



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI

Dipartimento di Studi storici e documentari

Corso di dottorato in Studi storici e documentari (età medievale,
moderna e contemporanea)

XXVIII CICLO

NAZIONE IN PATRIA.
GLI EBREI ITALIANI E LA SFIDA
DELL'IDENTITÀ (1918-1938)

S.S.D M-STO/04

Tutor: Chiar. ma Prof. ssa Irene PIAZZONI

Candidata: Sara AIROLDI

Coordinatore: Chiar. mo Prof. Vittorio CRISCUOLO

Matr. n. R09939

A. A 2014/2015

Indice

Introduzione.....	I	
Capitolo primo: MOMENTI E FIGURE DEL DIBATTITO SULL'IDENTITÀ EBRAICA IN ITALIA (1918-1937)		
1.1 Il dopoguerra della continuità o una nazione storica (1918-1921).....	1	
1.2 Discontinuità (1922-1924).....	22	
1.3 Stato (1925-1929).....	36	
1.4 Il complesso statuto della “nazione” (1930-1933).....	57	
1.5 Due mondi (1934-1937).....	74	
Capitolo secondo: ENZO SERENI: L'EBRAISMO COME PENSIERO E COME AZIONE		
2.1 Il sionismo come dimensione dell'esistenza (1921-1926).....	101	
2.2 La nazione all'opera: l'emigrazione e la fondazione del kibbutz (1927-1930).....	122	
2.3 Per una revisione del sionismo. Le missioni in Germania e negli Stati Uniti (1931-1937).....	139	
2.4 Il sionismo come forma di resistenza.....	159	
2.5 <i>Le origini del fascismo</i> o per la salvezza della nazione.....	170	
Capitolo terzo: ALFONSO PACIFICI: L'ETERNA CONTEMPORANIEtà DELLA TORAH		
3.1 L'unicità dell'ebraismo (1918-1924).....	177	
3.2 Verso un “totalitarismo ebraico” (1925-1929).....	199	
3.3 Interim: con lo sguardo verso Gerusalemme (1931-1934).....	225	
3.4 <i>Tikun 'olam?</i> : in Eretz Israel (1934-1938).....	239	
Capitolo quarto: LA SFIDA DELL'IDENTITÀ. GLI EBREI ITALIANI DAVANTI ALLA PERSECUZIONE RAZZIALE.....		254
Bibliografia.....	271	
Fonti.....	298	

Introduzione

Nazione in patria è uno studio sulla messa a punto del paradigma identitario ebraico in Italia tra il 1918 e il 1938. Esso assume come punto di vista specifico quello del sionismo, che negli anni del fascismo fu un “laboratorio” molto importante e complesso.

Si può obiettare che un'analisi circoscritta al sionismo non permetta di cogliere il processo di auto-identificazione collettivo dell'ebraismo italiano. Negli anni tra le due guerre, invece, come questo lavoro si propone di dimostrare, il sionismo fu una sorta di campo magnetico dai confini molto permeabili, che influenzò, in maniera diretta e indiretta, tutti gli ebrei, iscritti e non iscritti e anche gli anti-sionisti. Ciò fu possibile perché esso formulò risposte dotate di grande forza ermeneutica a domande sull'idea di nazione, sul significato dell'appartenenza ebraica, sul legame con la patria e sul rapporto tra la diaspora e il focolare nazionale ebraico in Palestina, che appartenevano a tutti gli ebrei ma che difficilmente venivano poste in maniera esplicita. Ciò non significa che tutto l'ebraismo italiano fece proprie quelle risposte, tuttavia il dibattito che si generò attorno ad esse suscitò a sua volta nuove domande sull'identità.

A questo punto si potrebbe anche osservare che gli interrogativi sollevati dal sionismo non divennero determinanti per gli ebrei italiani nel 1918, ma che lo erano stati fin dall'epoca dell'emancipazione, quando l'ebraismo smise di essere il fulcro della loro esistenza. In quella fase essi negoziarono un paradigma identitario dicotomico trasformando l'ebraismo in un fatto interiore e familiare e l'appartenenza italiana nella dimensione pubblica della loro vita.

Nel primo dopoguerra, e soprattutto durante il fascismo, quelle domande divennero molto più urgenti perché il contesto da cui si erano originate cambiò. Lo stato liberale e il nazionalismo laico che avevano reso possibile l'integrazione ebraica, infatti, furono soppiantati dallo stato totalitario fascista e da una nuova forma di nazionalismo organicista, antisemita e, dopo il Concordato del 1929, confessionale. I linguaggi e la politica dell'alterità divennero sempre più radicali, sostanzandosi in una campagna di persecuzione dell'uguaglianza e dei diritti degli ebrei che culminò nella promulgazione delle leggi razziali nel 1938, che costituisce il termine *ad quem* della ricerca.

In seguito a quella svolta andarono in crisi due certezze fondamentali per gli ebrei: da un lato quella che il patriottismo, dimostrato con le opere dal 1848, e culminato con il sacrificio prestato durante la prima guerra mondiale, bastasse a sigillare il ruolo degli ebrei come parte integrante, e integrata, della nazione; dall'altro quella che il modello identitario ebraico consolidatosi nell'epoca della post-emancipazione avrebbe per sempre mantenuto intatta la sua legittimità agli occhi della società italiana. La dicotomia ebraismo-fatto privato/patriottismo-dimensione pubblica, infatti, non poteva essere tollerata da un regime totalitario, che per natura punta al controllo di ogni aspetto dell'esistenza degli individui.

A incidere sull'emergenza della questione dell'identità ebraica in Italia negli anni Venti e Trenta fu anche la trasformazione del sionismo. Soprattutto dopo la nascita del gruppo revisionista, nel 1925, esso diventò un vero e proprio movimento di correnti, portatrici di interpretazioni differenti del nazionalismo ebraico, ma accomunate da due elementi ideologici fondamentali: la concezione dell'appartenenza ebraica in termini nazionali e la valorizzazione del dato etnico-culturale e politico, accanto a quello tradizionale religioso-comunitario, come creatore dell'identità di gruppo¹.

Quella che il sottotitolo di questo lavoro definisce come «sfida dell'identità», quindi, si originò dalla convergenza di quei due fenomeni contrapposti: il restringimento della semantica della nazione italiana e l'allargamento della semantica della nazione ebraica. La risposta a quella sfida fu la rinegoziazione dell'identità, che avvenne attraverso l'innesto dei nuovi motivi etnico-nazionali e politici proposti dal sionismo su uno schema che rimase quello tradizionale della post-emancipazione, che aveva nell'ebraismo e nell'appartenenza italiana le due dimensioni complementari dell'identità degli ebrei.

Il primo capitolo di questo lavoro mette in luce la complessità dell'elaborazione di quel paradigma identitario. Esso ha una natura non sistematica perché a partire da momenti e figure connesse al movimento sionistico abbraccia anche molti dibattiti e numerose esperienze legati ad ambienti formalmente non sionisti, a testimonianza della presa dei quesiti e delle questioni poste dal sionismo. L'insieme delle soluzioni messe in

¹ Questo lavoro, tuttavia, non si pone come finalità quella di ricostruire la storia del sionismo come movimento negli anni Venti e Trenta, storia che, peraltro, resta ancora da scrivere.

atto disegna uno spettro che ebbe ai due poli rispettivamente l'ebraismo e l'appartenenza italiana e nel mezzo tante differenti combinazioni quanti furono i diversi e innumerevoli attori sulla scena ebraica. Si spaziò da sintesi orientate alla valorizzazione dell'ebraismo come nazionalità, come fu per esempio l'esperienza del Comune Ebraico di Firenze del 1920, a sintesi tese all'accentuazione dell'appartenenza italiana degli ebrei, come nel caso del giornale «La Nostra Bandiera», fondato a Torino nel 1934. Nell'uno e nell'altro caso – e in tutti i casi – si trattò appunto di sintesi, cioè di soluzioni volte a preservare entrambe le dimensioni dell'identità.

Il fascismo, che ambì all'uniformazione della nazione, non tollerò la realizzazione di quella sintesi e di fatto cercò sempre di impedirla, come dimostrano gli incessanti attacchi e le continue polemiche antisemite e antisioniste, che costituiscono una sorta di “controcanto” alla narrazione dell'elaborazione del paradigma identitario. Ciononostante, gli ebrei non rinunciarono alla loro ricerca e soprattutto non rinunciarono alla loro identità ebraica, che negli anni del fascismo si rafforzò rispetto al passato sia, come ha sostenuto De Felice, per effetto della reazione alla negazione dell'identità perpetrata dal regime², sia come risultato del progetto di valorizzazione identitaria messo a punto dal sionismo.

La messa in discussione da parte della storiografia della celebre teoria di Arnaldo Momigliano della «nazionalizzazione parallela» come ermeneutica della storia degli ebrei italiani nell'epoca della post-emancipazione³ ha dato origine, soprattutto a partire dagli anni Novanta, a molti nuovi studi, originali per la metodologia, per le chiavi di lettura e per le fonti su cui si basano, che convergono nel sostenere la complessità e la pluralità del processo di identificazione ebraica nell'epoca della post-emancipazione, dipingendolo come un percorso non lineare e non unitario, che si svolse sul doppio binario dell'appartenenza italiana e della progressiva scoperta – e affermazione – della specificità ebraica⁴. Questi studi si sono concentrati soprattutto

² Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1993, p. 87.

³ Arnaldo Momigliano, *Pagine ebraiche*, prefazione di Silvia Berti, Torino, Einaudi, 1987, pp. 237-239.

⁴ In questa sede ricordo solo i lavori di David Bidussa, *Gli ebrei in Italia in età moderna-contemporanea. Considerazioni per una storia ancora da scrivere*, «Bailamme», gennaio-dicembre 1994, pp. 50-79; Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'uguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1871-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998; Mario Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano, Franco Angeli, 2003; Barbara Armani, *Il confine invisibile. L'élite ebraica di Firenze (1840-1914)*, Milano, Franco Angeli, 2005; Ead., Guri Schwarz (a cura di), *Ebrei borghesi: identità familiare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione*, Bologna, Il Mulino, 2003; Carlotta Ferrara Degli Uberti, Daniele Menozzi (a cura

sull'epoca liberale ma, come emerge da questo lavoro, si può affermare che anche negli anni del fascismo i tronchi di quel binario procedettero in maniera interdipendente e lo sforzo messo in atto dal sionismo consistette nella ricerca di una legittimazione a quell'intreccio identitario. Le risultanti furono un discorso e un paradigma nei quali la rivendicazione dell'appartenenza ebraica si incrociò, si interscambiò e si scontrò con la rielaborazione del discorso nazionale italiano.

Le fonti su cui si basa il capitolo sono prettamente giornalistiche. Riferimento imprescindibile per qualunque ricerca sull'identità ebraica negli anni tra le due guerre è «Israel», che fu lo specchio di tutte le innumerevoli manifestazioni della vita ebraica italiana. Il settimanale fu ufficialmente espressione del movimento sionista ma circolò tra tutti gli ebrei italiani, modellando il loro immaginario e influenzando la loro consapevolezza⁵. Ho effettuato lo spoglio completo di tutte le uscite tra il 1918 e il 1937, identificando i momenti salienti del dibattito sulla questione dell'identità⁶. Ho quindi esteso la mia ricerca ad altre fonti a stampa come «L'Idea Sionistica», giornale del gruppo dei sionisti revisionisti, che uscì nel 1930, e «La Nostra Bandiera», voce del gruppo degli ebrei fascisti di Torino data alle stampe nel 1934, che mi ha permesso di osservare la messa a punto del paradigma identitario ebraico all'interno di un contesto anti-sionista⁷.

I capitoli centrali del lavoro sono dedicati alla riflessione sul tema dell'identità di Enzo Sereni e di Alfonso Pacifici, figure paradigmatiche e complementari del sionismo italiano. Entrambi risolsero la sfida dell'identità emigrando in Eretz Israel; formalmente, quindi, il loro percorso poco o nulla ebbe in comune con quello della

di), *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, «Storia e Problemi Contemporanei», n. 45, XX (maggio-agosto 2007); Ead., *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazioni di una minoranza*, Bologna, Il Mulino, 2010.

⁵ Sulle sue pagine trovò spazio una vasta pluralità di argomenti: commenti sull'evoluzione del sionismo; cronache delle attività organizzate dalle comunità ebraiche e dai gruppi sionistici; traduzione di articoli e saggi scritti da esponenti di spicco del sionismo e dell'ebraismo internazionale, come Martin Buber e Aharon David Gordon; riflessioni sull'attualità; botta e risposta tra elementi del sionismo e dell'ebraismo italiano sulle questioni più disparate; rubriche sugli sviluppi dell'insediamento ebraico in Palestina corredate anche da numerose fotografie; i verbali dei congressi sionisti.

⁶ La scelta di quei momenti è stata arbitraria e l'ho compiuta nella consapevolezza che ogni presa posizione, ogni riflessione e ogni iniziativa possa essere considerata e analizzata come “atto di identità”.

⁷ Per alcuni momenti e alcuni snodi, soprattutto per quelli connessi alla presa di posizione a all'attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, ho integrato le fonti giornalistiche con quelle archivistiche, che ho reperito presso l'Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane di Roma, la Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea e presso i Central Zionist Archives di Gerusalemme.

stragrande maggioranza degli ebrei italiani, che fino al 1938 raramente prese in considerazione l'opzione dell'*alyià*. Approfondendo il loro pensiero e la loro esperienza, invece, emerge una concezione molto più complessa e problematica dell'elemento territoriale come fonte dell'identità nazionale ebraica.

Nel caso di Enzo Sereni quel nodo affiorò nei primi anni Trenta, quando egli cominciò a invocare una revisione dell'ideologia e della prassi politica del sionismo in Palestina, e culminò alla fine della sua vita, nel 1944, quando si fece paracadutare in Italia per salvarsi come ebreo e per agire come italiano, nel tentativo estremo di salvare gli ebrei italiani nella loro patria. Alfonso Pacifici, invece, maturò una vera e propria ostilità nei confronti dell'elemento territoriale sin dalle origini del suo pensiero. L'unicità dell'ebraismo, egli sostenne, stava nella sua storia, che era storia di diaspora, cioè storia di vita vissuta lontano da Eretz Israel.

