POSDR, nel 1903, criticò il federalismo e il separatismo bundista; nel 1905 e nel 1913 si impegnò a fondo nella lotta contro l'antisemitismo; e

86 Lenin, *La nazionalizzazione delle scuole ebraiche*, 1913

87 Lenin, *Note critiche sulla questione nazionale*, 1913

88 Stalin, *Il marxismo e la questione nazionale*, 1913

89 ibidem

90 ibidem

nei suoi scritti si ritrovano le medesime oscillazioni di Lenin a proposito della definizione degli ebrei come nazione. Tuttavia, a differenza di Lenin e Stalin, Trockij non trasformò mai in dogma l'idea dell'assimilazione.

Nel 1904 egli riconobbe implicitamente l'esistenza di una nazione ebraica extraterritoriale quando scrisse che *“il campo di azione del Bund non è lo stato ma la nazione. Il Bund è l'organizzazione del proletariato ebraico”*⁹¹. Ciò non gli impedì di vedere nel Bund una *“impronta del provincialismo militante e dello spirito campanilista”*⁹². Egli criticò le *“deviazioni nazionali”* del Bund, senza peraltro mai mettere in dubbio il suo ruolo di rappresentante di una parte della classe operaia dell'impero russo.

Nella sua critica del sionismo, il giovane Trockij sembrò attribuire un ruolo importante al movimento operaio ebraico. Nel gennaio 1904 pubblicò sull'*Iskra* un articolo intitolato *La decomposizione del sionismo e i suoi possibili successori*, dedicato al Sesto Congresso sionista di Basilea, del 1903, cui egli aveva assistito e ove era emerso un conflitto importante tra le due anime del movimento: la corrente laico-borghese di Herzl e Nordau e la corrente religiosa di Ussishkin. L'unità del sionismo era stata preservata grazie alle concessioni di Herzl, ma il suo futuro sembrava irrimediabilmente compromesso. Trockij decretò la *“decomposizione”* del sionismo che, dilaniato tra le manovre diplomatiche del suo capo Herzl (definito *“figura ripugnante”* e *“avventuriero impudente”*) e *“le grida isteriche dei romantici di Sion”*, aveva trasformato il suo ultimo congresso in una *“manifestazione di impotenza”*⁹³.

Dopo aver decretato il declino irreversibile di quel movimento, Trockij si interrogò sui suoi sbocchi possibili. Egli individuò la base sociale del sionismo nell'intelligenza liberal-democratica che, dopo aver abbandonato il miraggio palestinese, si sarebbe orientata verso la ricerca di un'alternativa nella diaspora. In Russia, ciò significava lottare contro il regime zarista, la causa fondamentale dell'antisemitismo. Tutto a un tratto, l'*“orientamento nazionalista”* del Bund si presentò sotto una luce nuova, come un qualcosa in grado di stimolare l'evoluzione politica della sinistra sionista. Trockij scrisse: *“Il sionismo non sparirà senza lasciare un successore. Ma questo successore potrebbe essere il Bund”*⁹⁴. Questa previsione fu smentita dalla realtà: la crisi del sionismo non si rivelò insormontabile, e la sinistra sionista invece di aderire al Bund creò altre organizzazioni senza rinunciare alla propria idea di fondo. Trockij tuttavia continuò a tenere in considerazione queste potenzialità e nel 1919, divenuto capo dell'Armata Rossa, autorizzò la formazione di *“battaglioni nazionali”* ebrei, destinati a organizzare la difesa della popolazione ebraica dai pogrom e a favorire la loro adesione al nuovo potere sovietico⁹⁵.

Abbiamo già detto che Trockij si impegnò attivamente, a Nikolaev, Kiev e Pietrogrado, nell'organizzazione di gruppi di autodifesa contro i pogrom. Le pagine di *Millenovecentocinque* ci forniscono una descrizione molto suggestiva della dinamica di un pogrom, nello specifico quello di Odessa. Trockij sottolineò la preparazione meticolosa da parte delle autorità zariste: dapprima sparsero la voce che gli ebrei volessero assaltare la chiesa ortodossa; poi, la stampa locale accusò i socialisti di avere saccheggiato le icone sacre. Il tutto allo scopo di eccitare la folla all'odio verso gli ebrei. Il giorno fissato per la scorreria fu quello in cui doveva svolgersi un corteo patriottico, aperto da una fanfara militare che ripeteva l'*“inno dei pogrom”*: *Dio salvi l'imperatore!* Un grosso distaccamento di poliziotti impedì alle milizie di autodifesa di intervenire allorquando i Centoneri si diedero a saccheggi e massacri nel quartiere ebraico.

Nel 1913, esule a Vienna, Trockij scrisse per la *Neue Zeit* un articolo dedicato all'affare Beilis (l'ultimo grande processo per *“omicidio rituale”*), che rappresentò a suo avviso uno *“spartiacque tra due epoche”*⁹⁶. Dietro le quinte, a tirare le fila dell'odiosa messa in scena antisemita, vi era ancora l'autocrazia zarista. La stampa sciovinista, le bande pogromiste e tutta la reazione avevano organizzato, con l'appoggio del regime, un *“processo medioevale”* che riesumava il mito della cospirazione ebraica mondiale per rovesciare l'ordine cristiano. Trockij mise a confronto il processo Beilis con l'affare Dreyfus, al fine di indagare le differenze tra

91 Lev Trockij, *Rapporto della delegazione siberiana*, 1904

92 ibidem

93 Lev Trockij, *La decomposizione del sionismo e i suoi possibili successori*, 1904

94 ibidem

95 In Joseph Nedava, *Trockij and the Jews*, 1972

96 Lev Trockij, *L'affare Beilis*, 1913

l'antisemitismo in Francia e in Russia: *“Senza dubbio, esiste una certa analogia. Ma la distanza tra questi due avvenimenti è grande almeno quanto quella tra l'antisemitismo da salotto di gesuiti in Francia e la violenza dei pogrom in Russia...Noi non conosciamo alcun processo in cui l'abiezione lumpen-burocratica di una cricca che soggioga 160 milioni di persone si sia mostrata senza pudore di fronte al mondo come nel processo di Kiev...L'affare Beilis di conseguenza assume l'aspetto di una mostruosa messa in scena ordita dallo stato contro un lavoratore debole e indifeso, ed esemplifica la mancanza di diritti civili e politici”*⁹⁷.

Sempre nel 1913, durante un lungo soggiorno nei Balcani come corrispondente di guerra per un quotidiano liberale di Kiev, Trockij scrisse una serie di articoli sulla questione ebraica in Romania, un altro paese affetto da un antisemitismo endemico. Là, come in Russia, l'odio verso gli ebrei faceva parte dell'ideologia ufficiale, e della pratica del governo. Si trattava, secondo Trockij, di una nuova *“religione di stato, il solo cemento psicologico suscettibile di unificare una società feudale in decomposizione, mascherato dagli ornamenti dorati di una costituzione fondata sul privilegio”*⁹⁸.

Anche Trockij ebbe un atteggiamento di fondo assimilazionista, ma non lo manifestò mai apertamente come Lenin e Stalin, e sulla questione nazionale giunse a conclusioni piuttosto originali. Nei suoi scritti si trova una concezione fondamentalmente storico-culturale della nazione. Territorio, lingua, cultura e storia di un popolo, anche se non tutti presenti contemporaneamente, si materializzavano nella nazione, che non era da confondere con lo stato-nazione, ovvero la forma specifica, storicamente determinata e transitoria, che la borghesia e il capitalismo davano al fenomeno nazionale. In un articolo del 1915, intitolato *Nazione e economia*, Trockij scrisse: *“La nazione costituisce un fattore attivo e permanente della cultura umana. La nazione sopravviverà non soltanto alla guerra, ma anche al capitalismo. E, in regime socialista, la nazione liberata dalle catene della dipendenza economica e politica sarà per lungo tempo chiamata a giocare un ruolo fondamentale nello sviluppo storico”*⁹⁹. In Vladimir Medem si trovano formulazioni pressoché identiche, eppure Trockij, ebreo assimilato, cosmopolita e estraneo alla *yiddishkeit*, non vedeva una nazione e una cultura nazionale ebraica nell'Europa orientale. Cambiò parere in seguito, negli anni '30, riconoscendo l'esistenza di una nazione ebraica, culturalmente vivace e moderna, proprio nel momento in cui su questa incombeva la minaccia del nazismo.

Rosa Luxemburg

La posizione di Rosa Luxemburg sulla questione ebraica deve essere inserita nel dibattito sulle nazionalità interno al marxismo polacco.

Inizialmente contrari alla rivendicazione dell'indipendenza nazionale, a partire dall'inizio degli anni '80 (con l'intensificarsi dell'oppressione da parte dell'autocrazia zarista) i socialisti polacchi virarono verso una linea nazionalista. La questione della liberazione della Polonia fu messa al centro di tutta la politica del Partito Socialista Polacco (PPS) e sistematizzata teoricamente negli scritti di Boleslaw Limanowski e Kaziemierz Kelles-Krautz.

Contraria a ogni forma di separatismo nazionale, Rosa Luxemburg fondò nel 1893, con Leo Jogiches e Adolf Warski, la Socialdemocrazia del regno di Polonia e Lituania (SDKPiL), la cui posizione sulla questione nazionale si può riassumere come segue: a) la rivendicazione dell'autodeterminazione delle nazioni era in generale astratta e sterile, e in particolare impraticabile per la Polonia, economicamente integrata nell'Impero zarista b) il movimento operaio polacco assumendo una linea nazionalista sarebbe diventato strumento della borghesia e dell'intelligenza polacca c) la formazione di nuovi stati nazionali era un anacronismo storico in un'epoca segnata dall'internazionalizzazione delle forze produttive e delle relazioni culturali.

La storiografia marxista generalmente accomuna Rosa Luxemburg a Anton Pannekoek e Josef Strasser nella categoria degli “internazionalisti intransigenti”, negatori della benché minima potenzialità rivoluzionaria insita in un movimento di liberazione nazionale. In realtà Rosa Luxemburg, fermamente contraria all'idea di stato-nazione, rivendicò la nazionalità come dimensione essenzialmente culturale. Spesso nei suoi scritti, pur opponendosi all'indipendenza della Polonia, Rosa sostenne la necessità di *“difendere la nazionalità come cultura spirituale,*

97 ibidem

98 Lev Trockij, *La questione ebraica*, 1913

99 Lev Trockij, *Nazione e economia*, 1915

*specifica e distinta, avente diritto a esistere e a svilupparsi*¹⁰⁰. Viceversa, considerò gli stati-nazione come una particolarità storica del capitalismo, destinata a sparire. A differenza di Lenin e Kautsky, che nel socialismo prevedevano la scomparsa delle nazioni attraverso l'assimilazione, per Rosa Luxemburg il principio dell'autodeterminazione nazionale era una *“idea totalmente impraticabile nella società borghese e che si potrà realizzare soltanto sulla base del sistema socialista*¹⁰¹.

In base a tali ragionamenti la SDKPiL adottò un programma di autonomia nazionale culturale in Polonia, ma precisando che esso aveva anche una base territoriale. Nel suo studio del 1908-09, *La questione nazionale e l'autonomia*, Rosa definì la *“autonomia nazionale moderna”* come una forma di *“autogestione di un territorio dato”*, sottolineando che la cultura nazionale non viveva *“nell'etere, e neanche nel vuoto dell'astrazione teorica, bensì in un territorio, in un ambiente sociale determinato”*. Ne deriva che l'autonomia nazionale culturale extraterritoriale era per lei inammissibile, il che implicava una divergenza fondamentale con la posizione del Bund.

Per quanto riguarda nello specifico gli ebrei, in genere i socialisti polacchi considerarono la loro assimilazione come un fatto democratico e progressista, derivante in modo pressoché naturale dall'emancipazione. La sola eccezione di rilievo nell'ambito del PPS venne da Kelles-Krautz, che accolse favorevolmente l'idea di una nazione ebraica moderna, creata non *“dal fattore economico...ma piuttosto da fattori ideali e culturali”*; a suo avviso, l'emancipazione ebraica doveva comprendere nel contempo il *“diritto di possedere una propria nazionalità”*¹⁰². Ma Kelles-Krautz fu una voce isolata in seno a tutto il marxismo polacco; anche i dirigenti della SDKPiL, in larga misura di origine ebraica, si pronunciarono senza mezzi termini per l'assimilazione.

In *La questione nazionale e l'autonomia* Rosa Luxemburg definì gli ebrei come una *“nazionalità”* ma nel contempo escluse che potessero pervenire a una qualunque forma di autonomia nazionale: *“l'autonomia nazionale ebraica, non nel senso della libertà di scuola, di religione, di luogo di residenza, né nel senso dei diritti civili, ma nel senso dell'autogoverno politico della popolazione ebraica con una legislazione e un'amministrazione proprie, parallelo all'autonomia del regno di Polonia, è un'idea totalmente utopica”*. Gli ebrei non erano una popolazione territorialmente omogenea, né l'autonomia era realizzabile *“sospesa nell'etere...senza un territorio preciso”*¹⁰³. La borghesia ebraica si sarebbe assimilata con lo sviluppo capitalistico, mescolandosi alla popolazione polacca e russa.

Rosa non prese in considerazione il fatto che solo un piccolo strato dell'intelligenza ebraica si era assimilato, mentre il resto, ben più numeroso, conservava un'identità e una cultura ebraiche, pur potendo esprimersi anche in russo o polacco. L'yiddish e la concentrazione degli ebrei nelle città non furono da lei considerate espressioni di una nazione moderna, bensì di una *“incultura plebea”*¹⁰⁴. L'estraneità di Rosa alla *yiddishkeit* risale al periodo della sua infanzia, vissuta a Zamosc in un ambiente ebraico assimilato alla cultura polacca, e si rafforzò con la scelta della Germania come luogo della sua militanza rivoluzionaria. Vista da Berlino, la vita ebraica nell'Impero zarista doveva sembrarle lontana non solo alcune centinaia di chilometri, ma anche qualche secolo.

Rosa Luxemburg assegnò al proletariato il compito di dirigere il processo di assimilazione: *“L'elemento progressista, all'avanguardia del proletariato, presto o tardi comprenderà di doversi adattare alla cultura e alla lingua polacca, poiché vive in mezzo alla popolazione polacca, e, nel contempo, di non poter sviluppare la cultura ebraica”*. Tale processo tuttavia non doveva essere forzato, bensì scaturire di una libera scelta degli ebrei *“conformemente all'influenza esercitata sulla loro coscienza dallo sviluppo economico e culturale”*¹⁰⁵. L'assimilazione era dunque vista come una tendenza attiva all'interno della società. Come la maggior parte dei socialisti della sua epoca, Rosa prese l'Europa occidentale come modello per la soluzione della questione ebraica: gli ebrei di Lodz e Varsavia dovevano assimilarsi come avevano fatto i loro correligionari di Londra e Parigi. E'

100 Rosa Luxemburg, *La questione polacca e il movimento socialista*, 1905

101 Rosa Luxemburg, *La questione nazionale e l'autonomia*, 1908-09

102 In Marek Waldenberg, *La problematica nazionale nel pensiero socialista polacco nell'età della Seconda Internazionale*, 1993

103 Rosa Luxemburg, *La questione nazionale e l'autonomia*, 1908-09

104 ibidem

105 Rosa Luxemburg, *Ritirata su tutta la linea*, 1910

singolare che per illustrare la tendenza alla polonizzazione degli ebrei di Lituania la rivoluzionaria polacca citasse l'esempio di Vilna, dove 182 scuole su 227 erano ebraiche! Il dogma dell'assimilazione era talmente interiorizzato che si imponeva di fronte all'evidenza della realtà storica.

Questa posizione implicava inevitabilmente una contrarietà relativamente a ogni manifestazione culturale specificamente ebraica, e Rosa non nascose mai la propria ostilità verso il Bund. Già nel 1894 aveva accusato il circolo socialista ebraico di Vilna, precursore del Bund, di essere “*separatista al cento per cento*”, una versione ebraica del PPS. In una lettera del 1901 scrisse che “*per la loro politica verso il nostro partito, e per i loro metodi di azione in generale, tutto il Bund e in particolare Aleksander, John e soci (Arkadij Kremer e John Mill) meriterebbero che la gente onesta facesse loro scendere le scale col deretano (e per questo varrebbe la pena di abitare al quarto piano). Conosco personalmente da anni Aleksander e John, e sono personaggi composti da due elementi: l'idiozia e la perfidia. Sono semplicemente incapaci di scambiare due parole con voi, di rivolgervi uno sguardo senza nascondere l'intenzione di volere qualcosa da voi (moralmente, beninteso). Tutta la politica del Bund si basa su questo approccio*”. Nel 1903 Rosa espresse un giudizio molto più sobrio, riconoscendo nel Bund la sola forza capace di organizzare il proletariato ebraico in Polonia e Lituania. Per esempio, in una lettera ad Adolf Warski propose una collaborazione tra la SDKPiL e il Bund per una mobilitazione di massa in risposta al pogrom di Kishinev.

La critica luxemburghiana al nazionalismo non poteva escludere il sionismo. Nel suo celebre scritto *La Rivoluzione russa*, scritto nel 1918 e pubblicato dopo la sua morte da Paul Levi, Rosa attaccò il nazionalismo e il sionismo riprendendo la categoria engelsiana dei “popoli senza storia”: “*Nazioni e semi-nazioni si annunciano da tutte le parti, e affermano i loro diritti a costituirsi in stati. Cadaveri putrefatti si levano da tombe centenarie, animati di nuovo vigore primaverile, e 'popoli senza storia' che non hanno mai formato identità statuali autonome avvertono l'impellente bisogno di strutturarsi in stati. Polacchi, ucraini, bielorusi, lituani, cechi, jugoslavi, dieci nuove nazioni nel Caucaso...I sionisti costruiscono già il loro ghetto palestinese, per ora a Filadelfia...Oggi la Notte di Valpurga si celebra sul Brocken nazionalista*^{106”107}.

Nel 1910 Rosa scrisse una serie di articoli sulla questione dell'antisemitismo per il settimanale *Mlot (Il martello)*, pubblicato legalmente dalla SDKPiL a Varsavia. Non si tratta di analisi teoriche, ma piuttosto di interventi polemici legati alla situazione contingente. La sconfitta della rivoluzione del 1905 aveva spinto la Polonia in uno stato di “*prostrazione psicologica*” che alimentava l'antisemitismo e il suo utilizzo contro gli operai da parte della stampa reazionaria. Per Rosa, la campagna antisemita della stampa borghese era in realtà una campagna contro il movimento operaio.

In uno degli articoli, l'antisemitismo venne definito come una forma di odio razziale. A differenza di altri marxisti che videro nell'antisemitismo polacco un residuo del passato, quindi, Rosa vi colse una manifestazione della politica borghese, prodotto degli antagonismi di classe della società moderna. Successivamente ne *La crisi della socialdemocrazia tedesca* (il cosiddetto *Opuscolo di Junius*), il suo manifesto internazionalista scritto durante la Prima guerra mondiale, Rosa alluse all'antisemitismo come simbolo della barbarie verso la quale il capitalismo stava spingendo l'umanità, di fronte alla quale la salvezza stava nel socialismo: “*Un clima da omicidio rituale, un'atmosfera da pogrom in cui il solo rappresentante della dignità umana è il poliziotto all'angolo della strada...Sudicia, disonorata, annaspante nel sangue, ecco come si presenta la società borghese, ecco come essa è*¹⁰⁸.

106 La Notte di Valpurga (il 30 aprile) era una antica celebrazione pagana dei popoli germanici. Nella zona del monte Brocken (Germania settentrionale) per la tradizione essa divenne la “notte delle streghe”, con canti, balli e rituali demoniaci. Citata anche nel *Faust* di Goethe.

107 Rosa Luxemburg, *La rivoluzione russa*, 1918

108 Rosa Luxemburg, *La crisi della socialdemocrazia tedesca*, 1915

5. LA QUESTIONE EBRAICA NELLA RIVOLUZIONE RUSSA (1917 - 1939)

Le due rivoluzioni e la guerra civile

La rivoluzione del marzo 1917 fu accolta con entusiasmo dalla stragrande maggioranza della popolazione ebraica nell'Impero russo. Il 2 aprile il nuovo Governo Provvisorio eliminò tutte le restrizioni nei confronti dei gruppi etnici e religiosi, ma scelse di non prendere provvedimenti specifici a proposito delle nazionalità, demandando il compito alla futura Assemblea Costituente. Nonostante il perdurare della crisi economica legata alla guerra, la vita comunitaria ebraica riemerse dall'ombra nella quale era stata confinata dal regime zarista: scuole primarie e secondarie, circoli culturali, pubblicazioni in ebraico e yiddish fiorirono rapidamente nella primavera russa.

La fiducia nelle prospettive della nazione ebraica nella nuova Russia si fece sentire anche sullo sviluppo dei partiti. In aprile il Bund tenne la propria Decima Conferenza, nella quale ribadì l'autonomia nazionale culturale come linea ufficiale. In maggio il SSRP e il SERP si unirono nel Partito Unitario Socialista Operaio Ebraico (detto partito degli Unitari, o *Faraignite*), particolarmente radicato in Ucraina. Il nuovo partito decise di non inserire rivendicazioni territoriali nel proprio programma, affermando che la questione dello stato ebraico sarebbe rimasta *“aperta, e sarà dibattuta liberamente nella stampa di partito”*¹⁰⁹. Al loro posto venne adottato un programma di *“autonomia nazionale personale”*, ripreso evidentemente dalle teorie di Renner e Bauer. L'autonomia personale si sarebbe basata *“non sul fatto oggettivo che io vivo in Ucraina, ma sulla volontà soggettiva per la quale io mi considero membro di questa nazione. Noi non intendiamo dire che l'autonomia personale esclude l'autonomia territoriale. Esse si completano l'un l'altra”*¹¹⁰. La Rada (Consiglio) centrale ucraina, formata a Kiev dopo la caduta dello Zar, fece proprio questo programma.

Il Bund era legato strutturalmente ai menscevichi e, insieme ad essi, partecipò insieme ai socialisti rivoluzionari al blocco che dominò i soviet fino alla rivoluzione d'ottobre. Grazie al lavoro di dirigenti come Mark Liber, Henryk Erlich e Raphael Abramovich, il Primo Congresso panrusso dei soviet nel giugno approvò una risoluzione che appoggiava il punto di vista del Bund sulla questione nazionale, e un'altra risoluzione di condanna dell'antisemitismo fu adottata all'unanimità. Di analogo tenore furono le risoluzioni del Congresso di unificazione menscevico dell'agosto 1917. Molto probabilmente il programma bundista di autonomia nazionale culturale per gli ebrei sarebbe stato approvato dall'Assemblea Costituente, se questa non fosse stata sciolta dai bolscevichi il 19 gennaio 1918.

La rivoluzione d'ottobre (7 novembre 1917, secondo il calendario occidentale) e la successiva guerra civile interruppero le tendenze alla sperimentazione dell'autonomia nazionale culturale in Russia. La grande maggioranza dei bundisti condannò l'azione bolscevica come un colpo di stato militare, che rischiava di dividere irreparabilmente i ranghi del proletariato. Tale fu il giudizio espresso dall'Ottavo Congresso del Bund, svoltosi nel dicembre a Pietrogrado.

Come reazione all'avanzata sovietica verso Kiev, la Rada centrale ucraina nel gennaio 1918 proclamò la separazione dalla Russia. Il Bund ucraino, temendo la spaccatura tra le forze rivoluzionarie, si pronunciò contro l'indipendenza, mantenendo la linea della federazione panrusa. La situazione portò alla polarizzazione del nazionalismo ucraino, e nel paese iniziarono a ripresentarsi le tendenze antisemite, ampiamente utilizzate dalle forze della controrivoluzione, a loro volta appoggiate dalle potenze imperialistiche straniere.

E' stato calcolato che nel periodo della guerra civile (1917 - 21) in Ucraina ebbero luogo più di 2.000 pogrom, e 500.000 ebrei persero la casa in conseguenza della distruzione o dell'abbandono delle abitazioni. Le vittime ebraiche dirette dei pogrom furono più di 30.000, e aggiungendo il numero di coloro che perirono per ferite o malattie conseguenti il numero sale a

109 *Il Bund ebraico in Russia e Polonia 1905 - 1949*, 2017

110 *ibidem*

150.000: il 10% della popolazione ebraica ucraina.

La guerra civile, i pogrom e la carestia che ne seguì portarono a una disgregazione di quella vita comunitaria ebraica che appena da poco tempo aveva preso a pulsare: da una parte aumentò il sostegno politico al sionismo, rappresentato dai partiti borghesi e da Poale Zion, e dall'altra la popolazione ebraica vide nell'Armata rossa bolscevica la sola possibilità di salvezza. Nel contesto della guerra, i bolscevichi riuscirono a penetrare nel mondo ebraico e a indebolire, fino a soppiantarli, i partiti socialisti ebraici, in primo luogo il Bund.

La creazione del Commissariato ebraico e delle Evsetktsiia

Nel 1917 solo pochissimi ebrei erano bolscevichi, e quasi nessuno di essi aveva familiarità con l'yiddish e la vita ebraica. Tuttavia alcuni dirigenti bolscevichi di spicco avevano origini ebraiche, in particolare 6 membri su 21 del Comitato Centrale dell'agosto di quell'anno: Kamenev, Sokolnikov, Sverdlov, Trockij, Urickij e Zinovev. Si trattava di ebrei nati al di fuori della Zona di residenza, o che comunque tendevano più o meno consapevolmente a misconoscere il proprio ambiente sociale originario.

Nonostante ciò, il nuovo governo sovietico scaturito dalla rivoluzione d'ottobre fu considerato un "governo ebraico" sia dai sostenitori che dagli oppositori. Il motivo principale probabilmente va ricercato nel numero relativamente elevato di ebrei che dopo l'ottobre furono cooptati in ruoli amministrativi, dai quali erano stati esclusi durante lo zarismo. Ciò avvenne perché l'intelligenza russa in generale tendeva a boicottare il nuovo potere. Lo stesso Lenin riconobbe che l'intelligenza ebraica aveva "*sabotato i sabotatori*", e suggerì che ciò non fosse troppo enfatizzato dalla stampa perché "*in un paese contadino potrebbero sorgere odiosi sentimenti di rivalsa basati sull'antisemitismo*"¹¹¹. Per contro, in questa fase pochi degli ebrei cooptati nell'apparato statale entrarono anche nel Partito Comunista, segno che non si trattò di un'adesione ideologica.

Come abbiamo visto, Lenin aveva per lo più mantenuto una posizione assimilazionista, rifiutando di riconoscere gli ebrei come una nazione, ma non poteva ignorare il fatto che milioni di ebrei russi parlassero una lingua specifica, l'yiddish. Perciò, dopo alcune discussioni e ritardi, all'inizio del 1918 fu costituito in seno al Commissariato alle Nazionalità, presieduto da Stalin, un Commissariato per gli Affari Nazionali Ebraici, o Evkom, presieduto da Semen Dimanshtein, forse l'unico ebreo bolscevico con una buona conoscenza dell'yiddish e della cultura ebraica.

La prima attività dell'Evkom fu la pubblicazione di un periodico in yiddish, intitolato inizialmente *Di Varheit* e poi *Der Emes (La Verità)*. A partire dall'agosto del 1918, iniziò la formazione di sezioni ebraiche (Evsekttsiia) nel Partito Comunista Russo. Sempre nel corso del 1918 vennero creati dei commissariati (evkomy) locali, sotto la direzione di Julius Shimiliovich, che divenne vice di Dimanshtein. In ottobre a Mosca si riunì una conferenza dei commissariati e delle sezioni ebraiche, con 64 delegati di cui 31 bolscevichi (quasi tutti funzionari degli evkomy) e 33 non bolscevichi (quasi tutti insegnanti di yiddish). I delegati non bolscevichi chiesero che tutti gli interventi alla conferenza fossero fatti in yiddish, e crearono un po' di sconcerto quando avanzarono la proposta che la supervisione delle attività di insegnamento dell'yiddish nel paese fosse trasferita dall'Evkom alle kehillah (cioè alle comunità ebraiche). Dimanshtein e i dirigenti più alti faticarono non poco a mantenere la gestione dell'attività nelle mani degli organismi emanati dal partito. Un provvedimento in tal senso fu preso nel dicembre del 1918, quando l'Ufficio Centrale delle Evsekttsiia decise che i membri di queste ultime dovessero partecipare a tutte le riunioni delle sezioni del Partito Comunista, e i loro nuovi membri prima di essere iscritti dovessero prima ottenere l'approvazione del Partito.

Negli anni immediatamente successivi, le sezioni ebraiche nel loro faticoso lavoro di strutturazione poterono giovare della contemporanea sconfitta dei partiti socialisti ebraici, a causa della guerra civile e dell'offensiva del potere sovietico nei loro confronti.

La fine del Bund in Russia

La prima scissione in seno al Bund avvenne in Ucraina, dove il fuoco della guerra civile dei pogrom aveva isolato l'organizzazione, spingendola a scegliere senza mezzi termini se appoggiare

111 *Il Bund ebraico in Russia e Polonia 1905 – 1949*, 2017

o meno l'Armata rossa. Nel 1919 il Bund ucraino si divise in un Bund fedele alla vecchia linea socialdemocratica e un Bund comunista, o Kombund, che comunque si considerava ancora "partito indipendente del proletariato ebraico". Le Evsetksiiia promossero il medesimo processo in Bielorussia, e riuscirono a staccare dal Bund una "Alleanza Comunista di Bielorussia e Lituania", o Komfarband. Nell'aprile 1920 anche il Bund bielorusso, nucleo storico dell'organizzazione, riunito a Gomel, si divise in un Bund socialdemocratico e in un Kombund.

La resa dei conti ebbe luogo nel 1921. Tutti i partiti politici in Russia, eccetto quello bolscevico, erano stati liquidati o resi inoffensivi. Mentre il X Congresso del Partito Comunista vietava il frazionismo e i marinai di Kronstadt venivano massacrati, il Komfarband riunito a Minsk votò per il proprio scioglimento nel Partito. Da allora in avanti il vecchio Bund in Russia condusse un'esistenza semi-clandestina, criticando le Evsetksiiia nelle occasioni pubbliche in cui ne ebbe la possibilità, ma le sue tracce sono molto scarse. Nel febbraio 1923 comparve a Mosca un "Bollettino del Comitato Centrale del Bund", recante il numero 26, che parlava di "organizzazioni del Bund e del POSDR a Mosca e Vitebsk".

Nel 1917 il Bund contava circa 33.000 membri. Nel giro di alcuni anni, la maggior parte di coloro che operavano nel neonato stato sovietico (la Polonia divenne indipendente, e lì il Bund sopravvisse e si consolidò) si ritirò dalla politica attiva, per disaccordo con il processo di bolscevizzazione, per sfiducia nel futuro o perché la guerra civile aveva loro imposto la lotta per la sopravvivenza in vece della lotta politica. Secondo dati degli storici sovietici raccolti nel 1925, in quell'anno 2.799 ex bundisti facevano parte del Partito Comunista dell'URSS. Probabilmente il numero è più elevato, in quanto molti nascosero la loro precedente affiliazione, ma non di molto.

Anche i *Faraignite* e i sionisti di Poale Zion nel giro di alcuni anni andarono incontro al medesimo processo di disgregazione.

Anni '20: "yiddishizzazione" dall'alto

Negli anni '20, le Evsetksiiia furono lo strumento di un tentativo di applicazione empirica dell'autonomia nazionale culturale ebraica all'interno dello stato sovietico. L'elemento cardine di tale operazione fu la valorizzazione della lingua yiddish, che nel 1926 risultava essere la lingua madre del 70% degli ebrei sovietici. Subito dopo la rivoluzione, l'yiddish aveva ottenuto lo status di lingua ufficiale in Ucraina e Bielorussia. La letteratura yiddish fu sostenuta e incoraggiata: le biblioteche, le riviste, le case editrici, i teatri yiddish si moltiplicarono. Al principio degli anni '30, in Bielorussia vi erano 339 scuole yiddish, e in Ucraina 831, mentre a Kiev fu creato un istituto universitario analogo al celebre YIVO di Vilna, che esisteva dal 1925. Scrittori come Isaac Peretz, Shlomo Aleichem e Mendele Moicher Sforim furono inseriti nei libri di scuola. La produzione letteraria yiddish conobbe una notevole fioritura: da 230 titoli nel 1928 si passò a 668 nel 1933, per una tiratura complessiva di due milioni e mezzo di copie (con una popolazione ebraica sovietica di circa 3 milioni di individui).

Tuttavia, le Evsetksiiia operarono nel contempo la repressione della religione ebraica e delle scuole ebraiche, con una campagna di stampo dittatoriale che passò sopra tutte le istituzioni della comunità ebraica. Il divieto della lingua ebraica colpì sia i sionisti che gli ebrei ortodossi. Il celebre scrittore Joseph Roth nel 1927 colse bene i limiti dell'azione dei bolscevichi nella comunità ebraica russa, ovvero la creazione di una nazione ebraica moderna dissociandola completamente dal suo passato e dalla sua identità storica, della quale la religione era un elemento imprescindibile. A suo avviso, la rivoluzione non si era posta "*la vecchia questione, la più importante: gli ebrei sono una nazione come le altre? E' possibile considerare come un 'popolo', indipendentemente dalla sua religione, un popolo che per millenni si è conservato in Europa proprio grazie alla sua religione e alla sua condizione eccezionale? E' possibile nel caso specifico separare la nazionalità dalla Chiesa?*"¹¹².