Entrambi concepirono l'appartenenza ebraica in termini nazionali, individuandone però due diversi fondamenti: l'ebraismo per Sereni e la Torah per Pacifici. Per Sereni l'identità ebraica aveva origine e si sostanziava nell'ebraismo, cioè nell'insieme di valori etici, morali e sociali universali ebraici eretti a presupposto per l'azione nel mondo e nella storia. Attraverso l'ebraismo e il sionismo, quindi, era possibile risolvere non soltanto la questione particolare della redenzione nazionale del popolo ebraico, ma anche ansie universali, tra cui, nella sua concezione, ebbero un posto fondamentale la liberazione del proletariato e l'incompiutezza del processo di formazione della nazione italiana. *Le origini del fascismo* riassume perfettamente il significato universale insito nella sua scelta di vita. Sereni concepì il libro nel 1922, all'indomani della marcia su Roma e dopo aver abbracciato il sionismo socialista, ma lo terminò solo nel 1940, dopo tutta una vita trascorsa tra la Palestina, dove fece il coltivatore e fondò nel 1928 il kibbutz di Ghivat Brenner, e l'Europa e gli Stati Uniti, dove si recò in missione come emissario sionista per rafforzare la consapevolezza ebraica delle diaspore. Il testo è un'analisi critica della storia dell'Italia post-unitaria alla ricerca degli errori e delle opportunità perdute che determinarono l'avvento del fascismo, ma il suo messaggio è anche una sorta di testamento *ante quo* del sionismo eretto ad asse portante della nazione ebraica in Palestina.

Per Pacifici, invece, il principio dell'identità ebraica era la Torah, in particolare il sistema di precetti che conferiva al popolo ebraico la sua unicità in mezzo a tutti gli

altri popoli. Dalla messa in atto dei precetti dipendeva l'esistenza degli ebrei come nazione e per quella ragione essi non potevano e non dovevano sottrarsi da essa per nessuna ragione. Neanche a costo di entrare in collisione aperta con il fascismo, che non poteva tollerare un sistema di pensiero che al primato della nazione italiana sostituiva il primato della nazione ebraica e della Torah.

Pacifici si impegnò per riportare la fede al centro della vita degli ebrei animando a partire dagli anni dieci il movimento di rinascita dell'ebraismo italiano. La sua ambizione di ricostituire il “reame di sacerdoti” nella diaspora non si realizzò, ma va comunque sottolineato che il suo magistero, che si diramò nella penisola anche attraverso «Israel», di cui fu direttore sin dalle origini, nel 1916, inflù in maniera decisiva sul rafforzamento dell'identità ebraica negli anni tra le due guerre.

Per ricostruire il pensiero e l'esperienza di Enzo Sereni e di Alfonso Pacifici mi sono basata sui documenti personali conservati nei loro archivi e in quelli delle principali personalità del sionismo italiano⁸. Si tratta di una mole immensa di fonti che riflette l'intensità delle loro esperienze. Far emergere da queste fonti talvolta anche molto specifiche la concezione dell'identità di Sereni e di Pacifici non è stato facile; è stato fondamentale quindi far dialogare e completare le carte d'archivio con le loro pubblicazioni giornalistiche, la maggior parte delle quali comparve su «Israel». A corredo di queste fonti ho preso in esame anche le opere scritte da Sereni e Pacifici. Formalmente esse esulano dai limiti cronologici di questo lavoro ma ho scelto di includerle nello studio sia perché i loro presupposti risalgono al periodo preso in esame sia, e soprattutto, perché completano in maniera determinante l'analisi.

Il capitolo conclusivo è dedicato alla reazione dell'ebraismo italiano alla promulgazione della legislazione razziale nel 1938. Come scrive Giancarlo Sacerdoti, gli ebrei si trovarono davanti al dilemma di «emigrare, battezzarsi, avere pazienza, impazzire e battere la testa contro il muro e uccidersi»⁹. Ogni decisione fu influenzata da fattori di natura socio-economica e anche dalla negoziazione del valore dell'identità ebraica in sé, che venne bruscamente imposta agli ebrei dai provvedimenti, e in relazione all'identità italiana. Ciò che il fascismo fece per decreto, cioè annullare

⁸ Gli archivi personali di Enzo Sereni e di Alfonso Pacifici sono conservati presso i Central Archives for the History of the Jewish People di Gerusalemme.

⁹ Giancarlo Sacerdoti, *Ricordi di un ebreo bolognese: illusioni e delusioni. 1929-1945*, Roma, Bonacci, 1983, p. 63.

l'identità italiana degli ebrei, non si riflesse sul piano dell'autocoscienza ebraica: gli ebrei riaffermarono a gran voce la loro appartenenza alla patria e allo stesso tempo fecero dell'identità ebraica bruscamente riscoperta un rifugio e una fonte di forza.

Capitolo primo

MOMENTI E FIGURE DEL DIBATTITO SULL'IDENTITÀ EBRAICA IN ITALIA (1918-1937)

1.1 Il dopoguerra della continuità o una nazione storica (1918-1921)

Un buon punto di partenza per comprendere le dinamiche di identificazione degli ebrei italiani nel primo dopoguerra è quello delle reazioni alla dichiarazione Balfour, firmata dall'omonimo ministro degli Esteri inglese il 2 novembre 1917. La notizia venne diffusa sul più importante giornale ebraico della penisola, «Israel», solo tre settimane dopo e non galvanizzò gli ebrei, la cui attenzione in quei giorni si concentrò prevalentemente sulla sconfitta italiana a Caporetto¹.

Come per tutti gli ebrei dell'Europa occidentale, anche per gli ebrei italiani la prima guerra mondiale rappresentò il culmine dell'identificazione con la patria, pertanto nella dichiarazione Balfour essi riconobbero un evento sicuramente epocale ma che comunque non era in grado di cambiare un destino che, mai come in un momento così critico come fu quello della sconfitta, essi videro legato indissolubilmente all'Italia².

¹ La dichiarazione Balfour fu annunciata nell'articolo *Un importantissimo documento diplomatico*, «Israel», 22 novembre 1917, p. 1. Alle reazioni della stampa ebraica e italiana alla dichiarazione Balfour è dedicato il saggio di Umberto Nahon, *Gli echi della Dichiarazione Balfour in Italia e la Dichiarazione Imperiale del maggio 1918*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 34, n. 6 (giugno 1968), pp. 334-350; le reazioni specifiche della stampa ebraica e delle diverse comunità ebraiche della penisola sono analizzate in particolare alle pp. 334-340. Anche Carlotta Ferrara Degli Uberti analizza il dibattito che si sviluppò nell'ebraismo italiano dopo la dichiarazione Balfour e la presa di Gerusalemme nel mese di dicembre del 1918 e sottolinea che, anche se tardivamente, gli eventi furono senza dubbio celebrati come una svolta storica per le sorti del popolo ebraico, ma non indussero una riflessione sulla possibilità di riconsiderare gli scopi o la natura del sionismo nella penisola (Carlotta Ferrara Degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazioni di una minoranza*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 244-247). Esaminando il caso della comunità ebraica romana, anche Stefano Caviglia sostiene che le reazioni alla dichiarazione Balfour furono molto «timide» (Alberto Caviglia, *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione 1870-1938*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 172).

² Per quel motivo, ad esempio, nella circolare diramata nel dicembre del 1917 dal gruppo sionistico milanese e dall'associazione Pro causa ebraica, la definizione data a quella si sarebbe ricostituita in Palestina è «patria ideale», cioè un luogo a cui sentirsi legati da un vincolo esclusivamente spirituale, in opposizione alla patria italiana, con la quale c'era un legame di tipo politico (cfr. *Gerusalemme liberata. Milano*, «Il Vessillo Israelitico», 15-31 gennaio 1918, pp. 21-22). Sulla partecipazione italiana alla prima guerra mondiale si leggano Pierluigi Briganti, *Il contributo militare degli ebrei italiani alla Grande Guerra*, Torino, Zamorani Editore, 2009; Mario Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 110-122; Id., *Religione, patriottismo, sionismo: il rabbinato militare nell'Italia della grande guerra (1915-1918)*, «Zakhor», VII (2005), pp. 77-133; Ester Capuzzo, *Gli ebrei nella società italiana: comunità e istituzioni tra Ottocento e Novecento*, Roma, Carocci, 1999, pp. 119-43; Elizabeth Schächter, *The Jews of Italy 1848-1915. Between Tradition and Transformation*, London, Vallentine Mitchell, 2010,

I primi e gli unici a interrogarsi sull'influenza del nuovo corso storico furono coloro che erano stati sionisti prima della guerra, per i quali il riconoscimento ufficiale dell'aspirazione all'indipendenza nazionale ebraica sancito dalla dichiarazione Balfour implicava un cambiamento identitario non solo negli ebrei che avessero deciso di emigrare nel focolare nazionale quando questo fosse diventato realtà, ma anche in tutti gli ebrei della diaspora, che avrebbero dovuto ritrovare la loro identità ebraica riscoprendo la cultura, la tradizione e la lingua ebraica e sostenendo la ricostruzione in Palestina³.

Legittimare intellettualmente e ideologicamente quella posizione agli occhi dell'opinione pubblica italiana e della maggioranza degli ebrei nella penisola non fu facile. All'inizio del 1918, infatti, l'antisionismo di matrice liberal-democratica, nazionalista e cattolica riprese vigore in Italia. Gli ebrei sionisti furono accusati di appartenere a un'altra nazione e quindi di stare tradendo la patria che li aveva emancipati e integrati⁴. Nell'aprile del 1918, per esempio, il «Corriere della Sera» pubblicò un articolo di commento agli sviluppi diplomatici del sionismo nel quale vennero intessute le lodi di quegli ebrei che al motto di “ubi patria ibi bene” si

pp. 45-46; Riccardo Calimani, *Storia degli ebrei italiani. Nel XIX e nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 2015, pp. 324-325. Come sostengo nel testo, gli ebrei italiani mantennero lo stesso comportamento degli ebrei dell'Europa occidentale durante la guerra, vedendo nel conflitto l'evento attraverso cui cementare la propria adesione alla patria. Sulla partecipazione degli ebrei austriaci rimando a Marsha L. Rozenblit, *Reconstructing a National Identity: the Jews of Hapsburg Austria during World War I*, Oxford, Oxford University Press, 2001; per il caso francese si veda Paula Hyman, *From Dreyfus to Vichy: the Remaking of French Jewry 1906-1939*, New York, Columbia University Press, 1979, pp. 43-61.

³ Sul sionismo italiano fino alla prima guerra mondiale si vedano Francesco Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia dalle origini al 1924*, Milano, FSI, 1972, pp. 112-131; Alberto Cavaglion, *Gli ebrei e il sionismo*, in Francesca Sofia, Mario Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 377-392; Id., *Tendenze nazionali e albori sionistici*, in Corrado Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia. Vol II. Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1293-320; Simonetta Della Seta, Daniel Carpi, *Il movimento sionistico*, in *ivi*, 1323-1329 pp. 1323-1327; Laura Brazzo, *Angelo Sullam e il sionismo in Italia tra la crisi di fine secolo e la guerra di Libia*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2007; Dante Lattes, *Le prime albe del sionismo italiano*, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Rofé Alexander, *Scritti in memoria di Leone Carpi*, Milano-Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, 1967, pp. 208-218; Giorgio Romano, *Il sionismo in Italia fino alla seconda guerra mondiale*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 42, n. 7-8 (luglio-agosto 1976), pp. 341-354, in particolare pp. 342-347. La reazione del sionismo italiano alla dichiarazione Balfour fu uguale a quella dei movimenti negli altri stati dell'Europa occidentale. In Francia, per esempio, l'emergenza del “focolare nazionale” «modificò in maniera sensibile la natura del dibattito sionistico in Francia» (Michel Abitbol, *Les deux terres promises. Les Juifs de France et le sionisme*, Paris, Perrin, 2010, p. 124).

⁴ Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988⁴, pp. 56-58; Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 18-19; Romano Canosa, *A caccia di ebrei. Mussolini, Preziosi e l'antisemitismo fascista*, Milano, Mondadori, 2006, pp. 91-103; R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 330-335.

rifiutavano di aderire al sionismo per non ledere la fedeltà all'Italia⁵.

Anche la maggioranza degli ebrei italiani fu restia ad accettare l'idea che fosse possibile riscoprire l'ebraismo come principio di identità nazionale senza venir meno al patriottismo, senza dover limitare il proprio «orgoglio di essere italiani»⁶ e soprattutto senza rinegoziare lo statuto storico del concetto di «nazione» sedimentato nella consapevolezza ebraica dall'epoca della post-emancipazione⁷. Per dimostrare come le

⁵ Felice Ferrero, *Gerusalemme liberata*, «Corriere della Sera», 9 aprile 1918, p. 4.

⁶ Fabio Levi (a cura di), *Gli ebrei e l'orgoglio di essere italiani. Un ampio ventaglio di posizioni fra '800 e '900*, Torino, Zamorani, 2011.

⁷ La persistenza della celebre teoria della «nazionalizzazione parallela» di Arnaldo Momigliano come ermeneutica della storia dell'ebraismo italiano nell'epoca della post-emancipazione ha ritardato lo sviluppo degli studi sull'elaborazione del concetto di «nazione» degli ebrei italiani. La teoria, fondata sulla coincidenza tra la formazione dell'identità nazionale collettiva italiana e l'identità ebraica, aveva fortificato l'idea che «nazione», nell'immaginario e nella consapevolezza ebraica italiana, coincidesse solo con l'Italia. Soprattutto a partire dagli anni Novanta, la storiografia ha rivisto in maniera critica la teoria di Momigliano, sostenendo che essa avesse cementato una comprensione dell'integrazione come di un processo lineare, che si svolse senza continui aggiustamenti d'immagine sia da parte ebraica sia da parte italiana. Questa revisione storiografica, che ha dato origine a molti studi interessanti e originali per metodologia, fonti utilizzate, chiavi di lettura e conseguimenti, si fonda sull'idea della profonda complessità e stratificazione del concetto di nazione nella comprensione ebraica e dell'osmosi continua del repertorio culturale italiano e di quello ebraico nella negoziazione dell'identità nazionale degli ebrei italiani. L'articolo del 1933 di Arnaldo Momigliano in cui viene formulata la teoria della «nazionalizzazione parallela» si trova in Arnaldo Momigliano, *Pagine ebraiche*, prefazione di Silvia Berti, Torino, Einaudi, 1987, pp. 237-239. Spunti per una rilettura critica della teoria sono stati elaborati da Mario Toscano, *Risorgimento ed ebrei: alcune riflessioni sulla nazionalizzazione parallela*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 64, n. 1 (gennaio-aprile 1998), pp. 59-70; Simon Levis Sullam, *Arnaldo Momigliano e la «nazionalizzazione parallela»: autobiografia, religione, storia*, in Paolo L. Bernardini, Gadi Luzzatto Voghera, Piergabriele Mancuso, *Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne Editrice, 2007, pp. 61-94; Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'eguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1781-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 14-15. Stuart Hughes ha analizzato le dinamiche identitarie dell'ebraismo italiano tra il 1924 e il 1974 soprattutto da un punto di vista letterario, sostenendo che «Italy's assimilated Jews, however they might strike others as the "same as everyone else", in their own view preserved something distinctive and precious [...] a residual ethnic consciousness maintained itself throughout [...] their Silver Age and into the late quarter of the twentieth century» (Henry Stuart Hughes, *Prisoners of Hope. The Silver Age of Italian Jews 1924-1974*, Cambridge Massachussets, Harvard University Press, 1983, pp. 150-151). Si deve soprattutto a studiosi della Scuola Normale Superiore di Pisa e dell'Università di Pisa la produzione di studi che mettono in luce la stratificazione dei processi di identificazione nazionale degli ebrei, soprattutto nel periodo tra l'emancipazione e la prima guerra mondiale. Mi riferisco agli studi di Barbara Armani, *Il confine invisibile. L'élite ebraica di Firenze (1840-1914)*, Milano, Franco Angeli, 2005; Carlotta Ferrara Degli Uberti, Daniele Menozzi (a cura di), *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, «Storia e Problemi Contemporanei», n. 45, XX (maggio-agosto 2007); Ead., *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazioni di una minoranza*, Bologna, Il Mulino, 2010; Barbara Armani, Guri Schwarz (a cura di), *Ebrei borghesi: identità familiare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione*, Bologna, Il Mulino, 2003. Altri contributi importanti sono quelli di Tullia Catalan, *Ebrei e nazione dall'emancipazione alla crisi di fine secolo*, in Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard Bonucci, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni. Vol. I. Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Torino, UTET, 2010, pp. 13-34 e la collezione di saggi curata da Mario Toscano, *Un'identità in bilico: l'ebraismo italiano tra liberalismo, fascismo e democrazia*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 76, n. 1/2 (gennaio-agosto 2010).

due dimensioni dell'identità non fossero in contrasto, i sionisti si avvalsero di un paradigma di comprensione del nazionalismo ebraico fondato su due pilastri ideologici complementari: il valore universale del sionismo e l'analogia tra la storia del popolo ebraico e la vicenda storica della nazione italiana. Quel paradigma era tutt'altro che originale, visto che rifletteva la tesi di quella che è considerata l'opera protosionistica per eccellenza, *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale*, scritta da Moses Hess nel 1862. Nel testo viene istituita un'analogia tra il popolo italiano e quello ebraico e si sostiene che quest'ultimo avrebbe dovuto ispirarsi al Risorgimento, attraverso cui gli italiani si erano appena riscattati come nazione unitaria, e ricostituirsi un'identità nazionale sulla base di uno stato democratico e socialista⁸. D'altro canto, come sostiene Carlotta Ferrara Degli Uberti, già in età liberale l'«accostamento tra l'unificazione italiana e la parificazione giuridica della minoranza» fu una caratteristica «ontologica» del paradigma autorappresentativo degli ebrei italiani⁹.

Nel primo dopoguerra il sionismo mantenne quell'ermeneutica, con la differenza che ad essere avvicinata idealmente all'unificazione come evento fondante dell'identità degli ebrei non fu più la parificazione dei diritti ma la realizzazione dell'aspirazione nazionale ebraica nella sua duplice accezione: in Palestina sulla base dello stato e nella diaspora attraverso la riscoperta della tradizione e della cultura ebraica.

Simili politiche dell'identità, volte a rinnovare il paradigma autorappresentativo degli ebrei rafforzando la consapevolezza ebraica all'interno della diaspora caratterizzavano la vita delle principali realtà ebraiche d'Europa¹⁰. Esse nacquero a fine

⁸ Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York, New York University Press, 1985. Sul Risorgimento come fonte di ispirazione e come omologo del sionismo cfr. Ester Capuzzo, *Sionismo e Risorgimento*, in Marina Beer, Anna Foa (a cura di), *Ebrei, minoranze e Risorgimento. Storia, cultura, letteratura*, Roma, Viella, 2013, pp. 65-78, in particolare pp. 75-78.

⁹ C. Ferrara Degli Uberti, *Fare gli ebrei italiani*, cit., p. 252. Anche Ilaria Pavan e Guri Schwarz sostengono la continuità «della sintassi del discorso identitario» ebraico italiano codificata a partire dal 1848. Per i due studiosi quel paradigma proseguì senza revisioni e senza «autogenerazione» anche nel secondo dopoguerra, motivo per cui ritengono di fondamentale importanza studiare la costituzione della «subcultura ebraica» tra il Risorgimento e la seconda guerra mondiale (Ilaria Pavan, Guri Schwarz, *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione post-bellica*, Firenze, Giuntina, 2001, in particolare pp. 20-21). Il concetto di «subcultura ebraica» è stato messo a punto da David Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Detroit, Wayne State University Press, 1999.

¹⁰ La storiografia ha identificato tali «politiche dell'identità» come forme di nazionalismo, in particolare come *Jewish Diaspora Nationalism*, e ha messo in luce la complessa influenza che esse ebbero sulle dinamiche di identificazione degli ebrei e la loro relazione di interdipendenza con il sionismo. Il *Diaspora Nationalism* viene definito come una forma di nazionalismo ebraico finalizzata a fortificare

Ottocento come risultato dell'incontro degli ebrei con la modernità¹¹ e riflessero la transizione da un'identità religiosa a una etnico-culturale in atto nella società e nella cultura politica europea generale¹². Come ha messo in luce Jehoshua Shanes, tali politiche dell'identità non si svilupparono in contrapposizione alla fedeltà nazionale che legava gli ebrei alle rispettive patrie, ma furono una sorta di «ponte» che consentì agli ebrei di unire i due poli della loro identità¹³; il rimodellamento del paradigma identitario

la consapevolezza ebraica dal punto di vista culturale all'interno della diaspora e, nei Paesi dove non si era avuta emancipazione, a ottenere diritti per la minoranza ebraica. Alcuni studiosi, come Jehoshua Shanes, distinguono formalmente il *Jewish Diaspora Nationalism* dal sionismo, che come finalità ebbe quella di realizzare l'aspirazione nazionale ebraica sulla base di uno stato territoriale in Palestina, ma allo stesso tempo affermano che la distinzione sia molto complessa perché tra le due varianti di nazionalismo ebraico vi furono scambi continui dal punto di vista dell'ideologia, della retorica, della prassi politica e anche della militanza (Jehoshua M. Shanes, *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 11-12; Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; Anthony Smith, *Zionism and Diaspora Nationalism*, «Israel Affairs», vol. II, n. 2 (1995), pp. 1-19; Simon Rabinovitch (ed.), *Jews and Diaspora Nationalism. Writings on Jewish Peoplehood in Europe and the United States*, Waltham Massachusetts, Brandeis University Press 2012; Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2001; James Loeffler, *Between Zionism and Liberalism: Oscar Janowsky and Diaspora Nationalism in America*, «Association of Jewish Studies Review», 34/2 (November 2010), pp. 289-308; Allon Gal, Athena S. Leoussi, Anthony D. Smith (eds.), *The Call of Homeland. Diaspora Nationalism, Past and Present*, Leiden Boston, Brill, 2010; il caso del *Jewish Diaspora Nationalism* è analizzato alle pp. 3-104). Per il caso degli ebrei in Francia si legga Nadia Malinovich, *French and Jewish. Culture and the Politics of Identity in Early XX Century France*, Oxford, Portland, Oregon, The Littman Library of Jewish Civilization, 2008. Analizza lo sviluppo dell'identità degli ebrei inglesi, anche se solo fino al 1920 Stuart A. Cohen, *English Zionist and British Jews. The Communal Politics of Anglo-Jewry*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1982 Il celebre storico israeliano Israel Bartal è stato tra i primi a studiare lo sviluppo di una forma di nazionalismo ebraico nell'Europa orientale tra la fine del Settecento e la fine dell'Ottocento, proponendo un'interpretazione che ha ricevuto ampi consensi in sede storiografica. Bartal sostiene che il nazionalismo sia una costruzione contingente e non il prodotto inevitabile dell'emergenza di un'etnia o la semplice risposta ebraica all'antisemitismo (Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe 1772-1882*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005). Uno studio comparato sullo sviluppo dell'identità nazionale negli ebrei inglesi e tedeschi è quello curato da Michael Brenner, Rainer Liedtke, David Rechter (eds.), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999. Michael Brenner, Derek J. Penslar (eds.), *In Search of Jewish Community: Jewish Identities in Germany and Austria 1918-1933*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1998.

¹¹ In un saggio sul «mito dell'assimilazione», Anna Foa sottolinea il fatto che la modernizzazione, più che l'emancipazione, debba essere considerata come l'esperienza fondamentale per comprendere i percorsi di integrazione e di identificazione dell'ebraismo europeo – e quindi anche di quello italiano – perché la essa incise sulla vita e sulla consapevolezza ebraica anche in assenza di emancipazione, come accadde agli ebrei dell'Europa orientale (Anna Foa, *Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti*, in C. Ferrara Degli Uberti, Daniele Menozzi (a cura di), *Ebrei e nazione*, cit., pp. 17-29, in particolare p. 19. Si legga anche Eli Lederhendler, *Modernity Without Emancipation or Assimilation? The Case of Russian Jewry*, in Jonathan Frankel, Samuel Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 324-343).

¹² Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2001, p. XVIII.

¹³ J. Shanes, *Diaspora Nationalism*, cit., pp. 48-49. Uno dei più celebri studi in proposito rimane quello

ebraico, pertanto, fu necessario e costante e implicò la negoziazione di una sintesi che permettesse di confermare il principio universale della cittadinanza, e quindi il patriottismo, e allo stesso tempo di affermare il riscoperto particolarismo ebraico.

Tra i principali artefici di quella ricerca nell'Italia del primo dopoguerra ci fu l'anima storica del sionismo italiano, Dante Lattes. Già prima del conflitto egli aveva sviluppato una concezione ecumenica del sionismo ispirata alla teoria della missione universale dell'ebraismo elaborata dal cabbalista livornese del XIX secolo Elia Benamozegh¹⁴. Secondo Lattes il sionismo aveva uno scopo e una natura sia nazionale sia universale: far emancipare gli ebrei come popolo e rifondare l'umanità sugli stessi valori che informavano la rinascita nazionale ebraica: la libertà, l'uguaglianza e la giustizia¹⁵. Su quel presupposto, nell'immediato dopoguerra egli elaborò una riflessione sul sionismo come movimento di emancipazione nazionale erede della lotta per l'indipendenza nazionale combattuta dalle nazioni dell'Intesa, tra cui l'Italia, durante la prima guerra mondiale.

Un esempio delle sue argomentazioni in merito si trova nella risposta che egli diresse al «Corriere della Sera» in seguito alla pubblicazione dell'articolo antisionista ricordato precedentemente. In quella circostanza Lattes si focalizzò sul valore universale della patria, sostenendo che essa non fosse per gli ebrei un principio particolaristico e utilitaristico come aveva suggerito provocatoriamente il quotidiano

di George L. Mosse, *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1993, pp. 121-160.

¹⁴ Elia Benamozegh (1823-1900) fu un rabbino e insegnante al collegio rabbinico di Livorno. Fu un protagonista fondamentale del dibattito sull'ebraismo nell'Italia della seconda metà dell'Ottocento; si ricorda in particolare la sua disputa con un'altra anima dell'ebraismo italiano coevo, Samuel David Luzzatto. A dividerli fu la questione dell'importanza della cabbala, che Benamozegh riteneva fondamentale per la comprensione dell'ebraismo. Sul pensiero di Benamozegh cfr. Alessandro Guetta, *Filosofia e qabbalah: saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano, Thalassa De Paz, 2000.

¹⁵ Ad oggi non esiste ancora una biografia su una figura fondamentale per il sionismo italiano come fu Dante Lattes. Il contributo più recente, che mette in bene in luce come per Lattes «un rinnovato nazionalismo ebraico» fosse una «risposta efficace e concreta alle sfide della modernità» è di Gadi Luzzatto Voghera, *Introduzione* a Amos Luzzatto (a cura di), *Cultura ed etica ebraica. Scritti scelti di Dante Lattes*, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2015, pp. 11-14. Alcuni cenni sulla sua vita e i rimandi alle sue opere principali si trovano in Augusto Segre, *Alcune note biografiche*, «La Rassegna Mensile di Israel», Volume speciale *Nel primo centenario della nascita di Dante Lattes*, vol. 42, n. 9-10 (settembre-ottobre 1976), pp. 15-21. Sulla concezione sionistica di Dante Lattes, invece, i contributi sono più numerosi e dettagliati, come quelli di Gadi Luzzatto Voghera, *La formazione culturale di Dante Lattes*, in David Bidussa, Amos Luzzatto, Gadi Luzzatto Voghera, *Oltre il Ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica italiana tra l'Unità e il fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 17-95, in particolare alle pp. 39-95; Amos Luzzatto, *Il rinnovamento culturale dell'ebraismo italiano tra le due guerre mondiali* (ivi, pp. 97-153, in particolare alle pp. 106-153); Maurizio Molinari, *Ebrei in Italia: un problema di identità. 1848-1938*, Firenze, Giuntina, 1991, pp. 50-56.

milanese, ma una «visione ideale» che alimentava una forma di mobilitazione interiore a favore di un diritto universale: la «dignità nazionale», cioè il diritto di ogni nazione a essere libera. Diventando sionisti, riscoprendo l'identità ebraica e prodigandosi affinché si costituisse una patria ebraica in Palestina, gli ebrei assolvevano una missione universale: la rifondazione dell'umanità sulla base della libertà delle nazioni, che era la stessa per cui anche l'Italia si stava battendo, pertanto tra sionismo e patriottismo non c'era contraddizione¹⁶.

La posizione di Lattes fu messa in discussione da altri elementi dell'ebraismo italiano specialmente dopo il riconoscimento formale della dichiarazione Balfour da parte del governo italiano, avvenuto il 9 maggio 1918, che metteva nero su bianco la fondamentale ambiguità del documento, che si impegnava nella creazione di un «centro nazionale» senza specificare però quale forma istituzionale esso avrebbe assunto¹⁷. Nel discorso sionista, invece, la forma istituzionale del focolare ebraico era un elemento fondamentale che determinava gli scopi del movimento e il tipo di rapporto che avrebbe legato la diaspora e il centro.