Disebreizzare la cultura ebraica significava privarla della sua storia. Il processo di yiddishizzazione portò alla formazione di una nazione ebraica sì moderna, ma privata della propria anima, della propria identità storica. A ciò va aggiunto che il milieu storico-sociale nel quale era nata la yiddishkeit non esisteva più. Durante la guerra civile i pogrom avevano trasformato centinaia di migliaia di ebrei in profughi; il comunismo di guerra aveva soppresso il piccolo

112 Joseph Roth, *Ebrei erranti*, 1927

commercio ebraico, e l'intelligenza si era integrata nell'apparato statale. Dopo la parentesi relativamente positiva rappresentata dalla NEP, i piani quinquennali avevano determinato la proletarizzazione forzata di una parte consistente della popolazione ebraica. Lo *shtetl*, la "jewish street" nella quale l'yiddish era parlato e vissuto, non esisteva più. Nella nuova Russia l'yiddish era divenuto una lingua culturale ma la *yiddishkeit*, che ne era la fonte, era scomparsa.

Anni '30: nazionalismo grande-russo e "stato ebraico" in Siberia

Negli anni '30 la burocratizzazione dell'URSS arrestò il tentativo, peraltro artificioso, di valorizzare la cultura ebraica attraverso l'yiddishizzazione. Il dibattito in seno al partito e allo stato sovietico fu soffocato completamente, producendo una restaurazione del nazionalismo grande-russo. Alla fine degli anni '30 le scuole, i teatri, i giornali e le case editrici in yiddish furono chiusi. Nel 1930 le Evsetksiia erano state soppresse, e nel corso dei processi e delle purghe staliniane quasi tutti i loro dirigenti furono giustiziati come "trockisti" o "bundisti-trockisti". Nel 1937 Trockij accusò apertamente Stalin di fomentare una nuova ondata di antisemitismo restaurando lo sciovinismo grande-russo del passato.

Nel 1928 il governo sovietico senza minimamente consultare la popolazione ebraica prese la decisione di istituire una colonia ebraica nella regione del Birobidjan, un'area poco più grande del Belgio situata nell'Estremo Oriente sovietico. Questa scelta, che incontrò l'opposizione dei principali dirigenti delle Evsetksiia, più favorevoli all'insediamento ebraico in altre zone come ad esempio la Crimea, fu fatta per ragioni geopolitiche: si trattava di creare un avamposto in grado di contenere l'espansionismo giapponese. Dopo l'occupazione giapponese della Manciuria nel 1931, il processo di costruzione del Birobidjan ebraico fu intensificato. L'importanza attribuita all'operazione si può evincere da un discorso pronunciato da Kalinin, presidente dell'URSS, che avrebbe potuto essere pronunciato da un sionista. Egli parlò della concentrazione territoriale come di una condizione imprescindibile per la preservazione della nazione ebraica: "*Abbiamo con noi molti ebrei, ma essi non possiedono alcuna identità statale. E' la sola nazionalità dell'URSS, forte di tre milioni di anime, che non ha un proprio stato. Credo che la creazione della regione autonoma costituisca, alle nostre condizioni, il solo mezzo per una normale evoluzione statuale di questa nazionalità. Ritengo che nell'arco di una dozzina di anni il Birobidjan sarà la più importante, se non l'unica, sentinella della cultura ebraica socialista e nazionale*"¹¹³.

Le cose andarono diversamente: tra il 1928 e il 1933 circa 20.000 ebrei partirono per il Birobidjan, ma solo poco più di 8.000 decisero di fermarvisi. Quando nel 1934 fu proclamata la regione autonoma ebraica, gli ebrei non erano neanche il 20% della popolazione. Nel 1937 l'amministrazione della regione usava esclusivamente la lingua russa e il nuovo presidente, M. Koteles, chiamato a sostituire Joseph Liberberg giustiziato come trozkista, non conosceva l'yiddish.

113 In Regine Robin, *L'amour du yiddish. Ecriture juive e sentiment de la langue, 1830 – 1930*, 1984

6. GRAMSCI E LA QUESTIONE EBRAICA

Gli ebrei non compaiono quasi mai negli scritti di Gramsci. In prigione egli aveva letto e parzialmente tradotto lo studio del giovane Marx, *Sulla questione ebraica*, ma i riferimenti a detta questione nei suoi articoli e nei *Quaderni del carcere* sono rari e frammentari. Un tentativo di riflessione più approfondita lo si trova nella corrispondenza del 1931 – 32 con la cognata, Tatiana Schucht, ma non si tratta di un'analisi coerente e sistematica.

L'Italia di Gramsci era un paese in cui, a differenza di altri stati europei, l'assimilazione non aveva conosciuto ostacoli significativi e non si erano verificati episodi di antisemitismo: le leggi razziali furono introdotte dal regime fascista in occasione dell'alleanza con la Germania nazista, nel 1938, dunque soltanto un anno dopo la morte di Gramsci.

Il fondatore de *L'Ordine nuovo* non era ebreo. Secondo quanto da lui stesso riportato, i genitori avevano lontane origini albanesi e spagnole, ed egli passò l'infanzia in Sardegna, ove gli ebrei non facevano parte della realtà quotidiana, ma solo dell'immaginario popolare. Dai riferimenti gramsciani al folklore della sua regione, la parola "ebreo" presso i sardi evocava immagini contrapposte: l'assassino di Gesù Cristo, il "pio Nicodemo" che aveva aiutato Maria a calare Gesù dalla croce, il *marrano*, una persona vagamente riprovevole. Gramsci acquisì un'esperienza più diretta della questione ebraica dopo il suo matrimonio con Julka Schucht, la cui madre era ebrea, e con i suoi lunghi soggiorni a Mosca e Vienna, ove lavorava per la Terza Internazionale.

Nonostante la scarsità del materiale, l'esame del punto di vista di Gramsci sull'ebraismo può essere interessante per verificare in quale misura il modello assimilazionista (Kautsky, Bauer, Lenin) avesse raggiunto una validità universale nel pensiero marxista, tanto da convincere anche un teorico profondamente dialettico e poco incline a cadere nello schematismo evoluzionistico.

Un punto fermo della concezione marxista classica al quale Gramsci aderì totalmente fu il rifiuto di considerare gli ebrei in termini di razza. Egli si era espresso a tal proposito nel 1917, in un articolo contro i nazionalisti della Lega anti-tedesca, pubblicato dall'*Avanti!*. Bersaglio dell'attacco di Gramsci fu un avvocato piemontese di origine ebraica, Cesare Foà, che aveva difeso una concezione razziale della nazione sulle pagine della rivista *La Riscossa italiana*. In quella sede Gramsci definì il carattere italiano come il sentimento di appartenenza a una comunità culturale, definita soprattutto dalla lingua, caratterizzato da un'impronta cosmopolita e del tutto privo di elementi razziali. Gli ebrei, al pari dei liguri, dei sardi etc. si sentivano italiani perché la nazione italiana nel suo processo di formazione storica aveva superato ogni possibile controversia sulla razza. Così il socialismo: *"Noi non siamo assolutamente antisemiti. Karl Marx era semita: molti dei nostri compagni e, per quel che sento, alcuni dei più attivi e intelligenti, sono semiti. Ma il socialismo ha oltrepassato la questione delle razze e del sangue"*¹¹⁴.

In una lettera del marzo 1931 si constata un tentativo di razionalizzare la questione ebraica rifacendosi alla posizione marxista tradizionale. Ivi Gramsci rifiutò di riconoscere agli ebrei lo status di nazionalità a causa dell'assenza di unità statale, territoriale, linguistica, culturale ed economica che caratterizzava la diaspora ebraica *"da millenni"*¹¹⁵. Questa argomentazione sembra riprendere lo studio di Stalin del 1913, *Il marxismo e la questione nazionale*, che Gramsci certamente conosceva. In un'altra lettera egli fece esplicitamente riferimento a Marx: *"Marx ha scritto che la questione ebraica non esiste più dal momento che i cristiani sono tutti diventati ebrei, assimilandosi a quella che è l'essenza del giudaismo, la speculazione, o piuttosto che tutta l'Europa sarà liberata dalla speculazione, ovvero dal giudaismo in generale"*¹¹⁶. Gramsci attribuì un valore generale a questo giudizio, ma non esitò a riconoscere il diritto alla *"autonomia culturale"* e anche alla *"autonomia nazionale"* per le comunità ebraiche, nel caso in cui riuscissero *"in un modo o nell'altro ad abitare in un territorio definito"*. L'accettazione dell'ortodossia marxista si combinava dunque, in maniera un po' contraddittoria, con il riconoscimento del carattere culturalmente vivo e

114 *Avanti!*, 14 marzo 1917

115 Lettera a Tatiana Schucht, 5 marzo 1931

116 Lettera a Tatiana Schucht, 12 ottobre 1931

dinamico del giudaismo. E' da tenere presente che negli anni '20 in Russia vi fu un dibattito piuttosto vivace sulla cultura yiddish e sui progetti di insediamenti ebraici in Crimea oppure nel Birobidjan, e di questo Gramsci, avendo soggiornato a lungo a Mosca, doveva essere a conoscenza.

La questione dell'assimilazione rimase comunque prevalente nel pensiero gramsciano, e venne superficialmente affrontata, a proposito dell'Italia, nei *Quaderni del carcere*, in occasione di un commento a una storia degli ebrei italiani di Arnaldo Momigliano. Secondo Momigliano, il processo di assimilazione degli ebrei italiani era stato contemporaneo a quello di altre minoranze regionali (i piemontesi, i siciliani etc.), dunque più agevole rispetto ad altri paesi europei nei quali gli ebrei si erano inseriti in nazioni pre-esistenti. Gramsci si dichiarò totalmente d'accordo con tale osservazione, che a suo avviso spiegava la sostanziale assenza di antisemitismo in Italia. Inoltre la coscienza nazionale italiana si era formata in opposizione a due forme specifiche di manifestazione del feudalesimo, "*il particolarismo municipale e il cosmopolitismo cattolico*". Gli ebrei italiani avevano aderito volentieri a questa lotta, italianizzandosi facilmente, il che voleva automaticamente dire "*disebreizzarsi*"¹¹⁷.

Per quanto riguarda nello specifico l'antisemitismo, in una lettera del 1931 Gramsci aveva già sottolineato come questo fosse pressoché assente in Italia: "*In Italia non vi è più antisemitismo da lungo tempo; gli ebrei possono diventare ministri (e anche presidenti del Consiglio, come Luzzati) e generali dell'esercito; i matrimoni tra ebrei e cristiani sono numerosi, in particolare nelle grandi città, e non soltanto tra le classi popolari ma anche tra le giovani figlie dell'aristocrazia e gli intellettuali ebrei. E come si distingue un ebreo italiano (a parte una piccola minoranza di rabbini e di vecchi barbuti tradizionalisti) da un altro italiano della stessa classe? Egli invece si distingue assai di fronte a un ebreo polacco o galiziano della stessa classe*"¹¹⁸.

Secondo Gramsci anche il concordato tra la Chiesa cattolica e il regime fascista nel 1929 non aveva implicato alcuna misura discriminatoria nei confronti degli ebrei. Al suo amico Piero Sraffa, che non condivideva completamente questo punto di vista, egli rispose che la situazione dei preti spretati, condannati dal concordato a diventare veri e propri "paria", era ben peggiore di quella degli ebrei. In un'altra lettera, del 1932, espresse l'interpretazione tradizionale dell'antisemitismo come fenomeno socio-economico, legato all'ostilità verso la figura dell'usuraio: "*In Georgia il ruolo di usurai era svolto dagli armeni, e gli armeni erano 'gli ebrei' della Georgia. A Napoli, quando soffia un vento di rivolta, la polizia sorveglia i banchi dei pegni, poiché contro di essi si scaglia il furore del popolino: se questi banchi sono gestiti da ebrei e non da seguaci di san Gennaro, a Napoli si ha l'antisemitismo, come accade in una parte della zona di Casale, della Lomellina e della regione di Alessandria, ove gli ebrei sono mercanti di terreni, compaiono tutte le volte che in una famiglia arriva una 'disgrazia' e le fanno vendere o svendere la proprietà*"¹¹⁹.

In una lettera precedente, del 1931, Gramsci si era occupato dell'antisemitismo di natura religiosa, legato al secolare dominio del cristianesimo sulla cultura europea. La Rivoluzione francese e i moti del 1848, scrisse, avevano segnato un punto di svolta nella direzione dell'emancipazione: "*Dopo il 1848, il processo di assimilazione è stato così rapido e profondo nei paesi occidentali che è lecito supporre che solo la segregazione loro imposta abbia impedito la loro completa assimilazione nei diversi paesi*"¹²⁰.

117 Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1929 - 37

118 Lettera a Tatiana Schucht, 28 settembre 1931

119 Lettera a Tatiana Schucht, 21 marzo 1932

120 Lettera a Tatiana Schucht, 5 ottobre 1931

7. IL MATERIALISMO MESSIANICO DI WALTER BENJAMIN

La vita e l'opera di Walter Benjamin (1892 - 1940) sono situate entro due poli: il giudaismo e la rivoluzione. Di questo bipolarismo egli fu ben cosciente, tanto da definirlo il suo "volto di Giano". Al marxismo Benjamin arrivò in un secondo momento, e a differenza di altri teorici non ne fece una chiave di analisi per una comprensione sociologica del giudaismo. Il giudaismo in sé rappresentò per Benjamin una fonte imprescindibile per tutti i progetti di trasformazione del mondo.

Cultura tedesca e ebraismo

Sin da giovane, Walter Benjamin ebbe un'acuta percezione della propria ebraicità. Nel 1912, all'età di 20 anni, scrisse: *"Io sono ebreo e, per come vedo gli esseri umani, vedo un ebreo cosciente"*. Cresciuto in una famiglia della borghesia ebraica di Berlino, il suo interesse per il giudaismo si manifestò precocemente in opposizione all'ambiente familiare assimilato e conformista, di cui in seguito parlò in *Infanzia berlinese*. Per il giovane romantico, ribelle e vagamente anarchico, collaboratore con lo pseudonimo di "Ardor" della rivista *Der Anfang (L'inizio)*, del movimento di Gustav Wyneken, la scelta del giudaismo fu un modo per prendere le distanze dallo stile di vita e dai valori della borghesia ebraica emancipata (gli ebrei "parvenu", secondo la definizione di Hannah Arendt, desiderosi di affermare il proprio status di "cittadini tedeschi di fede mosaica"). Tuttavia il giudaismo di Benjamin non fu quello dell'ortodossia religiosa praticata nelle sinagoghe, bensì una versione per lo più spirituale. Egli fu attirato dagli aspetti messianici di quella religione che, grazie all'aiuto di Gershom Scholem, scoprì soprattutto attraverso la cabala¹²¹. All'inizio del Novecento la Germania era attraversata da una corrente romantica, critica della modernità industriale in nome di un passato precapitalista, nel quale l'armonia dei rapporti umani non fosse ancora sostituita da un sistema razionale e burocratico. Attraverso la tradizione cabalistica questo sentimento si esprime in Benjamin nel concetto di redenzione, che avrebbe attraversato tutta la sua opera.

Frequentando il movimento giovanile di Gustav Wyneken, che a differenza dei *Wandervogeln* tedeschi era partecipato da numerosi ebrei, Benjamin fece la conoscenza di un certo numero di studenti sionisti, e nel 1915 divenne molto amico di Gershom Scholem. Già nel 1913, in una corrispondenza con il poeta Ludwig Strauss, egli si era espresso in maniera nettamente critica riguardo al sionismo politico, che ai suoi occhi rappresentava una distorsione del giudaismo. Ad esso egli contrapponeva un *"sionismo della cultura, che riconosce ovunque i valori ebraici e lavora per essi...A mio avviso è futile chiedersi quale delle due sia più urgente, se un'impresa ebraica in Palestina o un'impresa ebraica europea. I miei legami sono qui. E, del resto, le cose in Europa andrebbero molto male se le energie intellettuali degli ebrei la abbandonassero"*.

Benjamin rimase fedele a questa concezione dell'ebraismo, fondata su tre elementi principali: a) La propria appartenenza alla diaspora b) La valorizzazione della missione spirituale della diaspora in seno alla cultura europea c) La critica del sionismo politico. Per questo rifiutò l'invito, rivoltogli più volte da Gershom Scholem, a recarsi in Palestina. Essendo parte dell'*humus* spirituale della cultura tedesca, il giudaismo non poteva essere concepito in termini di nazione o razza. In una lettera a Scholem del 1917 Benjamin scrisse che i sionisti erano vicini agli antisemiti per la loro concezione dell'odio razziale come unica modalità possibile di percezione degli ebrei da parte dei non ebrei: concezione che a lui pareva del tutto errata.