Nel luglio del 1918 Beppe Levi, professore all'università di Parma, firmò su «Israel» un articolo sul tema del territorialismo, sostenendo che la questione nazionale ebraica non potesse risolversi con la fondazione di uno stato in Palestina perché ciò avrebbe posto la diaspora davanti al dilemma di scegliere tra due patrie e quindi tra due identità e due appartenenze. Inoltre, egli proseguì, lo stato avrebbe annullato la caratteristica fondamentale del popolo ebraico, cioè quella di essere una nazione anche senza essere radicata su un territorio. Per preservare e rispettare l'unicità del popolo ebraico, secondo Levi, il nazionalismo ebraico doveva esprimersi attraverso un

¹⁶ Dante Lattes, *Ubi patria, ibi bene*, «Israel», 2 maggio 1918, p. 2.

¹⁷ La notizia della ratifica della dichiarazione Balfour da parte del governo italiano fu annunciata con grande zelo dalla stampa ebraica; la lettera dell'ambasciatore italiano a Londra, Guglielmo Imperiali, fu pubblicata in *L'adesione del Governo italiano ad un centro nazionale ebraico in Palestina*, «Israel», 23 maggio 1918, p. 1. A proposito della non chiarezza nella definizione della forma del focolare nazionale ebraico, trovo pertinente ricordare quanto accadde al momento della partenza della prima spedizione ebraica italiana in Palestina, la missione Levi-Bianchini, che ebbe inizio nel luglio del 1918. Il Comitato delle Comunità Israelitiche Italiane inviò un rapporto politico al Ministero degli Esteri per spiegare la natura e gli scopi della missione. Nel documento si trova scritto che attraverso la spedizione l'ebraismo italiano ambiva a partecipare alla «formazione di centri nazionali ebraici in Palestina». L'uso del plurale è evidentemente inspiegabile e dimostra quanto la concezione degli sviluppi politici del sionismo fosse ancora confusa in Italia. Il rapporto del Comitato delle Comunità Israelitiche Italiane al Ministero degli Esteri è riportato in F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 107. Alla storia della missione Levi-Bianchini è dedicato lo studio di Sergio I. Minerbi, *Angelo Levi Bianchini e la sua opera nel Levante 1918-1920*, Milano, Fondazione Sally Mayer, 1967.

movimento culturale che permettesse agli ebrei di ritrovare la loro identità di nazione all'interno della diaspora senza rinunciare ai diritti di cui godevano nelle rispettive patrie¹⁸.

Dante Lattes, invece, obiettò che la nazione ebraica sarebbe stata indipendente solo con un centro nazionale autonomo, a prescindere però sia dalla sua forma istituzionale sia dal fatto che gli ebrei della diaspora vi avessero fatto ritorno fisicamente. La sua idea ricalcava la teoria del “centro spirituale” del sionista culturale Ahad Ha'Am, in base alla quale il focolare nazionale ebraico in Palestina era un centro propulsore di cultura e di tradizione ebraica a cui gli ebrei della diaspora guardavano come alla patria dello spirito, perché attingendo ad esso avrebbero ritrovato l'identità e l'unità di popolo¹⁹.

Le coincidenze storiche sembrarono confermare la struttura di comprensione del sionismo come omologo del patriottismo italiano. Il primo congresso del dopoguerra della Federazione Sionistica Italiana si chiuse a Roma il 4 novembre del 1918, cioè nel giorno della fine della guerra e dell'entrata in vigore dell'armistizio. Mai come in quella circostanza, quindi, le vicende nazionali ebraiche sembrarono legate indissolubilmente a quelle italiane: la vittoria dell'Intesa e dell'Italia fu celebrata come una vittoria anche ebraica non solo perché gli ebrei italiani avevano partecipato alle imprese militari, ma anche perché con la dichiarazione Balfour il popolo ebraico aveva visto riconosciuto dopo millenni lo stesso diritto alla «libertà nazionale» per cui le forze dell'Intesa si erano battute²⁰.

Nel 1919 il tema della forma istituzionale del centro ebraico tenne ancora banco nel dibattito politico ebraico. Complice la conferenza di Pace di Parigi e il lavoro diplomatico intessuto dalla delegazione ebraica, di cui fece parte anche il vicepresidente del Comitato delle Comunità Israelitiche Italiane, Anselmo Colombo, gli ebrei italiani presero ufficialmente posizione in merito al futuro assetto del focolare

¹⁸ Beppe Levi, *Contro il “nazionalismo territoriale”*, «Israel», 25 luglio 1918, p. 2.

¹⁹ Dante Lattes, risposta a Beppe Levi, «Israel», 25 luglio 1918, p. 2. Sulla teoria del “centro spirituale” di Ahad Ha'Am si veda Arnold M. Eisen, *Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986, pp. 69-78.

²⁰ La Federazione Sionistica Italiana si ricostituì a Bologna il 18 settembre 1918 e tenne il suo primo congresso a Roma tra il 3 e il 4 novembre 1918. In quell'occasione furono ridefiniti i vertici della Federazione, nel segno della continuità con il passato: Felice Ravenna fu nominato presidente e Dante Lattes segretario. La cronaca del congresso è pubblicata in *Verso la vittoria*, «Israel», 11 novembre 1918, p. 1. Sulla ricostituzione della FSI si veda anche F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 108; Simonetta Della Seta, Daniel Carpi, *Il movimento sionistico*, cit., pp. 1323-1324.

nazionale ebraico in Palestina, dichiarandosi a favore dell'istituzione di uno stato nazionale indipendente e sovrano «anziché [di] una sede nazionale o [di] una comunità sotto controllo inglese»²¹. Anche in quel caso, tuttavia, non si trattò di una svolta repentina nella comprensione del valore del nazionalismo ebraico che segnasse una trasformazione rispetto al passato. All'incontro plenario delle delegazioni ebraiche, che si svolse a Parigi tra il 5 e il 6 aprile 1919, infatti, Anselmo Colombo sottolineò come gli ebrei italiani sostenessero senza riserve l'istituzione di uno stato nazionale ebraico in Palestina perché non temevano «il termine nazionale, perché ritengono che il nazionalismo ebraico sia essenzialmente religioso»²². Secondo Colombo, cioè, l'idea della nazione ebraica coltivata dagli ebrei italiani aveva un aspetto duplice in base al fatto che si riferisse alla terra dei padri e all'Italia: in Palestina, quindi, la nazione si realizzava nello stato e attraverso lo stato, mentre in Italia si compiva nel recupero della religione e della cultura ebraica.

Ancora, il 2 novembre 1919, in occasione del secondo anniversario della dichiarazione Balfour, i gruppi sionistici all'interno delle singole comunità ebraiche organizzarono numerose celebrazioni. A Ferrara il protagonista fu il presidente della Federazione Sionistica Italiana, Felice Ravenna, che tenne un discorso sul valore del nuovo corso politico del sionismo per il popolo ebraico. Il nazionalismo ebraico, egli disse, non implicava solo la realizzazione della «idealità di Palestina», cioè la fondazione dello stato ebraico, ma poneva anche la necessità di «rifare gli ebrei», cioè di far recuperare l'identità ebraica alla diaspora²³.

L'espressione richiamava la celebre frase di Massimo D'Azeglio «fatta l'Italia bisogna fare gli italiani» e credo sia stata scelta da Felice Ravenna proprio per enfatizzare nuovamente sia l'analogia esistente tra il nazionalismo ebraico e il Risorgimento italiano sia la comprensione del sionismo come movimento volto prettamente all'emancipazione culturale del popolo ebraico. In quella concezione, che riprendeva molti aspetti del sionismo del filosofo ebreo francese Bernard Lazare, la tensione verso un territorio era un effetto sicuramente correlato ma pur sempre secondario del fine principale del nazionalismo ebraico: emancipare gli ebrei come

²¹ *Uno stato ebraico in Palestina?*, «Israel», 19 giugno 1919, p. 1.

²² L'affermazione di Anselmo Colombo è citata in Oscar Janowsky, *The Jews and Minority Rights*, New York, s. e, 1933, pp. 303-304.

²³ *A Ferrara. Il discorso dell'avv. Felice Ravenna*, «Israel», 13 novembre 1919, p. 2.

popolo e costituirli in nazione²⁴.

Per rifare gli ebrei, secondo Ravenna, era necessario innanzitutto riorganizzare le comunità ebraiche sulla base di un programma di rilancio della vita ebraica al loro interno. Sulla scia di quella considerazione, il Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane indisse per il 28 dicembre 1919 una tornata di elezioni per il rinnovo delle amministrazioni comunitarie²⁵. A Firenze vinse la lista «nazionale», sostenitrice di un programma radicale di rinnovamento ebraico ispirato al sionismo religioso integrale di Alfonso Pacifici²⁶. Essa rese la comunità solo per pochi mesi dando vita però a un esperimento unico in Italia e in Europa, fondato su un'inedita concezione dell'ebraismo come principio politico: il Comune Ebraico²⁷.

Secondo il programma della lista nazionale, la comunità ebraica era la cellula costitutiva «di uno stato che non c'è, ma fu e sarà», il biblico regno di Israele, a cui doveva dare vita svolgendo tutte le funzioni politiche e amministrative che negli stati moderni erano assolte dai comuni²⁸. A partire dal gennaio 1920 la nuova amministrazione, presieduta da Leone Morpurgo, operò per trasformare la comunità in un comune dello stato ebraico facendo della religione ebraica uno strumento di governo a tutti gli effetti: il rabbino capo fu elevato a guida politica del Comune Ebraico; lo statuto comunitario fu sostituito dalla Torah come normativa ufficiale; la sede del consiglio comunale fu stabilita nella sinagoga; la bandiera sionistica bianco-azzurra fu

²⁴ Nel luglio del 1942 Hannah Arendt scrisse un breve e importante articolo, *Herzl e Lazare*, in cui comparò l'ideologia sionistica del padre del sionismo, Theodor Herzl, con quella del filosofo ebreo tedesco Bernard Lazare. A distinguere le loro concezioni, secondo la Arendt, era proprio il valore attribuito al territorio: mentre per Herzl gli ebrei dovevano mettersi in salvo dall'antisemitismo in una patria, che coincideva con lo Stato ebraico, per Lazare dovevano auto-emanciparsi come popolo da un punto di vista innanzitutto culturale e spirituale. Il saggio della Arendt è pubblicato in Hannah Arendt, *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 27-33.

²⁵ Il comunicato ufficiale del Comitato delle Comunità Israelitiche Italiane fu diramato pubblicamente in *Comitato delle Comunità Israelitiche Italiane*, «Israel», 27 novembre 1919, p. 3.

²⁶ I componenti della «lista nazionale» erano tutti sionisti e legati al movimento di rinascita dell'ebraismo fondato e animato a Firenze da Alfonso Pacifici. Essi erano: Enzo Bonaventura, Ernesto Calò, Giacomo Feldman, Giovacchino Gennazzani, Edgardo Lusena, Ernesto Manasse, Leone Morpurgo, Alfonso Pacifici, Gino Servadio e Carlo Alberto Viterbo. Il candidato che ricevette il maggior numero di voti fu Carlo Alberto Viterbo (cfr. *Le elezioni a Firenze*, «Israel», 31 dicembre 1919, p. 4).

²⁷ La storia del Comune Ebraico è ricostruita nel saggio di Aldo Astrologo, Francesco Del Canuto, *Firenze 1920: storia del Comune Ebraico*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 44, n. 1 (gennaio 1978), pp. 6-42. Ne parla anche Massimo Longo Adorno, *Gli ebrei fiorentini dall'emancipazione alla Shoà*, Firenze, La Giuntina, 2003, pp. 18-20.

²⁸ Il programma del Comune Ebraico fu esposto da Alfonso Pacifici e da Enzo Bonaventura nel comizio elettorale che si tenne a Firenze il 25 dicembre 1919 e che è riportato in *Il comizio*, «Israel», 31 dicembre 1919, p. 4. Una sintesi è pubblicata anche nell'editoriale *Il «Comune Ebraico»*, «Israel», 12 febbraio 1920, p. 1.

esposta accanto alla bandiera italiana in tutte le manifestazioni pubbliche, anche in quelle non sionistiche; infine l'amministrazione espresse l'intenzione di dipendere dal supremo tribunale rabbinico di Gerusalemme per tutte le questioni inerenti il culto²⁹.

Nel mese di febbraio del 1920 il caso del Comune Ebraico emerse all'attenzione del Consorzio delle Università Israelitiche Italiane, che richiese un chiarimento su due questioni fondamentali: il nome e l'ipotesi di dipendere dal tribunale rabbinico di Gerusalemme. La definizione di "comune", secondo il Consorzio, alimentava il dubbio che la comunità puntasse a una «costituzione politica», cioè che nutrisse aspirazioni all'autonomia politica pur essendo un ente soggetto all'autorità italiana. La relazione con l'autorità rabbinica di Gerusalemme, invece, staccava formalmente il Comune Ebraico dall'Italia e lo vincolava alla «sede in Palestina» istituendo con essa un rapporto di tipo istituzionale. A conclusione della lettera, il Comitato ribadì che anche quando in futuro si fosse costituito lo stato ebraico, il sionismo avrebbe dovuto continuare a svolgere soltanto un «governo morale» sulla diaspora, limitandosi alle attività sociali e culturali tradizionali, per non entrare in contraddizione con i «sentimenti di piena italianità» da sempre nutriti degli ebrei³⁰.

Anche all'interno della comunità ebraica fiorentina si formò una fronda che contestò all'amministrazione del Comune Ebraico una fusione indebita del sionismo come strumento politico con la religione e un'impostazione troppo apertamente nazionalista che poteva alimentare dubbi sul patriottismo degli ebrei fiorentini³¹. A quel proposito, in maniera molto provocatoria, i detrattori del Comune Ebraico spesso definirono i consiglieri del Comune con l'appellativo di «comunisti», nel senso di «comunisti=marxisti», quasi a voler istituire un'analogia tra due esperienze ritenute, ciascuna nella propria sfera, sovversive e antipatriottiche³².

²⁹ Le notizie sull'organizzazione del "Comune ebraico" furono presentate nell'omonimo inserto che fu pubblicato su «Israel» tra febbraio e maggio 1920. Le disposizioni generali a cui alludo nel testo sono tratte dagli articoli *Le grandi linee del rinnovamento* e *Il programma*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israel», 12 febbraio 1920, p. 3.

³⁰ *Lettera aperta del Prof. Anselmo Colombo*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israel», 11 marzo 1920, p. 3.

³¹ A capo della fronda ci fu il barone Giorgio Enrico Levi, che firmandosi simbolicamente "un israelita italiano" indirizzò una lettera di rimostranza all'amministrazione del Comune Ebraico (*Il sionismo nel tempio*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israel», 15 aprile 1920, p. 3).