Nel 1916, secondo quanto riporta Scholem, Benjamin formulò una nuova critica al sionismo, affermando che doveva liberarsi di tre grandi debolezze: *"il mito agricolo, l'ideologia razziale e la teoria del sangue e del suolo di Buber"*¹²². Forse la critica a Buber è un po' esagerata, in quanto quest'ultimo non propugnava un sionismo *voelkisch* e anzi aveva contribuito a

121 Letteralmente "tradizione", il termine in senso ampio indica l'insieme dei movimenti esoterici e mistici nati in seno all'ebraismo.

122 Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, 1965

recuperare gli aspetti romantici e mistici del giudaismo. Tuttavia, rispetto all'autore di *Tre saggi sull'ebraismo* altre fonti, per Benjamin furono più importanti altre fonti, come lo storico (cristiano) della cabala Franz Joseph Monitor e il libro *La stella della redenzione* (1921) di Franz Rosenzweig.

Quasi per tutta la vita Benjamin si ispirò alla religione ebraica per la sua produzione letteraria e filosofica. La sua enfasi sulla dimensione messianica dell'ebraismo, sull'idea dell'avvento di un messia dopo la catastrofe, che portasse l'umanità alla redenzione in un regno utopico, era destinata a conciliarsi con una critica radicale dell'ordine capitalistico, quale quella promossa dal movimento anarchico e comunista. Già prima di aderire al marxismo, Benjamin aveva sviluppato una forma di anarchismo metafisico, per esempio nell'articolo *La vita degli studenti* (1914) o nel *Frammento teologico-politico* (1920 – 21), ove si nota l'influenza di Gustav Landauer e Ernst Bloch.

Marxismo, critica del progresso, messianismo

Grigorij Lukacs e Gustav Landauer, le cui opere (rispettivamente *L'anima e le sue forme*, 1910, e *La rivoluzione*, 1907) avevano esercitato una certa influenza sul giovane Benjamin, si erano presto impegnati a fondo nel movimento rivoluzionario, assumendo compiti direttivi nelle repubbliche dei consigli operai di Budapest e Monaco (Landauer pagò con la vita). Ma Benjamin, che pure in quanto pacifista aveva rotto con il movimento giovanile di Wyneken (favorevole alla guerra), non fu entusiasmato da quegli avvenimenti. Alla rivoluzione ungherese, che gli parve uno "smarrimento infantile", preferì *Lo spirito dell'utopia* (1918) di Ernst Bloch.

Molto materialisticamente fu la grande inflazione del 1923, in seguito alla quale la famiglia smise di sostenerlo finanziariamente, a fargli aprire gli occhi. E di lì a poco, nel 1925 la sua tesi di abilitazione fu respinta dai professori dell'università di Francoforte. Benjamin fu dunque obbligato a vivere del lavoro di critico letterario, e la nuova situazione di precarietà sociale e materiale lo spinse a volgersi verso la politica concreta. Nel 1924 conobbe a Capri l'attrice lettone Asja Lacis, impegnata nel teatro a sostegno del regime bolscevico. Tramite Asja entrò in contatto con Bertolt Brecht, che divenne suo amico, e nel contempo lesse *Storia e coscienza di classe* di Lucaks, uscita a Berlino nel 1923 e subito criticata dall'Internazionale Comunista in fase di "bolscevizzazione". Nel 1929 Benjamin avrebbe definito quel libro come "*l'opera più organica e compiuta della teoria marxista*"¹²³.

Benjamin integrò la teoria marxista all'interno del proprio sistema di pensiero, senza rinnegare il passato. Il primo scritto in cui questo influsso si fa più marcato è *Strada a senso unico*, del 1928. Il marxismo di Benjamin fu il prolungamento naturale del suo romanticismo messianico e anticapitalista, molto distante dalla visione atea e freddamente razionalista dominante nella Seconda e nella Terza Internazionale. Nel dicembre 1926 egli si era recato a Mosca per incontrare la Lacis, e qui riscontrò con disappunto un clima di dogmatismo e conformismo. Scrisse per il suo giornale che in Unione Sovietica regnava già un'aria di "*restaurazione*". Nel marxismo, Benjamin rinvenne due debolezze fondamentali: una concezione evoluzionista che vedeva la storia come un percorso lineare in direzione del progresso, e il feticismo della tecnica, che non teneva conto della regressione sociale ed ecologica legata alla crescita del dominio dell'uomo sulla natura. A suo avviso la socialdemocrazia non si rendeva conto che il progresso tecnico e industriale stava debordando nella "*tecnocrazia*" del fascismo. Ne *L'opera d'arte nell'era della sua riproducibilità tecnica* (1936) a fianco dell'apologia delle tecniche moderne e delle potenzialità liberatrici delle macchine vi erano i richiami alla necessità di rispettare la natura ("*madre generosa*").

Già in *Senso unico* Benjamin aveva affermato che nel capitalismo la tecnologia consentiva di aumentare le forze distruttive, divenendo strumento della guerra. Uno dei compiti della lotta di classe era di interrompere questa dialettica negativa, e rimettere la tecnologia al servizio dell'umanità e della natura. Questo concetto fu sviluppato ulteriormente nella tredicesima delle *Tesi sul concetto di storia* (1940), nella quale la storia venne concepita non certo come l'evolversi del progresso umano bensì piuttosto come una catena ininterrotta di violenza, dominio e oppressione, una marcia verso la barbarie e il fascismo. Questa versione anti-evoluzionista del marxismo forse fu ispirata in Benjamin dalla teoria del crollo del capitalismo, formulata nel 1912 da Rosa Luxemburg (*L'accumulazione del capitale*), e che egli conosceva attraverso *Storia e*

123 Walter Benjamin, *Libri che sono rimasti attuali*, 1929

coscienza di classe di Lukacs.

La rivoluzione proletaria, allora, non doveva far “progredire” la storia, ma piuttosto farla tornare indietro, spezzando questa catena di violenza e di ingiustizia. La rivoluzione doveva assolvere a una funzione secolare e messianica insieme: sconfiggendo il fascismo e la classe dominante, essa avrebbe permesso la redenzione del passato. La lotta di classe non era vista soltanto come una lotta per l'emancipazione materiale, ma anche come una rivolta contro le ingiustizie di tutti i tempi, un tentativo di far uscire dall'oblio i vinti della storia (gli schiavi guidati da Spartaco e i martiri della Comune di Parigi) per farli agire nel presente.

Nelle *Tesi* del 1940 si realizza insomma una sintesi dialettica tra materialismo storico e messianismo. Il sociologo tedesco Christoph Hering ha rimarcato l'analogia tra l'idea messianica della rivoluzione come interruzione del continuum storico e la teoria di Marx (esposta nell'introduzione a *Per la critica dell'economia politica*) della rivoluzione come momento di passaggio dalla preistoria allo storia, dal regno della necessità al regno della libertà.

Nella prima delle *Tesi*, la fusione tra marxismo e teologia ebraica è rappresentata da un'immagine allegorica presa in prestito da Edgar Allan Poe, quella del nano gobbo che guida un automa, rendendolo infallibile nel gioco degli scacchi: “*Un manichino vestito da turco, con una pipa in bocca, sedeva davanti alla scacchiera, posta su un ampio tavolo. Con un sistema di specchi veniva data l'illusione che vi si potesse guardare attraverso da ogni lato. In verità c'era seduto dentro un nano gobbo, maestro nel gioco degli scacchi, che guidava per mezzo di fili la mano del manichino. Un corrispettivo di questo marchingegno si può immaginare nella filosofia. Vincere sempre deve il manichino detto materialismo storico*”. L'avvento del comunismo per Benjamin doveva implicare anche un ritorno a una “*lingua originaria*”, una sorta di esperanto parlato da tutti gli esseri umani¹²⁴.

Le *Tesi sul concetto di storia* risentono evidentemente dell'epoca in cui furono composte. Benjamin era stato appena liberato da un campo di internamento francese, ove era stato rinchiuso allo scoppio della guerra in quanto cittadino tedesco, e si trovava a Parigi, in una situazione precaria, cosciente della minaccia di un'imminente occupazione nazista. A migliaia i militanti del movimento operaio erano imprigionati, torturati, giustiziati. La barbarie era la realtà del presente, e un manifesto rivoluzionario non poteva che fondarsi su un atto di fede, sul principio di speranza contenuto nella religione, per conservare la propria forza.

Ai margini

Già nel 1927, poco dopo il suo viaggio a Mosca, Benjamin aveva definitivamente rinunciato ad aderire al Partito Comunista Tedesco (KPD). Il suo distacco dal movimento comunista stalinista si approfondì negli anni seguenti. Lesse con grande interesse la *Storia della rivoluzione russa* e *La mia vita* di Trockij, e seguì con attenzione e sgomento i processi di Mosca. Si dichiarò totalmente deluso dal governo Blum in Francia, che a suo avviso aveva smorzato il possente movimento di massa che lo aveva portato al potere. Quanto al Fronte popolare spagnolo, né denunciò la politica sottomessa ai dettami della burocrazia sovietica e dei suoi emissari locali. Personalmente tuttavia non si recò in Spagna.

Analogo fu il disincanto di Benjamin nei confronti del giudaismo ufficiale. Nel 1929 gli editori della *Encyclopaedia judaica* gli avevano chiesto un articolo sulla presenza ebraica nella cultura tedesca, ma non apprezzarono il testo da lui inviato, e lo sottoposero a forti rimaneggiamenti. L'articolo apparve con la firma di Benjamin, ma questi non lo considerò mai come proprio, e definì una “falsificazione” la rielaborazione da parte degli editori (il sionista Nahum Goldmann e il rabbino Bruno Jacob). Quando nel 1934 la *Judische Rundschau*, rivista dei sionisti tedeschi, pubblicò una versione frammentaria e abbreviata di un suo saggio su Kafka, Benjamin smise ogni collaborazione.

Fu probabilmente in seguito a queste esperienze che Benjamin accolse con entusiasmo il saggio di Horkheimer *Gli ebrei e l'Europa*, pubblicato negli Stati Uniti nel 1939. L'articolo, che con un approccio cinicamente economicista spiegava l'antisemitismo nazista come una conseguenza dell'esigenza del capitale monopolistico di concentrare il capitale commerciale nelle proprie mani, fu accolto con indignazione da Gershom Scholem, mentre Benjamin evidentemente lo considerò

124 Walter Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, 1940

un atto di critica nei confronti della grande borghesia ebraica, che egli disprezzava profondamente come quanto di più lontano dall'essenza stessa del giudaismo.

La notizia del suicidio di Benjamin nel 1940 alla frontiera spagnola, mentre cercava di sfuggire ai nazisti, all'epoca non circolò, e fu appresa solo da pochi amici. Fu una scelta che retrospettivamente illumina tutta la sua vita, e a seconda dei punti di vista la si può considerare come un gesto di debolezza oppure come un estremo atto di ribellione di fronte alla barbarie del Novecento.

8. DA WEIMAR A AUSCHWITZ: I MARXISTI E L'ANTISEMITISMO NAZISTA

L'affermazione dell'antisemitismo nazista: fattori oggettivi e soggettivi

Nella Prima guerra mondiale gli ebrei tedeschi avevano dato prova di patriottismo, arruolandosi e combattendo per il Kaiser. La nascita della repubblica, al termine del conflitto, sembrò inizialmente sancire l'assimilazione come un fatto definitivo. Ma dopo le spoliazioni imposte dal Trattato di Versailles, nell'immaginario della piccola borghesia tedesca gli ebrei vennero etichettati come responsabili di tutti i mali che mettevano in ginocchio la Germania: la guerra, la crisi economica e la rivoluzione. Lo stereotipo tradizionale dell'ebreo usuraio fu rimpiazzato da quello dell'ebreo profittatore della sconfitta e traditore della patria; all'epoca della grande inflazione, esso divenne il simbolo della speculazione finanziaria e fu dipinto dalla stampa *voelkisch* come l'affamatore della piccola borghesia rovinata; la rivoluzione russa del 1917 fu denunciata fin dall'inizio come un complotto ebraico. Con la "riesumazione" dei *Protocolli dei savi di Sion* nacque il mito del "giudeo-bolscevismo". Il ruolo dirigente svolto dagli ebrei nella rivoluzione spartachista (Rosa Luxemburg, Jogiches, Radek), nella repubblica dei consigli operai in Baviera (Landauer, Muesham, Toller, Levine) e nel KPD delle origini (Levi, Maslow, Ruth Fischer) contribuì a identificare giudaismo e rivoluzione. Inoltre la presenza nel paese di 100.000 *Ostjuden* culturalmente non assimilati, che si ostinavano a portare lunghe barbe e parlavano yiddish, apparve agli occhi degli antisemiti come una conferma dell'estraneità ebraica alla nazione tedesca. Fu in questo contesto che nel 1922 avvenne l'assassinio di Walter Rathenau, ebreo e ministro degli Esteri della repubblica di Weimar.

Nonostante queste pericolose avvisaglie, la sinistra tedesca negli anni successivi non fu capace né di comprendere la natura del nazismo né di trovare l'unità necessaria per combatterlo. La socialdemocrazia (SPD), che tentò di salvare la repubblica appoggiandosi disperatamente a Hindenburg, e il Partito Comunista, che identificò il peggior nemico nei "socialfascisti" della SPD, crearono le condizioni della propria sconfitta e favorirono la presa del potere da parte di Hitler. Questa incapacità di comprendere la minaccia rappresentata dal nazismo implicò anche una sottovalutazione della componente antisemita di quest'ultimo.

Secondo l'americano Martin Jay, una delle ragioni di quanto accaduto va ricercata nelle origini ebraiche di una gran parte dei dirigenti politici e degli intellettuali marxisti tedeschi¹²⁵. Di fronte ai nazisti e agli antisemiti, che accusavano la sinistra di essere una creazione ebraica, i socialisti e i comunisti ebrei si trovarono in una situazione difficile: riconoscendo la propria identità ebraica, avrebbero avallato uno degli argomenti antisemiti ricorrenti (il comunismo come complotto ebraico); rinnegando le proprie origini, potevano essere accusati di vigliaccheria e tradimento (non solo da parte dei sionisti) oppure di essere "ebrei antisemiti". Come uscire da questa contraddizione? La rimozione fu la reazione più facile: considerare l'antisemitismo come un semplice strumento demagogico, senza cercare di comprenderne le radici profonde, e ignorandone sviluppi e conseguenze.

Occorre comunque sottolineare che la rimozione dell'antisemitismo tra il 1918 e il 1933 caratterizzò il giudaismo tedesco *nel suo insieme*. Gli israeliti, in maggioranza esponenti della borghesia commerciale e finanziaria e della classe media (avvocati, medici, giornalisti etc.), continuarono ad affermare la loro "germanità" e a credere nell'assimilazione, anche dopo il 1933. Secondo lo storico Sidney Bolkovsky, la letteratura ebraica dell'epoca di Weimar era "*fissata all'Illuminismo*" e cercava di esorcizzare la realtà dell'antisemitismo coltivando il mito di una Germania "*piena di Lessing*"¹²⁶. La sottovalutazione dell'antisemitismo da parte degli ebrei fu dunque, in buona misura, la conseguenza del loro rifiuto di riconoscere il fallimento dell'assimilazione. Nei mesi successivi alla presa del potere di Hitler, nonostante l'accordo tra la Federazione Sionista Tedesca e il regime nazista per promuovere il trasferimento in Palestina, l'emigrazione ebraica rimase limitata e, per la gran parte, gli ebrei tedeschi cercarono di adattarsi

125 Martin Jay, *Antisemitismo e sinistra tedesca*, 1986

126 Sidney Bolkovsky, *L'immagine falsata*, 1975

alla nuova situazione. In generale, essi continuarono a credere nell'assimilazione e a considerare la propria integrazione nella società tedesca come irreversibile; il movimento operaio trascurò l'antisemitismo, considerandolo un fenomeno marginale, legato alla reazione antirepubblicana; i marxisti ebrei furono compartecipi di questi atteggiamenti, rimuovendo completamente la questione ebraica e l'antisemitismo dalla loro riflessione e dall'attività politica.

Altri elementi di ordine sociologico e politico possono aiutare a comprendere la sottovalutazione dell'antisemitismo in Germania:

a) Nella Repubblica di Weimar, la SPD e il KPD erano partiti operai in senso sociologico, e non soltanto politico o storico. Erano fortemente radicati nel proletariato industriale, ma la loro influenza nelle campagne e nella piccola borghesia (tranne certi settori dell'intelligenza) rimase molto debole. Molti storici hanno sottolineato che il proletariato fu praticamente l'unica classe in Germania tra le due guerre a restare immune dall'antisemitismo.

b) L'odio antisemita dominò la propaganda nazista tra il 1922 e il 1925, quando Hitler era considerato un agitatore da birreria, e si attenuò notevolmente durante gli ultimi anni della Repubblica di Weimar. Nel 1930, allorché la crisi economica proiettò i nazisti alla ribalta come movimento di massa, Hitler cercò una legittimazione presso la grande borghesia, e per apparire rispettabile moderò il proprio antisemitismo, arrivando a pronunciarsi contro il ripristino dei ghetti.

c) Il programma del Partito nazional-socialista (NSDAP) denotava un antisemitismo relativamente moderato, che non lasciava supporre alcuna volontà di sterminio. La sola misura contro gli ebrei contenuta nel testo era la loro esclusione dalla cittadinanza tedesca e dall'amministrazione pubblica (in quanto elementi estranei alla "razza germanica"). Si trattava certamente di provvedimenti gravi, di fronte ai quali la risposta del movimento operaio si rivelò insufficiente, ma che non presentavano cambiamenti qualitativi rispetto alle forme di razzismo e di antisemitismo diffuse in Germania sin dalla fine del XIX secolo.

Lo sterminio industriale degli ebrei fu concepito e pianificato durante la Seconda guerra mondiale, nel contesto bellico, anche a causa delle negligenze degli Alleati, e sarebbe assurdo rimproverare ai marxisti di non averlo previsto all'epoca di Weimar. L'accusa da rivolgere ai marxisti di Weimar, dunque, non è tanto di non avere previsto Auschwitz, ma piuttosto di non averlo scongiurato quando si era ancora in tempo. In tal senso, Auschwitz fu l'epilogo della tragedia di un proletariato, quello tedesco, che non era riuscito a fare un fronte comune delle proprie organizzazioni contro la marea montante del nazismo.

Il KPD dalla linea Schlageter al fronte popolare

Al suo apparire, il KPD oppose all'antisemitismo nazista un internazionalismo astratto e schematico, che appena mascherava un atteggiamento di sostanziale rimozione del problema. In un opuscolo di propaganda contro l'antisemitismo, diffuso dal partito all'inizio degli anni '20, questa tendenza venne sintetizzata nei seguenti termini: *“Per noi, nel mondo non ci sono che due popoli, due classi: i lavoratori e i parassiti, i proprietari e coloro che non hanno nulla... Per noi non vi sono né cristiani né ebrei, né tedeschi né russi, né francesi né inglesi! Per noi comunisti, non vi sono che capitalisti e sfruttati. L'usuraio cristiano ci sembra odioso tanto quanto quello ebreo, Stinnes¹²⁷ al pari di Rothschild”¹²⁸*. Le differenze di tipo nazionale e religioso venivano annullate nell'antagonismo fondamentale della società. Questa forma ingenua di internazionalismo, che caratterizzò l'orizzonte culturale e politico dell'intelligenza marxista e del movimento operaio durante la repubblica di Weimar, fu ben rappresentata in un'opera di Brecht, *Teste tonde e teste a punta* (prima stesura nel 1931), nella quale i nazisti e la borghesia ebraica si ritrovavano dalla stessa parte.

Il “bolscevismo nazionale”, nato nel 1920 dal tentativo di unificare la sinistra rivoluzionaria e la reazione pangermanista nella lotta contro il trattato di Versailles, trovò una certa eco presso i gauchisti del KAPD (in particolare il gruppo animato ad Amburgo da Heinrich Laufenberg e Fritz Wolffheim), che rappresentavano la continuità storica di una parte del movimento spartachista, ma fu fermamente respinto dai comunisti legati al Comintern. Anche in Baviera, dopo la sconfitta della repubblica dei consigli, alcuni dirigenti comunisti subirono l'influenza delle correnti nazional-

127 Hugo Stinnes (1870 – 24), grande imprenditore tedesco, costruì il suo impero economico anche grazie alle speculazioni sull'inflazione nel periodo post-bellico.

128 Opuscolo del KPD, non datato

bolsceviche. Nel 1921 Otto Thomas, dirigente del KPD a Monaco, pubblicò un opuscolo nel quale cercava di conciliare il razzismo con la teoria marxista. A suo avviso le radici della lotta di classe non dovevano essere cercate soltanto nella struttura socio-economica del capitalismo, ma anche nei conflitti razziali. Si trattava di conciliare “*i problemi di biologia razziale*” con la concezione materialistica della storia. La reazione dell'organizzazione giovanile del KPD bavarese portò all'espulsione di Thomas (che in seguito fu riammesso), ma questo episodio è rivelatore della penetrazione dell'ideologia *voelkish* nel movimento operaio.

Nel 1923, anno che vide la fine della fase rivoluzionaria post-bellica, la risposta del KPD all'occupazione francese della Ruhr fu la “linea Schlageter”, teorizzata da Karl Radek all'indomani di una riunione dell'Esecutivo del Comintern. Leo Schlageter, un nazista che era stato fucilato per un'azione di sabotaggio nella Ruhr occupata dai francesi, fu celebrato da Radek in questi termini: “*Il destino di questo martire del nazionalismo tedesco non deve essere passato sotto silenzio né considerato con disprezzo...Schlageter, questo coraggioso soldato della contro-rivoluzione, merita di essere onorato da noi, soldati della rivoluzione*”¹²⁹. Radek paragonava una potenza occupata militarmente a una colonia, e rischiava di equiparare il pangermanesimo al nazionalismo di un popolo oppresso. Le conseguenze politiche erano pericolose: invece di opporsi all'ondata nazionalista che si diffondeva nel paese, il KPD optò per una propaganda che utilizzasse il tema della liberazione nazionale. Su questa base, non rifiutò il dialogo con i nazionalisti: Radek avviò un dibattito con il radicale di estrema destra Arthur Moeller, e la *Rote Fahne* pubblicò gli interventi del conte Ernst zu Reventlow¹³⁰. Il tentativo di contrastare l'influenza del nazional-socialismo tra le masse si tradusse così in un pericoloso atteggiamento di dibattito, e il confine tra le concezioni marxiste e le ideologie *voelkish* divenne sempre più labile.

Nel quadro della linea Schlageter, verso l'antisemitismo furono adottate delle posizioni quantomeno ambigue. L'episodio più conosciuto rimane senza dubbio un discorso di Ruth Fischer davanti agli studenti nazionalisti di Berlino, nel quale la demagogia antisemita fu esplicita: “*Il Reich tedesco non potrà essere salvato se voi non vi rendete conto, signori populistici, che dovete lottare insieme alle masse organizzate dal KPD. Chiunque lotta contro il capitale ebreo...è già un combattente di classe, anche se non lo sa...Abbattete i capitalisti ebrei, appendeteli ai lampioni, schiacciateli!*”¹³¹. Le frasi formulate qualche giorno dopo a Stoccarda da Hermann Remmele, membro di spicco del partito, non furono da meno: “*Comprendo facilmente come possa nascere l'antisemitismo. E' sufficiente recarsi al mercato del bestiame o ai mattatoi di Stoccarda per constatare come i mercanti di bestiame, per la maggior parte ebrei, vendono le proprie bestie senza curarsi del prezzo, così come i macellai di Stoccarda restano a mani vuote perché non hanno di che pagare il prezzo che viene loro richiesto*”¹³². La conseguenza di queste dichiarazioni fu la comparsa, a Berlino, di alcuni manifesti recanti insieme la croce uncinata e la stella sovietica: si era passato il limite, e il KPD fu obbligato ad abbandonare questo linguaggio sciovinista e antisemita. Si trattò tuttavia di una correzione empirica, che non fu seguita da una critica rigorosa. Nell'ottobre 1923 ebbe luogo l'ultimo tentativo rivoluzionario in Germania, l'insurrezione di Amburgo. Il KPD fu colpito da un'ondata repressiva e non ebbe modo di tracciare un bilancio della “linea Schlageter”.

La SPD, che non aveva esitato a servirsi dei *Freikorps* per schiacciare la rivoluzione, aveva usato un linguaggio più sobrio e poté permettersi il lusso di denunciare l'antisemitismo dei comunisti. I discorsi di Radek e Ruth Fischer divennero oggetto di un poema satirico, pubblicato dal *Vorwaerts* col titolo *I nuovi antisemiti*, nel quale Sobelsohn (Radek) camminava a braccetto con il conte zu Reventlow, Werner Scholem si interrogava davanti allo specchio sul suo aspetto ariano e Ruth Fischer si decolorava i capelli per intrattenersi con gli studenti nazionalisti. I nazisti, da parte loro, non sembrarono mai presi dalla propaganda del KPD; invitato a intervenire a un meeting comunista a Stoccarda nel 1923, un rappresentante del NSDAP dichiarò che il comunismo non poteva essere nazionale “*finché i comunisti saranno diretti da Sobelsohn – Radek*”.

129 In Ossip Flechteim, *Il Partito Comunista Tedesco nella Repubblica di Weimar*, 1972

130 Ernst zu Reventlow (1869 – 1943), monarchico e pangermanista, aveva elogiato la linea Schlageter del KPD sulle pagine del proprio giornale, *Der Reichswart*.

131 ibidem

132 Alain Brossat, *Le PC tedesco di fronte ai nazisti (1923 – 33)*, 1985

e altri ebrei¹³³.

In realtà, la linea Schlageter fu messa da parte più che abbandonata. Nel 1930, quando il processo di stalinizzazione del KPD si era già compiuto, il partito conobbe una nuova svolta nazionalista. La Germania era in ginocchio per la crisi economica e il numero dei disoccupati aveva raggiunto la cifra di sei milioni. La repubblica di Weimar era entrata in una fase di decomposizione, e su di essa incombeva la minaccia del movimento nazista, passato in due anni da 800.000 a più di sei milioni di voti (nel 1932, il NSDAP ottenne alle elezioni più di tredici milioni di voti). Il KPD reagì a questa situazione con una politica settaria, che combinava il nazionalismo con una fraseologia rivoluzionaria vuota di contenuto. Ernst Thaelmann lanciò la parola d'ordine della "rivoluzione popolare", che significava un evidente adattamento dell'ideologia *voelkish* dei nazisti. Gli slogan sciovinisti andavano di pari passo con la teoria del social-fascismo, che designava la socialdemocrazia quale nemico principale del proletariato. Il KPD non comprese la dinamica degli eventi, non si rese conto dell'immenso pericolo rappresentato dal nazismo e non cercò di formare un fronte unico del movimento operaio per fermarlo. Al contrario, spesso si alleò coi nazisti per combattere la socialdemocrazia: per esempio nel 1931, quando appoggiò il referendum proposto dai nazisti contro il governo socialdemocratico di Prussia, e nel 1932 quando organizzò con il NSDAP uno sciopero dei trasporti a Berlino. Il KPD aveva già qualificato come "dittature fasciste" i governi Bruening e von Papen, e non colse il salto di qualità rappresentato dall'eventuale presa del potere da parte dei nazisti.

Le ambiguità della linea Schlageter sull'antisemitismo furono non solo riprese, ma anche accentuate. Nel 1931, la *Rote Fahne* indicò Hitler come il salvatore della borghesia ebraica: "*Hitler vuole essere l'amico di tutti i proprietari di casseforti. Ora, l'uomo dalla croce uncinata e l'antisemita dichiarato si avvicina agli ebrei; ma, beninteso, solamente agli ebrei ricchi che vuole salvare dal bolscevismo, così come i capitalisti a ovest e i proprietari terrieri a est dell'Elba*"¹³⁴. Gli stessi argomenti furono ripresi l'anno seguente in un articolo dal titolo eloquente: *I nazisti aiutano il capitale ebraico!*¹³⁵. Facendo leva su argomenti nazionalisti e antisemiti, il KPD riuscì ad attirare alcuni rappresentanti nazisti. Il caso più conosciuto, oggetto di una grande risonanza, fu senza dubbio quello di un anziano ufficiale della Reichswehr, Richard Scheringer, che definì i comunisti come autentici "nazionalisti", sottolineando l'assenza di ebrei nel comitato centrale del KPD.

Esiliato a Prinkipo, in Turchia, Trockij denunciò la svolta nazionalista del KPD. A suo avviso, la rottura di Scheringer con il movimento nazista doveva essere usata per demoralizzare e disgregare il campo avverso, non per inquinare l'ideologia; la burocrazia staliniana perpetrava un crimine politico facendo del libretto "*completamente sciovinista, piccolo borghese e utopicamente reazionario di Scheringer il Nuovo Testamento del proletariato rivoluzionario*"¹³⁶.

Sul piano teorico, il KPD non dedicò grossi sforzi all'analisi dell'antisemitismo. Il libro di Otto Heller, *Der Untergang des Judentum (La fine del giudaismo)*, pubblicato a Berlino nel 1931, riprese la concezione marxista tradizionale dell'antisemitismo come strumento della classe dominante per dividere i lavoratori e mobilitare le masse piccolo-borghesi contro il proletariato. Per contro lo studio di un autore anonimo del comitato centrale del KPD, intitolato *Comunismo e questione ebraica* (1932), andò più in profondità nell'analisi dell'antisemitismo in Germania, individuando sei categorie fondamentali che ne erano affette: a) Gli artigiani e i piccoli commercianti schiacciati dal capitale monopolista. b) Le professioni liberali (medici, ingegneri, avvocati, professori universitari etc.): la crisi del capitalismo e la razionalizzazione economica avevano ridotto l'entità della domanda in questi ambiti di lavoro, e la piccola e media borghesia intellettuale tedesca iniziava a lamentare il peso della "concorrenza ebraica". c) I funzionari statali, che non subivano la concorrenza degli ebrei, ma identificavano questi ultimi come gli artefici dello smantellamento dei privilegi di cui la burocrazia statale aveva goduto prima della caduta del Kaiser. d) I dipendenti delle industrie private. Minacciati dalla disoccupazione di massa, molti aderirono al movimento nazista. Vedevano gli ebrei non solo come concorrenti per il posto di lavoro, ma anche come padroni, soprattutto nel caso di impiegati di banche o imprese commerciali. e) I contadini. Vedevano l'ebreo come un usuraio, parassita e profittatore. La mistica nazista del sangue e del

133 Luis Dupeux, *Il nazional-bolscevismo in Germania nella Repubblica di Weimar* 1976

134 *Die Rote Fahne*, 15 novembre 1931

135 *Die Rote Fahne*, 7 settembre 1932

136 Lev Trockij, *Contro il comunismo nazionale!*, 25 agosto 1931

suolo faceva molta presa su di loro. f) Gli studenti. La crisi economica radicalizzava molto i giovani, spaventati per un avvenire da disoccupati. Il nazismo, con la sua fraseologia rivoluzionaria e nazionalista romantica, li attirava massicciamente.

L'autore di *Comunismo e questione ebraica*, oltre all'analisi sociologica del fenomeno antisemita, si soffermò anche sulle radici del ritardo ideologico della borghesia tedesca, che si era imposta nel paese in modo bonapartista (con Bismarck) e non giacobino – rivoluzionario. L'assenza di una rivoluzione borghese in Germania spiegava il ritardo dell'emancipazione ebraica. A differenza della Francia, la Germania aveva conosciuto uno sviluppo capitalistico più tardivo; le forme del potere feudale non erano scomparse completamente; lo stato assolutista prussiano si era trasformato in funzione dei nuovi rapporti sociali borghesi, ma la sua burocrazia conservava un'ideologia precapitalista. I nazisti avevano quindi semplicemente cambiato la forma di un odio antisemita sostanzialmente mai scomparso, accentuandolo con la componente razziale. In un'epoca in cui le scienze naturali avevano rimpiazzato la religione, gli ebrei non erano più accusati di rituali blasfemi bensì di “peccati contro il sangue”.

Questi contenuti ideologici dell'antisemitismo nazista erano comunque considerati secondari rispetto alla natura socio-economica del fenomeno. L'antisemitismo per il KPD era soprattutto una tattica contro i lavoratori da parte del capitale, compreso il capitale ebraico. La possibilità di un attacco nazista al capitale ebraico veniva esclusa, e Hitler era considerato in fondo un alleato di quest'ultimo.

Nel settembre 1933, *Correspondance Internationale* pubblicò una “lettera da Berlino” che diceva: “Per quanto riguarda lo sterminio, le cose non vanno troppo male, almeno per quegli ebrei appartenenti al ceto abbiente...Gli ebrei tedeschi possono dunque guardare al futuro con ottimismo – nella misura in cui hanno i soldi”¹³⁷. L'autore formulò l'ipotesi che i nazisti sarebbero stati costretti a difendere il capitale ebraico dalla reazione razzista provocata dalla loro stessa propaganda. In base a questa concezione, le leggi di Norimberga del 1935 furono viste come il prodotto di un processo di concentrazione del capitale tedesco. Hans Behrend scrisse laconicamente che “l'antisemitismo conduce a una nuova concentrazione del capitale”¹³⁸, come dimostrato dal fatto che imprese di proprietà di ebrei venivano assorbite nei grandi trust, come quelli dei Siemens o dei Krupp. Il pogrom della Notte dei Cristalli (9 novembre 1938) fu spiegato come un'operazione di propaganda per il regime nazista, necessaria per trovare un capro espiatorio al malessere sociale.