³² La questione dell'appellativo "comunisti" attribuito agli amministratori del Comune Ebraico fu ricordata da Carlo Alberto Viterbo, che all'epoca fu un consigliere del Comune, in una memoria personale rilasciata ad Aldo Astrologo e a Francesco Del Canuto per la stesura del loro articolo sulla storia dell'esperimento fiorentino. Le parole precise di Carlo Alberto Viterbo sono citate in A. Astrologo, F. Del Canuto, *Firenze 1920*, cit., p. 16, nota 14.

Durante il sermone di Pasqua il rabbino capo della comunità, Shmuel Zvi Margulies, rispose indirettamente al Consorzio delle Comunità Israelitiche e agli oppositori del Comune Ebraico sostenendo che gli ebrei avessero sì due patrie, ma che si identificassero in ciascuna di esse in forme diverse e non configgenti tra loro: la «patria d'Israël», in cui si riconoscevano come popolo, e la «patria italiana», in cui si riconoscevano come individui. In quella prospettiva, secondo il rabbino, il Comune Ebraico doveva essere inteso come un esperimento politico di autogoverno riferito soltanto alla “patria collettiva” ebraica, che non nuoceva all'identità individuale degli ebrei come cittadini italiani³³.

Tra aprile e maggio 1920 il fronte degli oppositori del Comune Ebraico passò all'azione per far sciogliere l'amministrazione avvalendosi dell'aiuto del magistrato ebreo fiorentino Aristo Mortara e di suo fratello Lodovico, all'epoca Guardasigilli nel governo Nitti. Il 21 aprile del 1920 il Ministero della Giustizia e degli Affari di Culto richiese ufficialmente un chiarimento sulla natura e sugli scopi del Comune Ebraico per fugare il dubbio che si trattasse di una delle «propaggini dello stato ebraico» in Italia e che, con la sua attività politica, minasse «i rapporti di sudditanza» che legavano i cittadini ebrei – in quanto cittadini italiani – allo stato³⁴.

La difesa del Comune Ebraico fu sostenuta dal presidente Leone Morpurgo, che accusò i fratelli Mortara e la fronda fiorentina di incarnare delle «mentalità assimilatrici» che puntavano a soffocare un esperimento nazionalista che in realtà era identico alla battaglia per la redenzione nazionale combattuta dall'Italia con il Risorgimento e culminata con il primo conflitto mondiale. Morpurgo, inoltre, cercò di decostruire l'immagine della patria italiana coltivata dagli oppositori del Comune Ebraico sostenendo che l'Italia reale non fosse quella che essi pensavano di rappresentare, ma quella che, proprio nei giorni della disputa, ospitò a Sanremo la conferenza internazionale terminata con la ratifica del mandato inglese sulla Palestina. I veri anti-italiani, quindi, erano i nemici del Comune Ebraico, dal momento che l'Italia si stava dimostrando un tutt'uno con il popolo ebraico nella sua lotta per l'indipendenza nazionale³⁵. La difesa di Morpurgo, però, non bastò a salvare il Comune Ebraico, che fu

³³ *Per la concordia*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israël», 15 aprile 1920, p. 3.

³⁴ La lettera del Ministero fu pubblicata polemicamente dall'amministrazione del Comune Ebraico in *Colpo parato. I fatti*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israël», 6 maggio 1920, p. 3.

³⁵ *Il Ghetto e il suo ministro*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israël», 1 giugno 1920, p. 3.

sciolto il 20 maggio 1920 con la motivazione ufficiale di aver svolto attività politiche non previste dallo statuto della comunità³⁶.

Lo spirito nazionalista del Comune Ebraico sopravvisse soprattutto nella gioventù ebraica, in particolare nel gruppo milanese «Giovane Israele», che sin dalla nascita, nel 1913, si era distinto per la sua impostazione nazionalista e per la sua concezione del sionismo come movimento nazionale e politico oltre che filantropico e culturale³⁷. Nella seconda metà del 1920 l'associazione si mise alla testa di un movimento per la riorganizzazione delle forze giovanili ebraiche italiane e promosse sul suo omonimo periodico un referendum per la ricostituzione della Federazione Giovanile Ebraica Italiana, l'organo di rappresentanza della gioventù ebraica italiana che era stato fondato nel 1913 e che aveva cessato la sua attività durante la guerra³⁸.

Nel dibattito preliminare il gruppo milanese propose l'obbligo di sottoscrizione per i federati di un programma in quattro punti: «Lingua, Cultura, Palestina, Tradizione» e l'impegno in un'opera di propaganda sionistica per «assuefare gli ebrei italiani alla Palestina»³⁹. Per Joseph Colombo il programma era troppo intransigente in senso nazionalistico e rischiava di allontanare dalla Federazione quei giovani ebrei che avvertivano il desiderio di rinnovamento ebraico senza identificarsi però nel sionismo⁴⁰. L'11 e 12 luglio si tennero a Milano due riunioni in seguito alle quali fu ricostituita la Federazione Giovanile Ebraica Italiana sotto la presidenza di Giuseppe Ottolenghi⁴¹; in

³⁶ *Il decreto* (ibidem).

³⁷ «Giovane Israele» nacque come gruppo sionistico giovanile a Milano nell'ottobre del 1913. La sua attività si concentrò soprattutto nella pubblicazione di un periodico omonimo, che fu organizzato dai due fondatori dell'associazione, Gino Corinaldi, che rivestì la carica di direttore, e Giuseppe Ottolenghi, che coprì quella di redattore capo. Il gruppo ebbe una comprensione del sionismo come movimento nazionale e politico, oltre che filantropico, che doveva portare a una soluzione della questione ebraica su base nazionale e territoriale. Ciononostante, gli animatori reputavano che la ricostituzione dell'identità di nazione del popolo ebraico dovesse partire nella diaspora e soprattutto dai giovani; per quel motivo promossero la preparazione culturale della gioventù e una sua organizzazione più salda a livello nazionale. Nel 1915, dopo l'entrata in guerra dell'Italia, «Giovane Israele» sospese le sue attività perché i due fondatori e molti altri collaboratori partirono per il fronte. Il gruppo si ricostituì a Milano il 3 febbraio 1918. Sulla storia della «Giovane Israele» si veda F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 79-80; Mario Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., pp. 90-95; Attilio Milano, *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, «La Rassegna Mensile di Israel», n. 7-9 (aprile-giugno 1938), pp. 96-136, in particolare alle pp. 121-123.

³⁸ *E i giovani*, «Israel», 19 febbraio 1920, p. 3.

³⁹ *Per una federazione giovanile*, «Israel», 11 giugno 1920, p. 2.

⁴⁰ *Il referendum sull'organizzazione giovanile*, «Giovane Israele», 7 giugno 1920, pp. 1-2. Joseph Colombo (1897-1975) era figlio del rabbino capo di Livorno Samuele Colombo. Nel 1915 conseguì il titolo di *maskil* presso il Collegio rabbinico di Livorno. Svolse la professione di professore di filosofia presso la scuola ebraica di Milano, di cui fu direttore negli anni delle leggi razziali.

⁴¹ Archivio Unione delle Comunità Ebraiche Italiane [d'ora in avanti AUCEI], fondo «Attività dell'Unione fino al 1933», b. 21/30, Fernando Minerbi, segretario provvisorio della Federazione, a

una successiva adunanza, che si svolse a Bologna il 27 luglio, fu ratificato un nuovo programma, più semplificato e meno accentuato in senso nazionalista rispetto a quello voluto dai giovani milanesi, che prevedeva il collegamento tra i gruppi giovanili locali, l'organizzazione di attività culturali e la «preparazione di una strada che dall'ebraismo portasse al sionismo»⁴².

Il gruppo dei sionisti nazionalisti milanesi tornò alla ribalta in occasione del congresso sionistico italiano, che si svolse a Trieste il 17 e 18 ottobre 1920. Capeggiati da uno dei fondatori della «Giovane Israele», Gino Corinaldi, essi chiesero che il sionismo italiano si adeguasse al nuovo corso storico e diplomatico trasformandosi in un movimento politico e accentuando la sua istanza nazionalista. Il fronte opposto, composto dalle vecchie leve del sionismo come Dante Lattes e Felice Ravenna, ribadì invece che l'ebraismo italiano dovesse innanzitutto «spogliarsi della mentalità del Galut» e che per quello il sionismo dovesse mantenere e potenziare la sua natura di movimento di rinascita culturale⁴³.

Durante il dibattito Giuseppe Sacerdoti, esponente dei nazionalisti, chiese che a fine congresso fosse messa ai voti una risoluzione contenente il seguente passaggio: «il sionismo contrasta all'italianità per i paurosi, per i pavidì e per gli ebrei in mala fede». Successivamente prese la parola rav David Prato⁴⁴, portavoce dei sionisti generali, che rispose alla controparte sostenendo che la concezione filantropica tradizionale del sionismo fosse in pieno accordo con il patriottismo e che a provarlo era l'apprensione

“Egregio Confratello”, 16 luglio 1920, annuncia la ricostituzione della Federazione Giovanile Ebraica Italiana. La notizia fu data anche in *La federazione giovanile ebraica d'Italia è un fatto compiuto*, «Giovane Israele», 15 luglio 1920, p. 1.

⁴² Il programma è descritto in un articolo pubblicato su «Israel», 29 luglio 1920, pp. 2-3. A causa del cattivo stato della copia a disposizione non mi è stato possibile risalire al titolo dell'articolo. Sul nuovo programma della Federazione si veda anche M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo*, cit., p. 95.

⁴³ La posizione e le richieste dei due fronti furono presentate e commentate anche nella fase precedente il congresso, negli articoli *Il congresso degli Ebrei d'Italia*, «Israel», 1 luglio 1920, p. 1; *Il congresso di Trieste*, «Israel», 7 ottobre 1920, p. 1. Il congresso si tenne il 17 e 18 ottobre 1920 e «Israel» riportò la cronaca di tutte le sedute con la sintesi delle questioni affrontate. Dalle fonti si desume che il gruppo dei nazionalisti fosse composto da tre ebrei milanesi: Gino Corinaldi, Mario Ottolenghi e Giuseppe Sacerdoti; e da due ebrei veneziani: Angelo Sullam e Adolfo Ottolenghi (*Il congresso di Trieste. Le adesioni e i saluti*, «Israel», 28 ottobre 1920, p. 2).

⁴⁴ David Prato (1882-1951), originario di Livorno, fu ordinato come *maskil* al Collegio rabbinico della città nel 1901 e nel 1926 ricevette il titolo rabbinico dal Collegio rabbinico di Firenze. Fu uno dei protagonisti più importanti del sionismo italiano tra le due guerre; dal 1927 al 1936 fu rabbino capo di Alessandria d'Egitto e tra il 1937 e il 1938 della comunità ebraica di Roma. Dopo la promulgazione delle leggi razziali emigrò in Eretz Israel. Ritornò in Italia dopo la guerra, dove riprese la carica di rabbino capo di Roma tra il 1945 e il 1951. Per un profilo biografico di rav David Prato si veda Angelo M. Piattelli, *David Prato, una vita per l'ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 89, n. 1-3 (gennaio-dicembre 2013), pp. 109-232.

diffusa nel gruppo per la sorte di «Trieste irredenta», che rappresentava una figura del popolo ebraico in cerca di riscatto nazionale. In base a quanto riportato dalle cronache, a quel punto un elemento del fronte nazionalista, di cui non viene riportato il nome, si alzò, strappò la bandiera sionistica appesa in sala e si avventò contro David Prato accusandolo di non essere «venuto per fare denunce di più o meno fervida italianità ma per studiare le vie della difesa e della resurrezione ebraica»⁴⁵.

La proposta dei nazionalisti rivoluzionava la concezione dell'identità ebraica e del sionismo che si era cristallizzata in Italia e la maggioranza dei delegati sionisti a Trieste non poté né volle intraprendere un cambiamento così radicale. La vecchia guardia del movimento vinse il congresso e promulgò un nuovo statuto federale nel segno della continuità con il passato, nel quale le «aspirazioni di Israele» furono definite «storiche» e non “nazionali” e che attribuì al sionismo lo scopo di promuovere la rinascita culturale ebraica e di procurare il sostegno ideologico al progetto di costruzione del focolare nazionale ebraico in Palestina⁴⁶.

Durante il congresso fu istituita la filiale italiana del Keren Hayesod (Fondo di Ricostruzione), l'ente sionistico che finanziava l'acquisto, il rimboschimento e la messa a coltura di terreni in Palestina. I primi due atti furono il lancio della cosiddetta “decima”, cioè del contributo che gli ebrei dovevano versare per sostenere le attività del fondo, e l'apertura di una sottoscrizione per fondare in Palestina il villaggio «Colonia Italia»⁴⁷. Lo scopo dell'iniziativa, come fu sottolineato nella campagna promozionale, non era creare un insediamento dove potessero stabilirsi in futuro gli ebrei italiani, ma soltanto testimoniare i «sentimenti fraterni» per i «fratelli» meno fortunati di Palestina che quotidianamente combattevano la loro battaglia per la conquista del territorio⁴⁸.

L'iniziativa naufragò ancor prima di partire sicuramente per la mancata adesione degli ebrei italiani e forse anche a causa della congiuntura problematica in cui si trovò il sionismo italiano dopo il congresso. All'indomani della chiusura della

⁴⁵ *Verifica dei poteri. Seconda giornata – 18 ottobre*, «Israel», 28 ottobre 1920, pp. 2-3. Ho controllato la copia dattiloscritta del verbale ma non è segnalato il protagonista del gesto, in The Central Zionist Archives [d'ora in avanti CZA], Z1254 “Organization 1919-1926”.

⁴⁶ *La discussione dello statuto* (ivi, p. 5). Una copia dello statuto della Federazione Sionistica Italiana è conservato in Archivio Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea [d'ora in avanti ACDEC], fondo “Angelo Sullam”, b. 3, fasc. 22, progetto di statuto federale a cura di Dante Lattes.

⁴⁷ I risultati parziali del lancio della prima decima furono resi noti nel febbraio del 1921, in cui si legge che la prima famiglia a sottoscriverla fu quella di Ciro Glass, ebreo e sionista triestino, che aveva patrocinato la creazione del Fascio giovanile ebraico nella città (*La prima “decima” sottoscritta in Italia*, «Israel», 1 febbraio 1921, p. 2).