Solo a partire dal 1935 l'analisi economicista del KPD si intrecciò con il nuovo orientamento strategico del Comintern, che abbandonò il settarismo del cosiddetto Terzo Periodo per introdurre la linea del Fronte popolare, ovvero dell'alleanza con i movimenti democratico-borghesi in chiave antifascista. Al Congresso mondiale contro il razzismo e l'antisemitismo del 1937 fu varata la seguente parola d'ordine: “Uomini di tutte le nazioni del mondo, unitevi per la pace, la giustizia e la fraternità!”¹³⁹. Venivano così recuperati i concetti tradizionali della socialdemocrazia, per opporsi al fascismo in nome del progresso e della difesa dei valori illuministici. Per la Germania, però, era ormai troppo tardi: i comunisti tedeschi erano quasi tutti in prigione o nei campi di concentramento.

Altri contributi di analisi

Lo storico Arthur Rosenberg, deputato per il KPD tra il 1924 e il 1928, considerò l'antisemitismo nazista non diverso qualitativamente da altre forme di razzismo e xenofobia nazionalista. Da sempre il “nazionalismo demagogico”¹⁴⁰ aveva bisogno di volgersi contro un oggetto: il Bianco Povero del sud degli Stati Uniti odiava il Nero, il Turco odiava l'Armeno; in Europa centrale e orientale, il capro espiatorio del nazionalismo ora era l'Ebreo. La violenza antiebraica delle SA (*Sturm Abteilungen*) naziste fu da Rosenberg assimilata ai pogrom zaristi, ma con una differenza significativa: i Centoneri russi non erano alle dipendenze dirette dello stato.

Una posizione simile fu espressa da Daniel Guerin nel suo importante lavoro del 1936 intitolato *Fascismo e grande capitale*: “L'antisemitismo esiste allo stato latente nel subconscio delle classi medie: durante tutto il XIX secolo la piccola borghesia, vittima dell'evoluzione

137 *Correspondance Internationale* n. XIII, 1933

138 *Correspondance Internationale* n. XV, 1935

139 *Correspondance Internationale* n. XVII, 1937

140 Arthur Rosenberg, *Il fascismo come movimento di massa*, 1936

capitalistica, ha avuto la tendenza a vedere la responsabilità dei propri mali nell'usuraio o nel banchiere, ovvero nel piccolo commerciante ebreo. Già il francese Toussenel usò l'espressione 'Gli ebrei, regnanti dell'epoca' come sottotitolo per il suo Feudalesimo finanziario, e scrisse: 'Consiglio a tutti i fautori della rivoluzione di interdire le banche agli ebrei'. Sfruttando il tema razzista, il fascismo si è assicurato il plauso delle classi medie; nel contempo, esso preserva i propri finanziatori dalla collera popolare; devia contro gli ebrei l'anticapitalismo delle masse"¹⁴¹.

In un'opera altrettanto celebre, *Behemoth*¹⁴²: *struttura e pratica del nazional-socialismo*, Franz Neumann analizzò la struttura socio-economica della Germania nazista, distinguendo tra antisemitismo totalitario e non totalitario e pervenendo anch'egli alla conclusione che il razzismo e le persecuzioni antiebraiche non fossero che "sostituti della lotta di classe"¹⁴³.

Le leggi di Norimberga del 1935 furono la prova che l'antisemitismo hitleriano non era una tattica, ma un elemento costitutivo del sistema totalitario nazista. I nuovi provvedimenti furono denunciati a gran voce dal trozkista tedesco Josef Weber in un articolo pubblicato su *Unser Wort*, la rivista pubblicata in esilio dai trozkisti tedeschi. Nel 1939 uscì invece sulla *Zeitschrift für Sozialforschung*, rivista della Scuola di Francoforte negli USA, un articolo di Max Horkheimer intitolato *Gli ebrei e l'Europa*, secondo il quale gli ebrei non erano che una casta commerciale vittima, nell'epoca dell'imperialismo, del capitalismo di stato. Nel regime nazista, che aveva rimpiazzato le vecchie forme liberal-democratiche del capitalismo del XIX secolo, lo stato era arrivato a controllare il sistema economico nel suo insieme, e per sbarazzarsi degli ebrei sul piano economico aveva impiegato una propaganda tendente ad attribuire loro tutti i mali possibili.

L'articolo di Horkheimer e in generale l'approccio della maggior parte dei marxisti dell'epoca vennero criticati perché consideravano gli ebrei soltanto come una categoria economica. In una lettera del febbraio 1940 a Walter Benjamin, Gershom Sholem accusò gli economicisti di perdere di vista il terribile problema all'ordine del giorno, ovvero lo sterminio fisico degli ebrei in un'Europa dominata da Hitler. Horkheimer modificò il proprio punto di vista nel capitolo della *Dialettica della ragione* dedicato alla questione ebraica, redatto nel 1947 con Theodor Adorno, dopo la Shoah.

L'ultimo Trockij

Anche Trockij nel corso degli anni '30 tentò di andare oltre l'interpretazione meramente economica dell'antisemitismo nazista, pur limitandosi a una serie di intuizioni e non a una elaborazione sistematica. In diversi articoli e interviste pubblicati tra il 1934 e il 1940 egli ammise il fallimento della prospettiva assimilazionista, riconoscendo il carattere nazionale dell'ebraismo dell'Europa orientale e aprendo alla possibilità di una soluzione territoriale per la questione ebraica. In un'intervista rilasciata nel 1937 al quotidiano yiddish *Der Weg* che usciva in Messico, disse: "Quando ero giovane, avevo la tendenza a ritenere che gli ebrei dei vari paesi si sarebbero assimilati e che la questione ebraica sarebbe sparita, pressoché automaticamente. Lo sviluppo storico dell'ultimo quarto di secolo ha clamorosamente smentito questa prospettiva"¹⁴⁴.

In un articolo del 1933, Trockij aveva definito il razzismo hitleriano come l'espressione di un ritorno "dal materialismo economico al materialismo zoologico", citando un teorico del razzismo tradizionale come il conte Gobineau. Il nazismo gli pareva non tanto lo sbocco naturale della corrente *voelkisch* della cultura tedesca moderna, quanto piuttosto un ritorno a un nazionalismo mistico di stampo pre-illuministico: "All'evoluzione, al pensiero materialista, al razionalismo (al XX, al XIX, al XVIII secolo) si oppone l'idealismo nazionalista, in cerca di un'ispirazione eroica. La nazione di Hitler è l'ombra mitica della stessa piccola borghesia, il suo delirio patetico di un regno millenaristico sulla terra. Per elevare la nazione al di sopra della storia, gli conferisce il sostegno della razza. Le qualità della razza sono definite indipendentemente dalle mutevoli condizioni sociali. Disprezzando il 'pensiero economico', il nazional-socialismo scende a un livello più basso: dal materialismo economico passa al materialismo zoologico"¹⁴⁵.

Trockij dunque in questo articolo non prese in considerazione una matrice moderna del

141 Daniel Guerin, *Fascismo e grande capitale*, 1936

142 Il termine indica una creatura leggendaria biblica, menzionata nel Libro di Giobbe, grassa e di forza possente e, metaforicamente, di carattere demoniaco.

143 Franz Neumann, *Behemoth: struttura e pratica del nazional socialismo*, 1942

144 Lev Trockij, *Sulla questione ebraica*, 1937

145 Lev Trockij, *Che cos'è il nazional socialismo?*, 1933

razzismo, derivante dall'evoluzionismo e dal darwinismo sociale. Egli lo considerò piuttosto un residuo ideologico del feudalesimo, riesumato dalla società del capitalismo declinante. Scrisse che *“non solo nelle case contadine, ma anche nei grattacieli delle città vivono ancora oggi, insieme al XX secolo, il X e il XIII...La civilizzazione capitalistica vomita una barbarie indigesta”*¹⁴⁶. Veniva privilegiata l'interpretazione dell'antisemitismo come prodotto di un conflitto economico: *“I nazisti escludono dal sistema economico attuale, come una forza impura, il capitale usuraio o bancario: la borghesia ebraica occupa proprio in quell'ambito, come tutti sanno, un posto importante. Pur prosternandosi davanti al capitale nel suo insieme, la piccola borghesia dichiara guerra allo spirito malvagio del lucro, personificato dall'ebreo polacco in caffetano e, molto spesso, senza un soldo in tasca. Il pogrom diventa la prova decisiva della superiorità razziale”*¹⁴⁷.

Verso la fine degli anni '30 Trockij cominciò a considerare l'antisemitismo da un'angolazione differente. Gli ebrei ora venivano da lui visti come le prime vittime di un capitalismo declinante, che le classi dominanti cercavano di salvare spingendo l'umanità verso un bagno di sangue. Lo sviluppo scientifico, tecnico e industriale, fino allora considerato in modo acritico come segno di progresso, mostrava infine la sua doppia natura: strumento della possibile liberazione dell'uomo o potenziale portatore della moderna barbarie. Il destino degli ebrei tendeva sempre più verso l'alternativa tra socialismo e barbarie. Questa posizione era già presente nel *Programma di transizione*, redatto da Trockij nel 1938, ma fu formulata in maniera più precisa nel 1940, nel manifesto per la conferenza straordinaria della Quarta Internazionale: *“Nell'era dell'aviazione, del telegrafo, del telefono, della radio e della televisione, i viaggi da un paese all'altro sono paralizzati da visti e passaporti. Il periodo della sparizione del commercio mondiale e del declino del commercio nazionale è nel contempo quello di un'intensificazione mostruosa dello sciovinismo e, in particolare, dell'antisemitismo. All'epoca della sua nascita, il capitalismo ha liberato il popolo ebraico dal ghetto e ne ha fatto strumento della propria espansione commerciale. Oggi, la società capitalista in declino cerca di espellere il popolo ebraico dai propri pori: 17 milioni di individui sui due miliardi che abitano la terra, vale a dire meno dell'1%, non riescono a trovare posto sulla Terra! In mezzo alla vastità del mondo e alle meraviglie della tecnologia, che hanno conquistato per l'uomo il cielo e la terra, la borghesia si industria per fare del nostro pianeta un'abominevole prigioniera”*¹⁴⁸. Qui l'ideologia nazista non è più un residuo feudale ma un *“distillato chimico della cultura dell'imperialismo”*. Il riferimento implicito agli Stati Uniti, che si rifiutavano di accogliere gli ebrei europei minacciati da Hitler, dimostra che Trockij vedeva nell'antisemitismo un prodotto del sistema imperialista nel suo complesso, e non esclusivamente la conseguenza del delirio nazista.

Nel dicembre del 1938 egli formulò una triste profezia: *“E' possibile immaginare senza difficoltà ciò che attende gli ebrei allo scoppio della futura guerra mondiale. Ma, anche senza guerra, i prossimi sviluppi della reazione mondiale significano quasi certamente lo sterminio fisico degli ebrei”*¹⁴⁹.

Dunque l'ultimo Trockij si rese conto di quello che ad esempio ha successivamente messo in luce Ernst Mandel, ovvero che l'antisemitismo nazista fu qualitativamente diverso dall'antisemitismo moderno di inizio Novecento (quello dell'affare Dreyfus o anche dei pogrom zaristi). L'antisemitismo nazista fu cioè il distillato estremo della cultura razzista e colonialista dell'imperialismo, già resosi capace di realizzare su scala industriale il commercio degli schiavi o lo sterminio dei nativi americani. Le radici storiche di Auschwitz sono nella civiltà occidentale, nei suoi rapporti sociali e nella sua cultura del profitto, e nella disponibilità di enormi mezzi tecnologici atti alla distruzione.

Abraham Leon sull'antisemitismo nazista

Mentre l'esercito nazista imperversava per l'Europa e i campi di sterminio funzionavano a pieno regime, un giovane rivoluzionario ebreo, Abraham Leon, attivo nella resistenza clandestina in Belgio, scrisse un manoscritto che sarebbe stato pubblicato nel 1946, dopo la morte del suo autore ad Auschwitz. Il testo, intitolato *La concezione materialistica della questione ebraica*, conteneva una parte su *“la crisi del capitalismo e la tragedia degli ebrei nel XX secolo”*, ove si

146 ibidem

147 ibidem

148 Lev Trockij, *Manifesto sulla guerra imperialista e per la rivoluzione proletaria mondiale*, 1940

149 Lev Trockij, *La borghesia ebraica e la lotta rivoluzionaria*, 1938

metteva in luce il carattere del moderno antisemitismo nazista.

L'antisemitismo nazista per Leon non era più un residuo feudale ma una manifestazione tipica dell'epoca imperialistica, un'epoca nella quale *“lo sviluppo dei mezzi di produzione non è altro che la crescita dei mezzi di distruzione”*¹⁵⁰. L'antisemitismo imperialista affondava le sue radici nella crisi storica del capitalismo, e gli ebrei erano i capri espiatori delle contraddizioni economiche in cui si dibatteva un sistema sociale in putrefazione. Da un lato, l'antisemitismo esprimeva il conflitto tra il grande capitale monopolista e *“il capitale speculativo commerciale, che era principalmente capitale ebraico”*. Da un altro lato, esso rappresentava lo strumento che permetteva alla grande borghesia di deviare contro gli ebrei l'odio anticapitalista delle masse piccolo-borghesi impoverite dalla crisi. In questa seconda funzione, l'antisemitismo resuscitava un fantasma del passato, perché gli ebrei in Germania avevano cessato di costituire un gruppo distinto e si erano in larga parte assimilati.

In politica estera, l'antisemitismo nazista agiva come ideologia razzista di copertura dell'imperialismo tedesco: l' *“ebreo internazionale”* era il nemico della *“razza germanica”*, *“il mito della razza è necessariamente accompagnato dal suo negativo: l'antirazza, l'ebreo”*.

In Europa orientale, malgrado la decomposizione sociale in atto, gli ebrei rimanevano un gruppo etnico socialmente distinto e particolarmente vulnerabile: essi erano vittime dell'imperialismo quando ancora subivano le conseguenze del declino del feudalesimo. Qui l'antisemitismo poteva basarsi su un'ostilità economica radicata nei confronti degli ebrei, che non era mai stata estirpata. In Germania, invece, esso si scagliava anche contro gli ebrei emancipati, e assimilati da generazioni. Ma per Leon si trattava di un paradosso apparente: in realtà, gli ebrei potevano diventare il capro espiatorio del malessere sociale solo in un'epoca in cui non erano più *“necessari”*, non svolgevano più il ruolo che la propaganda antisemita attribuiva loro.

Leon intuì che il fattore economico non era sufficiente a spiegare nel suo complesso la trasformazione degli ebrei in *“antirazza”* per il nazismo. Ad esso occorreva aggiungere anche ragioni storiche e culturali, legate alla tradizione autoritaria dello stato prussiano e al fiorire sin dall'inizio del secolo del nazionalismo *voelkisch*, fondato sul mito del sangue e del suolo.

Il Bund combatte l'antisemitismo polacco

Hitler poteva essere fermato per tempo? Certamente sì, e nei precedenti paragrafi si è cercato di mettere in luce le ragioni oggettive e le responsabilità soggettive per cui ciò non avvenne. Come è noto, anche in altri paesi oltre alla Germania l'antisemitismo cercò di affermarsi come ideologia più o meno ufficiale. In Inghilterra ad esempio esso fu combattuto e sconfitto, e un punto di svolta da questo punto di vista fu senz'altro la Battaglia di Cable Street del 4 ottobre 1936, quando migliaia di proletari ebrei impedirono la sfilata della British Union of Fascists nelle strade dell'*East End* londinese. Un altro paese ove prima della Seconda guerra mondiale l'antisemitismo fu duramente contrastato (seppure non debellato) fu la Polonia, e tanta parte in questa battaglia fu svolta dal Bund, che diversamente da quanto accaduto in URSS era riuscito a sopravvivere e a riprendere vigore come organizzazione.

Con la crisi economica mondiale del 1929 e l'avvento al potere di Hitler nel 1933, anche il giovane stato polacco, nato nel 1918, aveva subito un processo di involuzione autoritaria, iniziata sotto il dispotismo illuminato del Maresciallo Pilsudski e, dopo la sua morte nel 1935, intensificatasi con l'ascesa al potere di alcuni colonnelli dell'esercito. Nel campo nazionalista agli *Endek* (nazionalisti democratici), che già erano su posizioni antisemite, dal 1934 si aggiunsero i fanatici del Partito Nazionale Radicale (*Nara*), che volevano che i 3.500.000 ebrei polacchi fossero privati dei loro averi ed espulsi dal paese.