⁴⁸ *Colonia Italia*, «Israel», 11 novembre 1920, p. 4.

riunione, infatti, Mussolini pubblicò su «Il Popolo d'Italia» un articolo in cui accomunò il sionismo all'esperienza della repubblica comunista ungherese retta da Bela Kun nel 1919 come esempio della sovversione e dell'antipatriottismo ebraico. Il congresso di Trieste, secondo Mussolini, dimostrava come gli ebrei italiani nutrissero una coscienza nazionale separatista che, se non si fosse smorzata immediatamente, egli minacciò, avrebbe legittimato l'instaurarsi di un clima «antisemita nell'unico paese dove non c'è mai stato»⁴⁹.

Il sionista nazionalista milanese Gino Corinaldi rispose alle accuse sostenendo che a Trieste non si fosse fatta nessuna attività cospirativa anti-italiana perché i «problemi specifici» discussi avevano riguardato soltanto alcuni aspetti organizzativi della vita ebraica nel Paese, in particolare l'amministrazione delle comunità, l'attività culturale e l'assistenza agli emigranti ebrei orientali⁵⁰. Gli ebrei italiani, affermò, erano devoti alla patria, tuttavia, egli sottolineò, non potevano considerare l'Italia come la «nuova Sion», cioè come la patria ebraica per eccellenza, quella degli ebrei di tutto il mondo, perché la penisola non era in grado di ospitare le migliaia di profughi ebrei in fuga dai pogrom⁵¹. Secondo «Il Popolo d'Italia» la puntualizzazione di Corinaldi dimostrava in modo «chiaro» che tutti gli ebrei – e non solo i sionisti – appartenessero già, o lo avrebbero fatto in futuro, al «nascituro o neonato Stato di Palestina», cosa che faceva di qualunque ebreo un potenziale «straniero» dalla doppia nazionalità che andava «immediatamente» espulso dall'Italia⁵².

Anche Dante Lattes entrò nel dibattito. Come si evince da una lettera scritta a Felice Ravenna, egli inviò un articolo a «Il Popolo d'Italia» – che però non fu mai pubblicato – per contestare l'ottica semplificatoria e pregiudiziale che portava Mussolini ad equiparare il sionismo con la sovversione antipatriottica social-comunista. Secondo

⁴⁹ M., *Ebrei, bolscevismo e sionismo italiano*, «Il Popolo d'Italia», 19 ottobre 1920, p. 1. L'articolo e la polemica tra Mussolini e il sionismo italiano che si scatenò da esso sono analizzate da Giorgio Fabre, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005, pp. 354-356.

⁵⁰ Proprio in quei mesi il Consorzio delle Comunità Israelitiche stava portando a termine la costituzione del Comitato italiano di assistenza agli emigranti ebrei, un ente per l'assistenza degli emigranti ebrei provenienti soprattutto dall'Europa orientale che, scappando dai pogrom nelle rispettive patrie, cercavano riparo in Italia o si fermavano soltanto nella penisola nell'attesa di imbarcarsi per la Palestina. Il Comitato ebbe la sua sede a Trieste e fu posto sotto la presidenza di Angelo Sullam. Sulla costituzione del Comitato si veda Massimo Leone, *Le organizzazioni di soccorso ebraiche in età fascista*, cit., pp. 31-63.

⁵¹ Gino Corinaldi, *Ancora degli ebrei, del bolscevismo e del sionismo italiano*, «Popolo d'Italia», 26 ottobre 1920, p. 2.

⁵² Il Fromboliere, *Tiro a segno. Echi di un congresso* (ibidem)

Lattes, il sionismo non poteva essere paragonato – e condannato insieme – a nessuna opzione politica, perché per gli ebrei italiani esso aveva un valore culturale e spirituale che influenzava la loro autopercezione come ebrei e non come italiani⁵³.

Nel 1921 l'antisemitismo fascista si diffuse in maniera sempre più massiccia in Italia. Il 23 gennaio lo studio di Modena dell'avvocato e deputato ebreo Pio Donati fu devastato da una squadra fascista e poco più di un mese dopo l'uomo fu anche bastonato⁵⁴. Tra la fine di marzo e l'inizio di aprile uscirono quasi in simultanea le prime due traduzioni italiane dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*: una in un volume curato e introdotto da Giovanni Preziosi; l'altra a puntate sulla rivista cattolica «Fede e Ragione»⁵⁵. Il 10 aprile 1921, inoltre, fu disperso a Venezia un comizio politico di Elia Musatti. Come nota Giorgio Fabre, non si può affermare con sicurezza che tutti i personaggi in questione fossero colpiti a causa della loro appartenenza ebraica, perché quello era un periodo di ostilità e di violenza indirizzata indistintamente contro gli esponenti di tutte le minoranze, innanzitutto contro i socialisti. Tuttavia essere ebrei, come nel caso di Pio Donati, poteva essere una motivazione determinante nello scatenare la violenza. Tutti quegli episodi, sottolinea sempre Fabre, confermano l'antisemitismo congenito di Mussolini e testimoniano anche l'emergenza dell'antisionismo nella sua ideologia politica come effetto della scelta di allineare il movimento fascista al cattolicesimo e alla Chiesa⁵⁶.

Il 13 giugno del 1921, durante un concistoro, papa Benedetto XV pronunciò l'allocuzione *Contra nobis*, nella quale parlò della presenza «opprimente» degli ebrei in Palestina e della minaccia che essi rappresentavano per la salvaguardia dei Luoghi santi⁵⁷. Otto giorni dopo, Mussolini tenne il suo primo discorso in Parlamento in cui si

⁵³ ACEDC, Fondo “Leone e Felice Ravenna”, b. 7, fasc. 5/C, Dante Lattes a Felice Ravenna, 9 novembre 1920. Scrisse Dante Lattes: «Mussolini non ha voluto pubblicare la lettera. Dice che il pubblico vive di impressioni e che il tornare sulla questione può essere dannoso al sionismo e all'ebraismo e che se molti ebrei sono eroicamente morti per l'Italia ci sono i Treves e i Modigliani che hanno aiutato la rivoluzione russa, ungherese [...]. Tutto ciò naturalmente esula dal campo sionistico; e in ciò si vede la buona fede di chi attacca il sionismo perché non ha simpatia per la rivoluzione russa e tedesca».

⁵⁴ G. Fabre, *Mussolini razzista*, cit., p. 363.

⁵⁵ Giovanni Preziosi, *I protocolli dei savi anziani di Sion*, Firenze, La Vita Italiana, 1921.

⁵⁶ G. Fabre, *Mussolini razzista*, cit., pp. 364-370-

⁵⁷ Il contenuto dell'allocuzione è analizzato da Renato Moro, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista. Cattolici ed ebrei nell'Italia degli anni Venti (1919-1932)*, «Storia Contemporanea», XIX, n. 6 (1988), pp. 1013-1119, in particolare alle pp. 1055-1056. Il discorso del Papa fu riportato anche in *La politica vaticana e il sionismo*, «Israël», 23 giugno 1921, p. 1. L'antisionismo cattolico si sviluppò specialmente dopo gli accordi internazionali del 1920-1921,

servì di quello spunto antisionista per formalizzare la sua concezione dell'identità nazionale italiana. Secondo Mussolini «l'italianità» era così connaturata al cattolicesimo da coincidere con esso. Il carattere uniforme originario dell'italianità, egli proseguì, era stato «profanato» più volte nei corso dei secoli a causa del «contrasto tra razze», come quello in atto tra sudtirolesi e italiani in Trentino, ed esisteva un rischio concreto che potesse profanarsi anche in futuro ad opera di altre razze. Fu a quel punto che Mussolini evocò il sionismo come esempio di possibile “profanazione” dell'italianità e del cattolicesimo universale. In linea con quanto affermato da papa Benedetto XV, Mussolini sostenne che i successi diplomatici del sionismo compromettevano seriamente le sorti del cattolicesimo e quindi la sua sopravvivenza come matrice dell'identità nazionale europea e italiana nello specifico.

Inoltre, egli aggiunse, lo sviluppo dell'*Yishuv* (insediamento ebraico in Palestina) lasciava presagire che in futuro gli ebrei avrebbero avuto il loro stato, il che li avrebbe trasformati in cittadini dalla doppia nazionalità ostili all'unità e alla coesione nazionale degli stati europei. Con quell'affermazione Mussolini evocò lo spettro dell'antisemitismo, salvo poi allontanarlo puntualizzando che in Italia esso non avrebbe mai potuto prendere piede a causa del «sacrificio di sangue dato dagli ebrei italiani in guerra», nel Risorgimento e nel primo conflitto mondiale⁵⁸.

Mussolini, quindi, scacciò il fantasma dell'antisemitismo utilizzando la stessa esperienza storica che per gli ebrei era uno dei simboli per eccellenza del loro patriottismo e della loro integrazione in Italia. Nonostante la “rassicurazione”, gli ebrei

attraverso i quali la presenza ebraica in Palestina divenne un dato di fatto incontrovertibile in cui la Chiesa riconobbe un pericolo per gli interessi cattolici in Terra Santa. L'antisionismo si saldò e allo stesso tempo si legittimò da un punto di vista teoretico con la secolare tradizione antiggiudaica cattolica che, come dimostra la storiografia, alimentò ideologicamente l'antisemitismo (cfr. David Kertzer, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Milano, Rizzoli, 2002; Catherine Brice, Giovanni Miccoli (a cura di), *Les racines chrétiennes de l'antisemitisme politique (fin XIX-XX siècle)*, Roma, École Française de Rome, 2003.

⁵⁸ Giorgio Fabre ricorda e analizza il discorso di Mussolini come testimonianza dello sviluppo del suo antisemitismo in funzione politica (G. Fabre, *Mussolini razzista*, cit., p. 289). Sulla simbolicità del Risorgimento, in generale e non solo delle sue guerre, come momento fondante dell'identità nazionale degli ebrei italiani, è stato scritto tanto. Rimando alle considerazioni di Alberto Cavaglion, *Israele italiano. Risorgimento, ebrei e vita politica nell'Italia unita: alcuni casi -studio*, in Mario Toscano (a cura di), *Un'identità in bilico: l'ebraismo italiano tra liberalismo, fascismo e democrazia (1861-2011)*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 76, n. 1/2 (gennaio-agosto 2010), pp.75-93. Il poeta David Levi sostenne che la partecipazione ebraica al Risorgimento alimentò negli ebrei la «religione della nazione». Le parole di Levi, e una riflessione sul mito fondante del Risorgimento per l'ebraismo italiano, si trovano in Ester Capuzzo, *Risorgimento, liberalismo ed ebraismo nell'esperienza di Eugenio Artom*, in «Clio», vol. 43, n. 2 (2007), pp. 207-227; George Mosse, *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in Francesca Sofia, Mario Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 143-154.

italiani vissero una fase di profonda apprensione. Il 20 e 21 marzo del 1921, in concomitanza con l'uscita delle prime traduzioni dei *Protocolli dei savi anziani di Sion*, si tenne a Roma il congresso delle Comunità Israelitiche Italiane. La questione dell'insorgenza dell'antisemitismo fu evocata in molti interventi e la spiegazione che ne venne data fu quella di un fenomeno estraneo al popolo italiano, alimentato da «cattivi cittadini» che tradivano lo spirito nazionale democratico italiano «di Mazzini e di Garibaldi» che tra i suoi frutti più importanti aveva avuto l'emancipazione ebraica⁵⁹.

Come si evince da questo esempio, gli ebrei italiani percepirono l'antisionismo e l'antisemitismo non soltanto come una minaccia per la loro vita, ma anche come una rovina del liberalismo che nuoceva a tutta la patria. In quella prospettiva alcuni sionisti si sentirono investiti della funzione di custodi dello spirito della nazione italiana e filtrarono l'analisi della situazione politica del Paese attraverso l'opzione sionista e attraverso la loro identità ebraica⁶⁰. Trovo emblematica a questo proposito la riflessione di Dante Lattes all'indomani dell'ondata di attacchi squadristi che colpì la Toscana nel marzo del 1921. In un editoriale su «Israël» egli paragonò la spirale di violenza che funestava la regione e tutta l'Italia al «martirio» subito dagli ebrei con la reclusione nei ghetti, con la differenza che mentre nei secoli passati il grido di dolore ebraico non era stato ascoltato, ora erano gli ebrei a soccorrere gli italiani ricordando loro la «santità» della vita e ammonendoli che:

«se la nostra generazione non vuole precipitare allo sfacelo deve insorgere, non tanto con la violenza contro i pochi violenti, quanto con la luce dello spirito contro la tenebra del suo spirito»⁶¹.

Come gli ebrei erano sopravvissuti – e sopravvivevano – al “martirio”

⁵⁹ *Il Congresso delle Comunità Israelitiche a Roma*, «Israël», 7 aprile 1921, pp. 1-2. La citazione che riporto nel testo è tratta dalla dichiarazione formale di protesta formulata dal professor Mario Falco e approvata dai congressisti.

⁶⁰ In uno studio sulla costituzione del nazionalismo culturale ebraico attraverso il mito della lotta degli ebrei contro i romani, Moshe e David Aberbach sostengono che i nazionalismi non siano soltanto prodotti del contatto di una nazione con la modernità o di impulsi politici ed economici. Forme nuove di nazionalismo, secondo i due studiosi, nascono anche quando gli stati nazionali e i cardini ideologici dei rispettivi nazionalismi vanno in crisi, alimentando nelle comunità nazionali nuove e impellenti questioni sull'identità collettiva e sui valori morali (cfr. Moshe Aberbach, David Aberbach, *The Roman-Jewish Wars and the Hebrew Cultural Nationalism*, London, MacMillan Press, 2000, pp. X-XIII). In questo senso, la scelta di alcuni sionisti di filtrare l'analisi politica italiana attraverso l'ebraismo e il sionismo può essere interpretata come una risposta ebraica alla crisi politica del sistema liberale che si consumò nel primo dopoguerra.

⁶¹ Dante Lattes, *Per la santità della vita*, «Israël», 10 marzo 1921, p. 1.

dell'annullamento della loro identità grazie al sionismo, attraverso cui avevano riscoperto l'ebraismo come principio di nazionalità, così gli italiani dovevano salvarsi dalla furia distruttiva della violenza fascista riscoprendo i valori storici fondamentali del nazionalismo italiano.

Un'altra interessante considerazione sul valore del sionismo per gli ebrei e per i non ebrei fu quella elaborata da Moshe Beilinson, il sionista socialista russo immigrato in Italia nel 1918 che insieme a Dante Lattes aprì la cultura ebraica italiana all'Europa traducendo le principali opere letterarie e storiche ebraiche pubblicate nel continente⁶². Comprendere il significato storico e culturale del sionismo, per Beilinson, era funzionale a comprendere le ragioni scatenanti dell'antisionismo e anche dell'antisemitismo. Il pregiudizio e l'odio contro gli ebrei e contro il sionismo, egli sostenne, nascevano da una concezione distorta e minimizzante del sionismo come movimento finalizzato all'emigrazione in Palestina e all'acquisizione della cittadinanza dello stato ebraico. In maniera molto critica e disincantata Beilinson constatò che quella visione riduttiva fosse propria non solo degli antisionisti ma anche di molti ebrei, soprattutto degli occidentali, che consideravano il sionismo come una soluzione umanitaria per i fratelli orientali colpiti dai pogrom.

Per sconfiggere l'antisemitismo e l'antisionismo, secondo Beilinson, era necessario che gli ebrei per primi considerassero e praticassero il sionismo per quello che era veramente: un movimento che doveva dare libertà e indipendenza al popolo ebraico innanzitutto da un punto di vista spirituale e culturale. Così facendo, anche gli antisionisti avrebbero compreso che il «ritorno» non coincideva solo con l'emigrazione, ma designava piuttosto un percorso intellettuale e morale interiore che doveva portare gli ebrei a ritrovare l'identità senza mettere in discussione la loro appartenenza alla patria⁶³.

Nell'immediato le parole di Moshe Beilinson faticarono a penetrare l'ambiente ebraico italiano. A dimostrarlo è la disputa tra «Il Popolo d'Italia» e «Israel» che si scatenò nell'autunno del 1921. Il 1 settembre si aprì a Karlsbad il XII congresso sionistico, a cui Dante Lattes e Giuseppe Ottolenghi parteciparono come delegati

⁶² Cfr. Nota biografica su Moshe Beilinson in Amos Luzzatto, *Il rinnovamento culturale*, cit., p. 110, nota 15.

⁶³ Moshe Beilinson, *I problemi di attualità ebraica e il sionismo*, «Israel», 9 giugno 1921, p. 2.

italiani⁶⁴. Sul «Il Popolo d'Italia» Mussolini commentò l'evento affermando che la Federazione Sionistica Italiana fosse un corpo estraneo all'interno della penisola i cui membri erano «sedicenti italiani» ai quali doveva essere facilitato l'«esodo» dal paese⁶⁵. Il giornale pubblicò anche le numerose risposte dei sionisti, che si focalizzarono per la maggior parte sulla medesima considerazione: il sionismo politico, che si occupava dell'emigrazione e dell'insediamento in Palestina, riguardava gli ebrei dell'Europa orientale, che non avevano più un posto nelle loro patrie; gli ebrei italiani, invece, una patria l'avevano, la rispettavano e desideravano restarci per sempre⁶⁶. I sionisti italiani, in altre parole, si difesero presentando un'immagine del nazionalismo ebraico che coincideva precisamente con quella che Beilinson aveva contestato vedendovi una radice del pregiudizio antisionista.

La presa di posizione più controversa fu quella respinta dal giornale di Mussolini e pubblicata invece su «Israel» e anche sul «Vessillo Israelitico». A formularla fu Ivo Levi, un giovane ebreo, reduce di guerra e dichiarato fascista; un elemento che su carta, quindi, aveva tutti i “requisiti” per rappresentare la posizione de «Il Popolo d'Italia» e che nel luglio del 1920 aveva anche polemizzato con la direzione di «Israel» accusandola di essere troppo sionista e di offuscare «l'italianità degli ebrei italiani»⁶⁷. Nel settembre del 1921, invece, non solo egli ribadì il patriottismo degli italiani, di cui si ritenne un esempio vivente, ma difese anche i delegati italiani a Karlsbad e in generale tutti i sionisti, sostenendo che la devozione ebraica alla patria era al di sopra di tutto e che a provarlo era la condizione degli ebrei «nelle nazioni meno civili e meno liberali» dell'Europa orientale, che sopportavano ogni violenza pur di restare fedeli ai loro Paesi. Il sionismo, secondo Levi, era un movimento nato sotto una «stella luminosissima», la patria, che era anche quella dell'Italia, pertanto colpirlo o estirparlo come gli antisemiti desideravano fare significava in ultima istanza tradire anche lo spirito nazionale italiano, che era quello che i fascisti pensavano di rappresentare⁶⁸.

⁶⁴ *Il congresso sionistico a Karlsbad. Note e impressioni*, «Israel», 15 settembre 1921, p. 1.

⁶⁵ *Un congresso sionista a Karlsbad*, «Il Popolo d'Italia», 1 settembre 1921, p. 1.

⁶⁶ Le risposte dei sionisti furono pubblicate in seguito all'ennesimo articolo provocatorio de Il fromboliere, *Tiro a segno. Sem, Cam etc.*, «Il Popolo d'Italia», 10 settembre 1921, p. 2.

⁶⁷ *Di Sionismo e Italianità*, «Israel», 8 luglio 1920, p. 4. Fu Ivo Levi a fornire un suo profilo biografico in calce all'articolo. Nel giugno del 1922 Levi fu nominato segretario della Federazione nazionale universitaria fascista.

⁶⁸ Ivo Levi, *Una risposta al «Popolo d'Italia»*, «Israel», 8 settembre 1921, p. 3. L'articolo fu ripubblicato

1.2 Discontinuità (1922-1924)

Nel 1922 il sionismo italiano si rinnovò grazie alla circolazione di una variante politica ancora sconosciuta nella penisola, quella socialista. A portarla in Italia fu Israel Reichart, un ebreo russo immigrato in Palestina nel 1908 che girava l'Europa come emissario del partito socialista ebraico dell'HaPo'el HaTz'air⁶⁹. Giunto a Roma sul finire del 1921, chiese aiuto a Moshe Beilinson per istituire anche in Italia dei gruppi improntati al sionismo laburista, che presero il nome di «'Avodà» (lavoro)⁷⁰. Il primo sorse a Roma nel gennaio del 1922 e fu animato oltre che da Reichart e Beilinson anche da Dante Lattes e da un giovanissimo Enzo Sereni⁷¹. Il secondo fu fondato il mese successivo a Firenze su iniziativa di alcuni elementi vicini al sionismo religioso di Alfonso Pacifici: Enzo Bonaventura, membro del «Convegno pro cultura ebraico» di Firenze; Gualtiero Cividalli, già consigliere del gruppo sionistico della città e Nathan Shalem, un professore di ebraico proveniente dalla Palestina che lavorava per la comunità ebraica⁷².

anche sul «Vessillo Israelitico» del 15-30 settembre 1921.

⁶⁹ Voce "Reichart Israel", in Fred Skolnik, Michael Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, vol. 17, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 199-200.

⁷⁰ Sulla fondazione dei gruppi «'Avodà» in Italia cfr. S. Della Seta, D. Carpi, *Il movimento sionistico*, in C. Vivanti, *Storia d'Italia*, cit., pp. 1327-1328; F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 123-125; David Bidussa, *Radicalità e politica. Su Enzo Sereni*, in Enzo Sereni, *Le origini del fascismo italiano*, a cura di Yaacov Viterbo, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. 288-289; C. Bettin, *Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws*, cit., pp. 82-83; 99-101.

⁷¹ CAHJP, P172/59, Moshe Beilinson ad Alfonso Pacifici, 20 gennaio 1922, annuncia la costituzione della sezione romana di «'Avodà».

⁷² *La costituzione del gruppo Avodah*, «Israel», 2 marzo 1922, p. 7. La prima riunione del gruppo fiorentino aveva avuto luogo il 25 febbraio 1922. Enzo Bonaventura (1891-1948) nacque a Pisa e crebbe a Firenze dove, fin da giovane, entrò nel gruppo dei sionisti spirituali di Alfonso Pacifici. Si laureò in psicologia e operò in Italia fino al 1938 quando, a causa della legislazione razziale, fu costretto ad abbandonare il suo incarico e ad emigrare in Palestina, dove assunse la cattedra di psicologia presso l'Università Ebraica di Gerusalemme. Morì in un attentato terroristico sul monte Scopus durante la guerra di indipendenza del 1948 (cfr. David Bidussa, Enrica Collotti Pischel, Raffaella Scardi (a cura di), *Identità e storia degli ebrei*, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 114; Franca Tagliacozzo, Bice Migliau, *Gli ebrei nella storia e nella società contemporanea*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 422). Gualtiero Cividalli ((1899-1997) nacque a Firenze; partecipò alla prima guerra mondiale come ufficiale. Fu amico dei fratelli Rosselli e antifascista della prima ora. Fin da giovane fece parte del gruppo sionistico di Firenze; fu presidente della filiale italiana del Keren HaKeyemet LeIsrael. Nel 1938 emigrò in Palestina e si trasferì a Tel Aviv. Nel 1945 tornò in Italia come liberatore tra le file della Brigata Ebraica cfr. Raniero Speelman, *Se ti dimentico, Gerusalemme. Scrittori italiani ebrei nella terra promessa*, Firenze, La Giuntina, 2010, pp. 47-54. Di recente sono state pubblicate le memorie e le lettere di Gualtiero Cividalli del periodo tra l'emigrazione e il ritorno in Italia con la Brigata Ebraica (cfr. Gualtiero Cividalli, *Lettere e pagine di diario (1938-1946)*, a cura di Sara Berger, Firenze, La Giuntina, 2016). Nathan Shalem arrivò a Firenze nel 1918; nel 1919 insieme a David Prato fondò il bimensile «Israel dei ragazzi» (C. Bettin, *Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws*, cit., p. 35).

Attraverso «'Avodà» l'ebraismo italiano conobbe una forma più pragmatica e più politicizzata del nazionalismo ebraico. Secondo il sionismo socialista, infatti, la questione nazionale ebraica poteva risolversi soltanto in chiave socialista e non diasporista, con il rinnovamento della condizione sociale ed economica degli ebrei attraverso il lavoro in Palestina⁷³. Anche il pensiero sionistico di Dante Lattes era innervato di socialismo, che egli considerava complementare all'ebraismo perché entrambi erano sistemi egualitari fondati sulla ripartizione equa delle ricchezze, avevano l'ambizione universale di abbattere le frontiere tra i popoli e propugnavano l'uguaglianza dei diritti per gli esseri umani⁷⁴.

In quella prospettiva il sionismo era una sintesi ma anche un tramite tra l'ebraismo e il socialismo, perché ricostituendosi in nazione attraverso il lavoro in Palestina gli ebrei avrebbero riscoperto la propria identità di popolo e allo stesso tempo realizzato l'utopia egualitaria e universalista del socialismo. L'idea della complementarità tra ebraismo e socialismo emerge anche dal programma di «'Avodà», scritto da Dante Lattes ed Enzo Sereni. Il gruppo, infatti, si diede due scopi progressivi: realizzare il «risorgimento ebraico in Palestina» e accelerare il ritorno a una «vita produttiva e a una viva cultura ebraica» degli ebrei della diaspora. Ogni individuo ebreo avrebbe dovuto considerarsi «pioniere» di quel risorgimento e acquisire già nella diaspora tutti gli strumenti utili per ricostituirsi come nazione ebraica e socialista in Palestina: la lingua ebraica; la conoscenza della tradizione e della cultura ebraica; la consapevolezza politica; un corpo forte in grado di affrontare il lavoro fisico e una nuova fisionomia socio-economica proletaria. Il requisito fondamentale per potersi associare ai gruppi, infine, era quello di impegnarsi nello studio e nella pratica della lingua ebraica, che era ritenuta il principale vettore dell'identità nazionale ebraica⁷⁵.

I due gruppi furono attivi sia sul fronte nazionale sia su quello locale. Dal febbraio del 1922 «'Avodà» curò con cadenza bisettimanale una pagina su «Israel» attraverso la quale cercò di costruire e trasmettere una mitologia nazionale ebraica agli

⁷³ Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1995, pp. 167-170. Sul legame sacrale del pionierismo con la terra come principio del lavoro e con la Palestina come sede della nazione ebraica si veda lo studio di Boaz Neumann, *Land and Desire in Early Zionism*, Waltham, Brandeis University Press, 2011.

⁷⁴ Gadi Luzzatto Voghera, *La formazione culturale di Dante Lattes*, in D. Bidussa, A. Luzzatto, G. Luzzatto Voghera, *Oltre il ghetto*, cit., pp. 86-90.

⁷⁵ CAHJP, P172/164, copia dattiloscritta del programma di «'Avodà», s. d ma gennaio 1922.

ebrei italiani⁷⁶. Ampio spazio fu dato alle *Lettere dalla Palestina* scritte da uno dei padri del sionismo socialista, Aharon David Gordon, noto in particolare per la teoria della sacralità del lavoro come strumento di redenzione nazionale ebraica⁷⁷. Un'altra importante rubrica fu quella dell'approfondimento dei concetti fondamentali del sionismo socialista: il lavoro, il pioniere e gli insediamenti, che furono introdotti in ebraico per far sì che i lettori-potenziali militanti si creassero un vocabolario nella lingua nazionale⁷⁸.

Oltre che con le parole, la mitologia nazionale fu costruita attraverso la storia dell'insediamento ebraico in Palestina; così si spiegano, ad esempio, il racconto della battaglia di Tel Hai, avvenuta durante gli scontri tra ebrei e arabi nel 1921 e nel corso della quale aveva perso la vita il poeta Chaim Brenner; la narrazione dell'epopea dei Bilu, i pionieri della prima ondata di immigrazione in Palestina che avevano fondato la prima colonia ebraica in Palestina, Rishon LeZion; oppure ancora la vicenda della costituzione di Kfar Ghiladi, un villaggio per giovani e bambini che era sorto nell'estremo nord del Paese⁷⁹.

Localmente, invece, i gruppi organizzarono corsi intensivi di lingua ebraica e cicli di lezioni sulla tradizione ebraica, sulla storia del pensiero sionista, sulla geografia della Palestina e sullo sviluppo socio-economico dell'insediamento ebraico⁸⁰. In parallelo furono programmate anche attività all'aria aperta e gite fuori porta per fortificare i giovani ebrei anche nel corpo. In quel senso, i gruppi «'Avodà» sposarono un'idea della rinascita ebraica simile a quella del sionista Max Nordau, che reputava che

⁷⁶ *Avodà*, «Israel», 16 febbraio 1922, p. 4.

⁷⁷ Le lettere furono pubblicate con l'omonimo titolo nei numeri di «Israel» del 16 febbraio 1922 (p. 4), del 23 marzo 1922 (p. 6) e del 6 luglio 1922 (p. 6).

⁷⁸ Le parole venivano pubblicate in neretto e con la traslitterazione in italiano ed erano corredate da un articolo di commento in cui venivano approfondite le realtà sociali che designavano. Le parole predilette furono “avodà” (lavoro); shomrim (i guardiani degli insediamenti); chalutz (pioniere); kibbutz (il collettivo). Cfr. *Gli sciomerim*, «Israel», 2 marzo 1922, p. 6; *Il chaluz*, «Israel», 6 aprile 1922.