Quando nel 1936 i *Nara* furono messi fuorilegge, passarono a tattiche e azioni ancor più apertamente terroristiche. Il primo pogrom vero e proprio andò in scena nella cittadina di Prytyk il 9 marzo 1936. Almeno due ebrei e uno degli assalitori furono uccisi. L'assalto fu preceduto da un volantino degli *Endek* che diceva: *“Non temete il sangue! Colpите! Colpите duramente! Colpите duramente ciò che potete! Colpите gli ebrei!”*¹⁵¹.

Non appena la notizia raggiunse Varsavia, il Bund riunì il proprio comitato centrale che decise di indire uno sciopero di mezza giornata per il 17 marzo. Lo sciopero paralizzò l'attività nei

150 Abraham Leon, *La concezione materialistica della questione ebraica*, 1942

151 *Il Bund ebraico in Russia e Polonia 1905 – 1949*, 2017

quartieri ebraici di Varsavia, Bialystok, Czestochowa, Vilna, Cracovia, Lvov, Tarnow, Lodz, Lublino e altri centri, e fu più efficace delle aspettative perchè i sindacati legati al Partito Socialista di Polonia (PPS) si unirono ai loro fratelli di classe ebrei. La popolare Radio Varsavia commentò: *“Shabbat dei shabbat! Questo è il solo modo per descrivere l'assordante silenzio di oggi, la protesta della popolazione ebraica della Polonia contro Prytyk e in generale contro la follia dell'antisemitismo”*¹⁵².

Una conferenza unitaria contro l'antisemitismo convocata dal Bund fu proibita dal governo. La mobilitazione socialista non portò a una significativa riduzione degli atti antisemiti, ma aumentò la solidarietà tra i lavoratori polacchi ed ebrei. Per far fronte alla situazione i bundisti organizzarono un servizio d'ordine (*ordener-grupe*) attivo 24 ore su 24 presso la sede di Varsavia. Alla notizia di un pogrom o di un tentato pogrom gli attivisti del Bund e quelli dell'*Akcja Socjalistyczna* (Azione Socialista, la milizia del PPS) si gettavano in aspri scontri con i fascisti endek e nara. La più celebre di queste battaglie di strada fu quella al Giardino Sassone, famoso parco di Varsavia, nel 1938, quando il Bund riuscì a schiacciare un tentativo di pogrom dei Nara. Bernard Goldstein, comandante dell'*ordener-grupe*, ha descritto i fatti nelle sue memorie: *“Formammo un grosso gruppo di militanti e lo concentrammo nella grande piazza vicino al cancello di ferro. Il nostro piano era di spingere i teppisti in quella piazza, che era chiusa da tre lati, e di bloccare la quarta uscita, quindi coglierli in trappola...e impartire loro una bella lezione...all'improvviso sbucammo fuori dai nostri nascondigli, circondandoli da ogni lato...dovettero chiamare le ambulanze”*¹⁵³.

Nell'agosto 1937, i contadini polacchi lanciarono uno sciopero generale di dieci giorni per “la libertà, la democrazia e la fine della dittatura”. Nonostante l'opposizione degli endek e del governo, l'astensione dal lavoro fu quasi completa. Per porre fine allo sciopero venne chiamata in causa la polizia, che in molte situazioni aprì il fuoco sui picchetti dei contadini, provocando complessivamente 50 morti. Il PPS e il Bund insieme sostennero la lotta dei contadini, raccolsero fondi per lo sciopero e organizzarono manifestazioni commemorative dopo il massacro.

Accanto al terrore fisico, venne intensificata la campagna per segregare gli ebrei e spingerli a lasciare la Polonia. L'ordine dei medici votò per escludere gli ebrei dai propri ranghi, e provvedimenti di segregazione furono introdotti nelle università, dove vi erano numerosi sostenitori dei Nara. Su richiesta del ministro dell'Istruzione, i rettori delle università polacche istituirono ufficialmente dei “banchi ghetto”, scrivanie separate dalle altre. Gli studenti ebrei che rifiutavano di sedersi erano sovente percossi dagli antisemiti e quindi espulsi dall'istituto. Ma i sindacati e i dirigenti dell'intelligenza polacca protestarono, e gli scontri tra gli studenti antisemiti e socialisti erano quasi quotidiani. Il Bund contro la segregazione nelle università proclamò due giorni di sciopero generale. Il PPS e molti accademici risposero all'appello, e lo sciopero ebbe molto successo: polacchi ed ebrei si ritrovarono uniti a respingere gli attacchi dei nazionalisti. Il corrispondente del giornale *The Nation* scrisse che *“mai prima d'ora il Partito Socialista Polacco ha lavorato così armoniosamente col Partito Socialista Ebraico (Bund) contro l'antisemitismo”*.

In quegli anni le risposte che il Bund seppe mettere in campo contro l'antisemitismo furono premiate a livello elettorale, dalla popolazione ebraica e non solo. Nel contempo il sionismo perse molti consensi, in seguito al blocco dell'emigrazione in Palestina (erano gli anni della Grande Rivolta Araba) e al discredito dovuto alla collaborazione col governo polacco antisemita. Il Bund e il PPS boicottarono le elezioni nazionali perché la legge elettorale impediva loro di presentare alcuni candidati e danneggiava i quartieri operai, ma parteciparono alle elezioni amministrative. Le municipali del dicembre 1938 – gennaio 1939 ebbero quindi una valenza nazionale, e il Bund e il PPS, presentando liste separate ma con una strategia di cooperazione, insieme ottennero la maggioranza assoluta nelle maggiori città della Polonia: Varsavia, Lodz, Lvov, Cracovia, Bialystok, Grodno, Vilna e altri centri.

Nel 1939 il Bund polacco aveva raggiunto l'apice della propria forza. Con decine di migliaia di militanti, poteva dirsi il legittimo rappresentante dei 3,5 milioni di ebrei residenti in Polonia, e insieme al PPS in breve tempo avrebbe potuto ambire alla direzione del paese. Di lì a poco, però i socialisti polacchi ed ebrei si trovarono addosso la tremenda forza d'urto dell'esercito tedesco, e la maggior parte dei militanti del Bund finirono per perire nei campi di sterminio, dopo aver condotto fino all'ultimo, eroicamente, la propria lotta rivoluzionaria.

152 ibidem

153 Bernard Goldstein, *20 Years with the Jewish Labor Bund*, 1960

9. ABRAHAM LEON: IL POPOLO-CLASSE E LA SOLUZIONE DELLA QUESTIONE EBRAICA

La teoria del popolo classe

Il percorso delineato da Kautsky e Bauer sulla questione ebraica trovò uno sbocco nell'opera di un giovane intellettuale ebreo polacco, morto ad Auschwitz nel 1944 all'età di 26 anni: Abraham Leon (nato Wejnstock). Il suo libro ormai classico sulla *Conception materialiste de la question juive* (pubblicato postumo a Parigi nel 1946, ma terminato nel 1942 a Bruxelles, sotto l'occupazione nazista) riprende la metodologia di Kautsky e Bauer, sviluppandola a partire da una conoscenza storica più vasta. Il percorso intellettuale e politico di Leon porta alla fusione, nella sua opera, della tradizione marxista classica dell'Europa centrale con una conoscenza del problema ebraico profonda quanto quella di Medem o Zhitlovsky.

La formazione culturale di Leon avvenne in Belgio dopo un'infanzia passata a Varsavia, cuore dell'*Ostjudentum* (ove imparò l'yiddish). Prima di aderire al marxismo, egli fu militante in seno all'organizzazione dei giovani sionisti socialisti di *Hashomer Hatzair* (nella quale familiarizzò con il borokhovismo). Il marxismo di Leon nacque a partire dalla critica e dal rifiuto del sionismo in un momento storico preciso (la vigilia della Seconda guerra mondiale), quando non era possibile nutrire illusioni sulle prospettive di assimilazione. Infine, un orientamento apertamente antistalinista impedì a Leon di cadere nell'equivoco, molto frequente all'epoca, che consisteva nel vedere nell'Unione Sovietica, e specificamente nel Birobidzan, il luogo della soluzione storica della questione ebraica.

Come si è detto, sulla scorta del giovane Marx che aveva visto nel denaro l'essenza della questione ebraica, Kautsky aveva definito gli ebrei come una "casta" e Bauer ne aveva spiegato il passato nazionale alla luce del loro ruolo di mercanti in seno all'economia naturale, ove la produzione era destinata all'autoconsumo e non allo scambio. Da parte sua, Otto Heller aveva caratterizzato la questione ebraica come un insieme di fattori storico-sociali che avevano portato un particolare gruppo etnico "a trasformarsi da nazione in casta"¹⁵⁴. Queste analisi furono integrate e sviluppate da Leon con la *teoria del popolo-classe*, più coerente e argomentata ma fondata sulla medesima premessa: l'identificazione della storia ebraica con la storia economica degli ebrei. Scrive Leon: "Gli Ebrei nella storia passata costituirono un gruppo sociale caratterizzato da una funzione economica determinata. Essi sono una classe, o meglio ancora un popolo classe"¹⁵⁵. Secondo Leon, "la nozione di classe non contraddice affatto la nozione di popolo. E' proprio per il fatto che gli Ebrei si sono preservati come classe sociale che hanno parallelamente conservato alcuni dei loro tratti religiosi, etnici e linguistici"¹⁵⁶. Si potrebbe rinvenire in questo concetto di popolo classe una traccia dell'influenza di Max Weber, che a sua volta aveva definito gli ebrei come una "casta" o un "popolo paria", incline a una forma di "capitalismo orientato alla speculazione, un capitalismo da paria"¹⁵⁷. Leon riprese le indicazioni di Weber nel quadro di una tipizzazione marxista delle religioni: a suo avviso, il cattolicesimo esprimeva gli interessi della proprietà fondiaria, il protestantesimo quelli del capitalismo moderno, mentre il giudaismo rifletteva "gli interessi di una classe mercantile precapitalista"¹⁵⁸.

Riprendendo la celebre frase di Marx secondo la quale il segreto dell'ebreo non doveva essere cercato nella sua religione bensì nella sua storia sociale, Leon individuò nell'attività commerciale degli ebrei la principale chiave interpretativa della loro storia. Analogamente anche l'antisemitismo nella storia andava interpretato in base a fattori socio-economici, e non religiosi: "La religione spiega le persecuzioni antiebraiche come il sonnifero spiega il sonno". Egli elaborò

154 Otto Heller, *La fine del giudaismo*, 1933

155 Abraham Leon, *La concezione materialistica della questione ebraica*, 1946

156 ibidem

157 Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905

158 Abraham Leon, *La concezione materialistica della questione ebraica*, 1946

una periodizzazione precisa della storia ebraica basata sull'evoluzione dell'attività commerciale, definendo quattro periodi principali:

a) Il periodo dell'**economia precapitalista**, dalla diaspora fino all'XI secolo. Si trattò, per il giudaismo, di un periodo di prosperità economica e fioritura culturale. Sotto l'Impero romano, gli ebrei si erano organizzati in comunità urbane socialmente differenziate, che traevano la propria ricchezza direttamente o indirettamente dall'attività commerciale. Citando Henri Pirenne, Leon precisa che nei primi secoli del Medioevo "ebreo" e "mercante" erano "*termini sinonimi*". Nell'ambito del feudalesimo, modo di produzione fondato in netta prevalenza sull'autoconsumo e non sullo scambio, la funzione economica di completamento degli ebrei era indispensabile. Essi dominavano gli scambi commerciali tra Oriente e Occidente e le monarchie feudali cercavano costantemente la loro collaborazione.

b) Il periodo del "**capitalismo medievale**" e dell'ebreo usuraio, dall'XI secolo al Rinascimento in Europa occidentale, e dal XVIII al XIX secolo in Europa orientale. L'unificazione dei mercati nazionali ad opera delle nascenti borghesie indigene confinò gli ebrei nel campo del prestito a interesse. Gli ebrei, divenuti usurai, persero i privilegi e la protezione di cui fino ad allora godevano da parte delle classi dominanti. Fu in queste condizioni socio-economiche che prese forma l'ostilità popolare contro gli ebrei, fino alla loro cacciata: il XIV e XV secolo videro un grande esodo verso est, soprattutto in Polonia, degli ebrei occidentali colpiti dai decreti di espulsione in Inghilterra, Francia e Spagna.

c) Il periodo del "**capitalismo manifatturiero e industriale**". In Occidente si estende dal Rinascimento al XIX secolo. Dopo avere disgregato il popolo classe ebraico, la società capitalistica emancipò gradualmente i pochi ebrei rimasti, disposti ad assimilarsi alle nazioni nelle quali si trovavano a vivere. Secondo Leon, "*laddove gli ebrei si integrarono nelle classe capitalista, ebbe luogo la loro assimilazione...Il progresso del capitalismo andò di pari passo con l'assimilazione degli ebrei nell'Europa occidentale*". A Est, invece, la penetrazione tardiva del capitalismo, verso la fine del XIX secolo, produsse una differenziazione sociale nella casta commerciale ebraica, con formazione di un proletariato marginale e di una massa di paria destinati all'emigrazione.

d) Il periodo dell'**imperialismo**, nel XX secolo. Gli ebrei dell'Europa orientale rimasero stretti tra il feudalesimo in decomposizione e il capitalismo in declino, senza che l'assimilazione potesse avere luogo. Questa contraddizione diede luogo all'**antisemitismo moderno**, trasformando gli ebrei in capri espiatori della crisi del capitalismo. Ciò avvenne non solo nell'Europa orientale, ma anche in Occidente, dove la crisi globale dei rapporti sociali borghesi diede un nuovo slancio all'antisemitismo. Il processo raggiunse l'apice in Germania, dopo la guerra: il regime nazista devìo contro gli ebrei l'odio anticapitalista della piccola borghesia impoverita.

Integrazioni alla teoria del popolo classe

La concezione materialistica della questione ebraica rivela una conoscenza storica profonda, ancora più impressionante se si pensa alla giovinezza del suo autore (il manoscritto riporta la data del dicembre 1942, Leon allora aveva 24 anni) e alle condizioni nelle quali aveva completato gli studi (nel Belgio occupato dai nazisti, partecipando nel contempo alla resistenza clandestina). Tuttavia nel dopoguerra alcuni storici di orientamento marxista hanno ritenuto di rivedere alcuni aspetti della teoria del popolo classe.

Maxime Rodinson ha riesaminato in maniera critica, sul piano storiografico, il libro di Leon. A suo avviso il modello teorico proposto in quest'opera è generalmente valido per quanto riguarda il mondo cristiano occidentale dalle crociate in poi. Tuttavia Leon tendeva a concepirlo come uno schema universale, applicandolo a tutta la storia della diaspora ebraica. Il suo errore sarebbe stato dunque duplice: estendere troppo indietro nel tempo il concetto di popolo classe (prima del 1096) e troppo in là nello spazio (oltre il mondo cristiano occidentale). Rodinson riassume la sua critica in questi termini: "*Si sono applicate al passato, indebitamente e spesso inconsciamente, delle caratteristiche appartenenti essenzialmente all'epoca successiva alle crociate. Esse sono state applicate altrettanto indebitamente ad altre aree culturali. Gli Ebrei dell'Antichità, anche nella diaspora, non erano particolarmente votati al commercio*".

Anche Bernhard Blumenkranz, nella sua ricerca sugli *Ebrei e cristiani nel mondo occidentale (430 – 1096)*, sostiene l'assenza di specializzazione commerciale degli ebrei prima

dell'IX secolo. A suo avviso, fino ad allora le comunità ebraiche erano socialmente differenziate (accanto ai commercianti, vi era un gran numero di artigiani e agricoltori) e non si distinguevano dalle comunità circostanti, né sul piano economico né sul piano culturale, ma soltanto sul piano religioso. Per Blumenkranz, furono le crociate a segnare una svolta, provocando una vera e propria metamorfosi economica della vita ebraica: *“Per molti aspetti, l'XI secolo è fondamentale nella storia degli ebrei, anche sul piano economico. A partire dalla fine del X secolo, possiamo osservare l'abbandono da parte degli ebrei delle loro proprietà fondiarie. Gli atti che fino allora ci avevano mostrato gli ebrei quali acquirenti di terre, d'ora in poi li mostrano quali venditori. Nello stesso tempo, si osserva la loro migrazione verso la città. E non ci stupisce vedere che gli ebrei trasferitisi in città si dedicano di preferenza al commercio...Nel XII secolo, la conversione economica iniziata nell'XI secolo è pressoché compiuta. Un uomo di quel secolo poteva tranquillamente affermare che tutti gli ebrei si davano al commercio”*. Con lo sviluppo di una borghesia mercantile cristiana che rimpiazzava rapidamente i commercianti ebrei, questi ultimi furono obbligati a trasformarsi in usurai. Per Blumenkranz la teoria del popolo classe sarebbe dunque valida a partire dall'XI secolo. Nella società feudale non tutti gli ebrei erano commercianti o usurai, e allo stesso modo questi ultimi non erano tutti ebrei (Leon Poliakov nella sua *Storia dell'antisemitismo* ha sostenuto che il ruolo degli usurai cristiani, di Cahors o della Lombardia, fu molto più importante di quello dei prestatori a pegno ebrei). Comunque è certo che all'inizio del secondo millennio tutta la vita delle comunità ebraiche ruotava intorno all'usura. E' in questo periodo che prese forma l'ostilità economica verso gli ebrei, trasformati in capri espiatori dell'odio popolare verso l'usura e il commercio.

Nella sua introduzione all'edizione americana del libro di Leon, Nathan Weinstock ha difeso il concetto di popolo classe, estendendo la sua applicazione ad altri gruppi etnici o nazionali come gli Zigani, gli Armeni, i Cinesi dell'Asia sudorientale eccetera. A suo avviso, durante il periodo precedente le crociate (e al di fuori dell'Europa occidentale) gli ebrei rappresentarono un “popolo classe differenziato”, le cui varie attività sociali *nel complesso* dipendevano da un'economia di scambio, per lo più urbana, legata al commercio. Gli ebrei dediti al commercio erano quelli che conservavano la propria identità di gruppo, mentre coloro che abbracciavano altre attività tendenzialmente si assimilavano. Ma anche questa interpretazione non soddisfa le critiche sollevate ad esempio da Pierre Vidal-Naquet, che ha ricordato come in India e in Cina esistettero per secoli comunità ebraiche non specializzate nel commercio né oggetto di persecuzioni antisemite, o da Maxime Rodinson, che ha sottolineato come nelle società islamiche gli ebrei fossero più concentrati nelle attività artigiane rispetto a quelle commerciali¹⁵⁹.

Pur accettando la teoria del popolo classe per la comprensione della storia ebraica dopo l'XI secolo, Rodinson ha suggerito per tutta la fase diasporica precedente un'altra interpretazione, ponendo l'accento sulla particolarità della religione degli ebrei invece che sulla loro funzione economica. A suo avviso, fino alla formazione dell'Europa feudale gli ebrei erano una *“religione con caratteristiche di un'etnia”*. Pur avendo un'origine e una storia proprie, essi partecipavano alla cultura delle popolazioni presso le quali vivevano, di cui parlavano la lingua (conservando l'ebraico per le funzioni liturgiche). Gli ebrei costituivano un gruppo etnico caratterizzato dalla religione. Nella diaspora, Yahvè era rimasto il dio di Israele, legato a un popolo, e non era possibile partecipare al suo culto senza contemporaneamente appartenere al suo popolo. Per usare i termini di Rodinson: *“la combinazione di particolarismo religioso e particolarismo etnico, in seno a società plurali, con una identità debole, assicurò al giudaismo la sopravvivenza”*. Nel mondo ellenistico pagano, nell'Impero romano (prima e dopo l'avvento del cristianesimo) e infine nell'area islamica, gli ebrei erano una minoranza che si distingueva non per la lingua o per l'attività economica, bensì soltanto per la religione. Solo a partire dall'XI secolo questi gruppi cominciarono ad assumere un ruolo economico specifico e ad essere contrassegnati, socialmente e culturalmente, da una sorta di alterità negativa, foriera di esclusione e discriminazione. Questo cambiamento fu talmente profondo che la separazione rigida tra ebrei e cristiani non fu semplicemente qualcosa di subito dagli uni e imposto dagli altri, bensì derivò da una volontà reciproca di distinzione. In questo senso, sostengono ad esempio Louis Wirth e Jacob Katz, l'istituzione dei ghetti a partire dal XIV secolo sarebbe stata accolta favorevolmente dagli ebrei in

159 Maxime Rodinson, *Popolo ebraico o questione ebraica*, 1981

quanto rispondente alle loro esigenze. Ai loro occhi la segregazione appariva come la conseguenza naturale della loro diversità sociale e religiosa rispetto alla maggioranza cristiana.

In sostanza, la critica di Rodinson e di altri nei confronti della teoria del popolo classe di Leon è di eccessivo determinismo economico, di trascurare l'interdipendenza dialettica tra i differenti fattori storici. Il rapporto tra struttura economica e sovrastrutture (ideologica, religiosa, politica) sarebbe stato da lui concepito non come una totalità dialettica, implicante un'azione reciproca, ma piuttosto in termini meccanici, come un "treno" con la locomotiva economica che traina i vagoni delle sovrastrutture. Ciò non toglie che il suo contributo sia di grande valore.

La critica di Leon al sionismo

La critica di Abraham Leon al sionismo si sviluppa a partire dalla storicizzazione del fenomeno. Il sionismo politico, dice Leon, non è sempre esistito, e non a caso nasce in un periodo storico ben preciso, come reazione della piccola borghesia ebraica al declino del capitalismo e al conseguente antisemitismo: *"L'ideologia sionista, come tutte le ideologie, non è che il riflesso distorto degli interessi di una classe, l'ideologia della piccola borghesia ebraica che soffoca fra le rovine del feudalesimo e del capitalismo in declino"*. Come gli altri nazionalismi, dice Leon, il sionismo cerca di legittimarsi rivendicando le proprie origini in un passato lontano e definendo come eterna e ineluttabile la condizione di oppressione nella diaspora. Ma fino al XIX secolo l'idea del ritorno a Gerusalemme era per lo più nel senso di un pellegrinaggio religioso, incentrata intorno alla ricostruzione del tempio e non certo alla creazione di uno stato.

Nel tempo presente, dice Leon, il nazionalismo ebraico arriva a manifestarsi in epoca imperialista, quando *"tutto il mondo è colonizzato, industrializzato e diviso tra i vari imperialismi"*. Il sionismo deve fare i conti con il nazionalismo degli indigeni di Palestina (la Grande Rivolta Araba è del 1936 - 39) e con quello dell'imperialismo dominante, l'Inghilterra. Rispetto alla minaccia nazista, in ogni caso il sionismo non può rappresentare una soluzione: *"Oggi non si tratta di dare agli ebrei un centro politico (o spirituale, come vorrebbe Ahad Haam)...Si deve essere vittime di cretinismo giuridico incurabile per credere che la creazione di un piccolo stato ebraico in Palestina possa mutare alcunché della situazione degli ebrei nel mondo, specialmente nel periodo attuale...Il tempio sarebbe forse ricostruito, ma i fedeli continuerebbero a soffrire"*. In Polonia, sottolinea Leon, le masse ebraiche si stavano rendendo conto che il sionismo non solo non poteva migliorare la loro situazione, ma anche *"forniva armi agli antisemiti per le loro teorie circa la necessità obiettiva dell'emigrazione ebraica"*. A chi scrive non è noto se Leon fosse al corrente dell'Haavara Agreement, stipulato tra il movimento sionista mondiale e la Germania nazista nel 1933, che assecondò la politica antisemita hitleriana promuovendo la colonizzazione della Palestina con il capitale degli ebrei.

In ogni caso, conclude Leon, anche al di là della terribile contingenza del nazismo il sionismo era una risposta inadeguata alla questione ebraica, la quale passava inevitabilmente per il superamento del capitalismo. Su quest'ultimo punto probabilmente egli riprese alcune osservazioni formulate all'epoca da Trockij. Nel 1937 il rivoluzionario russo in un'intervista a un quotidiano yiddish del Messico aveva riconosciuto l'esistenza di una nazione ebraica moderna e auspicato per essa una soluzione territoriale, da trovarsi però in epoca socialista e non *"nel quadro del capitalismo declinante e sotto il controllo dell'imperialismo britannico"*¹⁶⁰.

La soluzione della questione ebraica

Arriviamo dunque alla soluzione proposta da Leon per la questione ebraica. A suo avviso, essa non può limitarsi alla scelta meccanica tra assimilazione o concentrazione territoriale. In una società socialista, gli ebrei avranno la possibilità di svilupparsi come meglio credono: *"Il socialismo dovrà donare agli ebrei, così come agli altri popoli, la possibilità di assimilarsi oppure di avere una vita nazionale particolare"*. Riprendendo la teoria del neutralismo di Medem, Leon precisa che il socialismo permetterà, un domani, di *"lasciare agire la natura"*.

Gli antagonismi nazionali che portano alla nascita degli stati sono legati all'antagonismo economico creato dal capitalismo, perciò con il socialismo essi sono destinati a scomparire, lasciando il posto alla possibilità di una vera e propria rinascita nazionale: *"Nella sfera della*

160 Lev Trockij, *La questione ebraica*, 1937

nazionalità, solo il socialismo può portare alla democrazia più ampia. Esso deve fornire agli Ebrei l'opportunità di conservare le proprie caratteristiche nazionali in tutti i paesi in cui si trovano, di concentrarsi in uno o più territori, naturalmente senza recare pregiudizio agli interessi delle popolazioni locali...Oggi gli antagonismi nazionali, culturali e linguistici non sono che manifestazioni dell'antagonismo economico creato dal capitalismo. Con la sparizione del capitalismo il problema nazionale perderà di acutezza. Se è prematuro parlare di assimilazione dei popoli su scala mondiale, è tuttavia chiaro che un'economia pianificata su scala mondiale porterà tutti i popoli del mondo molto più vicini gli uni agli altri. Ma accelerare questa assimilazione artificialmente sarebbe la cosa meno indicata e più nociva". E, per quanto riguarda la Palestina, "...domani, quando le barriere nazionali e i pregiudizi cominceranno a scomparire...chi può dubitare che non avvenga una feconda riconciliazione fra lavoratori arabi ed ebrei, e di conseguenza la loro fusione totale o parziale?"

testi citati

- Comunismo e questione ebraica*, documento del Comitato Centrale del KPD, 1932
- Dai kibbutz alla Nakba: sionismo laburista, movimento operaio e pulizia etnica della Palestina (1881 – 1948)*, 2017
- Storia del Bund ebraico in Russia dalle origini al 1905*, 2017
- Il Bund ebraico in Russia e Polonia 1905 – 1949*, 2017
- Victor Adler, *L'antisemitismo*, 1887
- Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, 1951
- Shlomo Avineri, *Il pensiero politico e sociale di Karl Marx*, 1968
- David Balakan, *La socialdemocrazia e il proletariato ebraico*, 1905
- Otto Bauer, *La questione nazionale e la socialdemocrazia*, 1907
- Otto Bauer, *Socialismo e antisemitismo*, 1910
- Otto Bauer, *Le condizioni dell'assimilazione nazionale*, 1912
- August Bebel, *La socialdemocrazia e l'antisemitismo*, 1893
- Walter Benjamin, *Strada a senso unico*, 1928
- Walter Benjamin, *Libri che sono rimasti attuali*, 1929
- Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'era della sua riproducibilità storica*, 1936
- Walter Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, 1940
- Eduard Bernstein, *Il senso comune e l'antisemitismo*, 1893
- Eduard Bernstein, *I compiti degli ebrei nella guerra mondiale*, 1917
- Bernhard Blumenkranz, *Ebrei e cristiani nel mondo occidentale (430 – 1096)*, 1966
- Sidney Bolkhovsky, *L'immagine falsata*, 1975
- Alain Brossat, *Le PC tedesco e i nazisti (1923 – 33)*, 1985
- Wilhelm von Dohm, *Per il miglioramento civile degli ebrei*, 1781
- Simon Dubnov, *Lettere sul giudaismo vecchio e nuovo*, 1897 - 1906
- Wilhelm Ellenbogen, *L'antisemitismo a Vienna*, 1899

- Friedrich Engels, *Sull'antisemitismo*, 1890
- Ossip Flechteim, *Il Partito Comunista Tedesco nella Repubblica di Weimar*, 1972
- Bernard Goldstein, *20 Years with the Jewish Labor Bund*, 1960
- Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1929 - 37
- Henryk Grossman, *Il partito socialdemocratico ebraico in Galizia*, 1906
- Daniel Guerin, *Fascismo e grande capitale*, 1936
- Otto Heller, *La fine del giudaismo*, 1933
- Moses Hess, *L'essenza del denaro*, 1843
- Max Horkheimer, *Gli ebrei e l'Europa*, 1939
- Martin Jay, *Antisemitismo e sinistra tedesca*, 1986
- Karl Kautsky, *L'ebraismo*, 1890
- Karl Kautsky, *Il massacro di Kishinev e la questione ebraica*, 1903
- Karl Kautsky, *Nazionalità e internazionalità*, 1908
- Karl Kautsky, *L'origine del cristianesimo*, 1910
- Karl Kautsky, *Razza ed ebraismo*, 1914
- Karl Kautsky, *La liberazione delle nazioni*, 1917
- Bernard Lazare, *L'antisemitismo. La sua storia e le sue cause*, 1894
- Lenin, *L'ultima parola sul nazionalismo del Bund*, 1903
- Lenin, *La situazione del Bund nel partito*, 1903
- Lenin, *Agli operai ebrei*, 1905
- Lenin, *La reazione ingaggia la lotta armata*, 1906
- Lenin, *Sull'autonomia "nazional culturale"*, 1913
- Lenin, *Note critiche sulla questione nazionale*, 1913
- Lenin, *La nazionalizzazione delle scuole ebraiche*, 1913
- Lenin, *L'uguaglianza nei diritti delle nazioni*, 1914
- Lenin, *A proposito dei pogrom antisemiti*, 1919
- Abraham Leon, *La concezione materialistica della questione ebraica*, 1942

- Rosa Luxemburg, *La questione polacca e il movimento socialista*, 1905
- Rosa Luxemburg, *La questione nazionale e l'autonomia*, 1908-09
- Rosa Luxemburg, *Ritirata su tutta la linea*, 1910
- Rosa Luxemburg, *La crisi della socialdemocrazia tedesca*, 1915
- Rosa Luxemburg, *La rivoluzione russa*, 1918
- Julij Martov, *Il punto di svolta nella storia del movimento operaio ebraico*, 1895
- Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, 1843
- Vladimir Medem, *La socialdemocrazia e la questione nazionale*, 1904
- Vladimir Medem, *Nazionalismo o neutralismo*, 1910
- Vladimir Medem, *L'antisemitismo moderno in Russia*, 1910
- Franz Mehring, *Anti- e filosemiti*, 1891
- Robert Misrahi, *Marx e la questione ebraica*, 1972
- Franz Neumann, *Behemoth: struttura e pratica del nazional socialismo*, 1942
- Alexander Parvus, *Il lavoratore ebreo-russo e la questione ebraica*, 1893
- Engelbert Pernerstorfer, *La questione ebraica*, 1916
- Karl Renner, *Stato e nazione*, 1899
- Maxime Rodinson, *Popolo ebraico o questione ebraica*, 1981
- Arthur Rosenberg, *Il fascismo come movimento di massa*, 1936
- Philip Scheidemann, *Trasformazioni dell'antisemitismo*, 1906
- Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Storia di un'amicizia*, 1965
- Stalin, *Il marxismo e la questione nazionale*, 1913
- Lev Trockij, *Rapporto della delegazione siberiana*, 1904
- Lev Trockij, *La decomposizione del sionismo e i suoi possibili successori*, 1904
- Lev Trockij, *Millenovecentocinque*, 1907
- Lev Trockij, *L'affare Beilis*, 1913
- Lev Trockij, *La questione ebraica*, 1913
- Lev Trockij, *Nazione e economia*, 1915
- Lev Trockij, *Contro il comunismo nazionale!*, 1931

- Lev Trockij, *Che cos'è il nazional socialismo?*, 1933
- Lev Trockij, *Sulla questione ebraica*, 1937
- Lev Trockij, *La borghesia ebraica e la lotta rivoluzionaria*, 1938
- Lev Trockij, *Manifesto sulla guerra imperialista e per la rivoluzione proletaria mondiale*, 1940
- Chaim Zhitlovsky, *Perchè l'yiddish?*, 1897
- Chaim Zhitlovsky, *Il socialismo e la questione nazionale*, 1899
- Chaim Zhitlovsky, *Il popolo ebraico e l'yiddish*, 1904

Una Nazione non deve essere confusa con uno stato-nazione

Noi, popolo ebraico, non accettiamo i limiti imposti da uno stato sionista

Le comunità ebraiche sono state, sono e resteranno nella diaspora ebraica

*Lunga vita alla diaspora ebraica
e all'autonomia nazionale culturale di tutte le nazioni erranti*

La lotta degli ebrei e quella dei palestinesi sono una cosa sola

(www.bundist-movement.org)