⁷⁹ I *topoi* del sionismo socialista hanno costituito poi una base fondamentale della mitologia nazionale dello stato di Israele, come argomenta nel suo saggio Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1995. La battaglia di Tel Hai, avvenuta nel 1921 durante i moti tra ebrei e arabi, fu evocata nella memoria di Chaim Brenner (*Alla memoria di J. Ch. Brenner*, «Israel», 1 giugno 1922, p. 6). L'epopea dei Bilu fu raccontata in *La prima alijah*, «Israel», 6 luglio 1922, p. 6, mentre la storia della fondazione di Kfar Ghiladi, un villaggio socialista abitato per lo più da giovani pionieri, fu pubblicata in *Visioni di Palestina*, «Israel», 23 marzo 1922, p. 3.

⁸⁰ Il sunto delle attività con l'elenco dei diversi cicli di lezioni tenuti nella sezione romana e in quella fiorentina si trovano in *Il lavoro del gruppo romano* e in *L'attività del gruppo fiorentino dell'Avodah*, «Israel», 20 luglio 1922, p. 6.

il risorgimento nazionale del popolo ebraico passasse anche attraverso una rigenerazione corporea che cancellasse gli effetti deleteri dello stile di vita borghese e sedentario mantenuto dagli ebrei nella diaspora⁸¹.

Idealmente «Avodà» avrebbe dovuto rivoluzionare il sionismo italiano, perché si fondò su una proposta politica nuova e radicale, basata su un'idea di nazione ebraica non più solo come deposito culturale e spirituale da riscoprire nella diaspora ma come progetto politico, sociale e addirittura fisico tangibile e da realizzare in Palestina⁸².

Proprio sulla questione del “dove”, cioè del luogo in cui si sarebbe avuta la rinascita nazionale del popolo ebraico, si scatenò una disputa all'interno di «'Avodà». Nell'aprile del 1922, infatti, Ciro Glass, un ebreo triestino che era anima del sionismo nella città, criticò l'eccessivo intellettualismo del movimento e chiese che il lavoro si trasformasse in un'esperienza fisica concreta per far sì che la rinascita nazionale ebraica avesse luogo già nella diaspora, senza attendere l'emigrazione in Palestina⁸³. Il fondatore di «'Avodà» Israel Reichart e il militante romano Renato Levi si contrapposero a Glass sostenendo che gli ebrei potevano essere pionieri, dedicarsi al lavoro e quindi emanciparsi nazionalmente e politicamente soltanto in Palestina perché solo con quella terra essi avevano un legame spirituale, culturale e storico. In quella

⁸¹ Max Nordau (1849-1923) fu un medico ungherese, leader del movimento sionistico delle origini e fondatore insieme a Theodor Herzl dell'Organizzazione Sionistica Mondiale. Al sesto congresso sionistico mondiale, nel 1903, Nordau sostenne la proposta di Herzl di fondare lo stato ebraico in Uganda, affermando che il progetto avrebbe potuto mettere al riparo temporaneamente milioni di ebrei dal pericolo dei pogrom. Sempre nel 1903 Nordau diventò celebre per una lettera inviata al circolo atletico ebraico di Berlino Bar Kochva' che viene considerata dalla storiografia il manifesto del cosiddetto “ebraismo dei muscoli”. I duemila anni di vita nella diaspora, secondo Nordau, avevano annichilito la prestanta fisica e la mascolinità degli ebrei. Da anti-religioso, egli invocò i giovani sionisti ad accantonare i testi sacri e ad uscire dal chiuso delle scuole religiose per dedicarsi alle attività fisiche all'aria aperta che avrebbero rinvigorito i loro corpi. La rinascita del popolo ebraico come nazione, pertanto, era per Nordau inscindibile da quella del corpo, dalla quale peraltro, come egli sostenne, si sarebbe originata anche quella della mentalità. Su Max Nordau e la concezione dell'“ebraismo dei muscoli” si leggano Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkley, Los Angeles and London, University of California Press, 2001, pp. 90-97; Todd S. Presner, *Muscular Judaism. The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, New York, Routledge Jewish Studies Series, 2007, pp. 72-78.

⁸² Al momento di presentarsi al pubblico, la sezione romana di «'Avodà» sottolineò che la sua funzione all'interno dell'ebraismo italiano sarebbe stata quella di “distruggere il Ghetto”, che era il luogo-figura di un passato fatto di mancanza di consapevolezza ebraica, di vita improduttiva e quindi di assenza di identità nazionale fuori da cui esso voleva traghettare gli ebrei italiani (*Il gruppo Avodah di Roma*, «Israel», 23 marzo 1922, p. 6).

⁸³ Ciro Glass, *Il lavoro pratico dell'Avodah*, «Israel», 6 aprile 1922, p. 6. Ciro Glass (1901-1928) fu un ebreo triestino attivo sin dalla giovane età nel sionismo locale. Nel 1919 fondò il fascio giovanile ebraico di Trieste; nel 1927 fu nominato presidente del direttorio della Federazione Sionistica Italiana ma venne a mancare all'improvviso a Palermo poco più di un anno dopo (cfr. Meir Michaelis, *Nel cinquantenario della morte di Ciro Glass*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 44, n. 7-8 (luglio-agosto 1978), pp. 459-471; Angelo Pezzana, *Quest'anno a Gerusalemme*, cit., p. 251).

prospettiva la diaspora poteva essere solo una terra di passaggio in cui gli ebrei avrebbero maturato la «psiche adatta alla costruzione di uno Stato ebraico» attraverso attività culturali e politico-propagandistiche⁸⁴.

Se si eccettua il caso unico di Enzo Sereni, che attraverso l'esperienza in «'Avodà» maturò la scelta di emigrare in Palestina, si può affermare che il sionismo socialista non riuscì a influenzare in maniera determinante la concezione del nazionalismo ebraico diffusa in Italia, che restò ancora quella di un movimento di rinascita culturale e spirituale all'interno della diaspora.

A confermarlo è anche la relazione stesa nell'inverno del 1922 da Ciro Glass a seguito di una breve missione nella comunità ebraica di Milano come fiduciario del Keren Hyesod. Nonostante, come si sia visto, la città fosse la culla della frangia più nazionalista del sionismo italiano, Glass constatò che la maggior parte degli ebrei milanesi fossero distaccati dal sionismo perché lo concepivano ancora come un processo passatista di restaurazione della tradizione. Per sradicare quella concezione e ottenere finalmente un'adesione di massima, sostenne Glass, gli ebrei dovevano innanzitutto conoscere il sionismo per quello che era veramente: un progetto di costruzione nazionale che stava dando vita in Palestina a una realtà moderna⁸⁵.

Come ha sostenuto Michael Berkowitz, in Europa occidentale il processo di nazionalizzazione ebraica che ebbe luogo attraverso il sionismo non fu soltanto politico, cioè legato al supporto degli ebrei della diaspora per la costituzione di una sede nazionale ebraica in Palestina, e neppure si sostanziò soltanto nella conquista da parte dei sionisti delle amministrazioni delle comunità ebraiche locali, come era accaduto a Firenze nel 1920⁸⁶. Lo sforzo di conquistare gli ebrei dell'Europa occidentale al sionismo passò anche per la propaganda scritta, orale e visuale, che poteva accelerare lo sviluppo di un'identità ebraica condivisa attraverso la trasmissione di una mitologia nazionale.

Così accadde anche in Italia, dove la Palestina, a partire dalla fine del 1922, cominciò a ritagliarsi uno spazio sempre più importante nell'immaginario ebraico. A

⁸⁴ Israel Reichart, *Il movimento ebraico del lavoro nel galuth*, «Israel», 20 luglio 1922, p. 6. La citazione è tratta dall'articolo di Renato Levi, *Sul possibile lavoro pratico dell'Avodah*, «Israel», 11 maggio 1922, p. 6.

⁸⁵ Ciro Glass, *Appunti al mio viaggio a Milano*, «Israel», 8 febbraio 1923, p. 3.

⁸⁶ Michael Berkowitz, *Western Jewry and the Zionist Project 1914-1933*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 91.

novembre di quell'anno debuttò su «Israel» la *Pagina del Keren Hayesod*, dove vennero pubblicate le cronache e le immagini della ricostruzione ebraica in Palestina. Pur rappresentando le realtà mitiche dell'*Yishuv* come i pionieri, le campagne bonificate, i primi collettivi o la costruzione delle città, le immagini erano fortemente realistiche e credibili proprio perché dovevano influenzare in maniera decisiva l'immaginario di una comunità ebraica occidentale e secolarizzata normalmente abituata a confrontarsi con i prodotti della cultura visuale⁸⁷. Sulla stessa scia, nei mesi seguenti presero il via altre iniziative come la proiezione di fotografie e di pellicole cinematografiche sulla vita in Palestina⁸⁸; la pubblicazione di reportages e lettere di emigrati⁸⁹, le esposizioni di prodotti tipici palestinesi⁹⁰ e, a partire dal 1924, l'organizzazione del primo viaggio in Palestina⁹¹.

La scelta di impostare in modo sistematico anche in Italia la costruzione di un immaginario sionistico rifletteva una visione del sionismo non come movimento «per la terra di Israele ma per la salvezza del popolo», da cui discendeva una concezione del lavoro propagandistico nella diaspora e della colonizzazione in Palestina come delle due dimensioni complementari del nazionalismo ebraico.⁹² La conoscenza e la mobilitazione, cioè, erano forme di “ritorno” degne quanto l'*alyà* perché contribuivano a far riscoprire alla diaspora un comune senso di appartenenza ebraica senza postulare la necessità dell'emigrazione, alla quale era evidente che gli ebrei italiani non si sarebbero mai risolti né mai avrebbero potuto farlo dato il clima politico nazionale.

⁸⁷ *La pagina del Keren Hayesod*, «Israel», 30 novembre 1922, p. 3. Le prime due fotografie rappresentarono un gruppo di pionieri della colonia di Hulda e un insieme di baracche di nuovi immigrati nel villaggio di Ein Harod (*La pagina del Keren Hayesod*, «Israel», 15 febbraio 1923, p. 3).

⁸⁸ I film erano prodotti dal dipartimento di comunicazione e propaganda del Keren Hayesod e distribuiti in tutto il mondo attraverso le filiali nazionali. La prima pellicola che arrivò in Italia fu *La nuova Palestina ebraica*; venne proiettata per la prima volta a Firenze il 18 febbraio 1923 (*La nuova Palestina ebraica*, «Israel», 15 febbraio 1923, p. 2).

⁸⁹ Ad esempio, nell'estate del 1923 debuttò la corrispondenza del sionista praghese Hugo Bergmann (*Lettere dalla Palestina*, «Israel», 19 luglio 1923, p. 1). Dal giugno del 1924, invece, Moshe Beilinson diventò il corrispondente ufficiale dalla Palestina per «Israel». In quel caso, però, le cronache ebbero una funzione meno propagandistica e più propriamente informativa.

⁹⁰ Nell'agosto del 1923, per esempio, fu organizzata una mostra di prodotti agricoli palestinesi a Padova (*Da Padova*, «Israel», 30 agosto 1923, p. 5).

⁹¹ Quello nel 1924 fu il primo dei numerosi viaggi in Palestina organizzati dalla Federazione Sionistica Italiana. Lo scopo dei soggiorni non era quello di indurre gli ebrei italiani ad emigrare ma quello di creare «legami spirituali tra l'Italia e la Palestina» e di far comprendere il vantaggio che l'Italia avrebbe potuto avere istituendo rapporti economici e politici con la Palestina (*Il primo viaggio di ebrei italiani in Palestina*, «Israel», 3 luglio 1924, p. 3). Ricostruisce l'organizzazione dei viaggi di ebrei italiani in Palestina Arturo Marzano, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003, pp. 60-69.

⁹² *La Palestina e il programma sionistico nel Galuth*, «Israel», 15 maggio 1924, pp. 3-4.

Alla vigilia della marcia su Roma, infatti, la direzione del Partito Nazionale Fascista ribadì che in Italia non si sarebbe mai avuta una questione ebraica «fino a quando il sionismo non porrà gli israeliti d'Italia nel dilemma di scegliere fra la patria italiana e un'altra patria»⁹³. «Israël» commentò la costituzione del governo Mussolini in modo molto freddo. L'editoriale, infatti, si apre con il plauso per la nomina al ministero delle Poste e dei Telegrafi di Giovanni Colonna di Cesarò, che era stato presidente dell'associazione non ebraica filo-sionista «Pro Israele», e prosegue in maniera molto ferma contestando il fatto che in seno al fascismo vi fossero elementi che, pur non conoscendo e non volendo conoscere il sionismo, diffondevano un'immagine di esso come di una congiura plutocratica ordita dalla finanza internazionale ebraica che contribuiva a far radicare «la mala pianta dell'antisemitismo» in Italia. In conclusione dell'articolo viene ribadita la natura del sionismo come di un movimento di «rinnovamento nazional-sociale» che operava nella diaspora e in Palestina per vedere riconosciuto «nella realtà» il diritto degli ebrei ad avere un centro nazionale autonomo, senza voler «primeggiare [...] in nessun luogo né contro chiunque».

La frase era un riferimento all'orientamento diplomatico filoarabo di Mussolini, che contribuiva ad aumentare la diffidenza e l'ostilità del fascismo nei confronti del movimento sionista. Il sionismo, concluse «Israël», puntava a «stare in Palestina con gli arabi e non contro gli arabi», pertanto il nuovo governo avrebbe dovuto appoggiare la ricostruzione ebraica in Palestina per poter beneficiare della stabilità nell'area mediorientale⁹⁴.

⁹³ *Il fascismo italiano e le sue imitazioni all'estero*, «Popolo d'Italia», 23 settembre 1922, p. 2. L'articolo è citato anche da M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 56.

⁹⁴ *Nel nuovo Ministero italiano*, «Israël», 2 novembre 1922. Poco meno di due mesi dopo la marcia su Roma, Mussolini incontrò una rappresentanza dell'ebraismo italiano composta da Dante Lattes, Moshe Beilinson e Angelo Sacerdoti, rabbino capo di Roma. Durante il colloquio il capo del governo espresse i motivi fondamentali del suo dissenso verso il sionismo: innanzitutto lo reputava uno strumento in mano agli inglesi che non faceva altro che sollevare l'ostilità del mondo arabo nei confronti di tutti gli stati che avessero deciso di sostenerlo. In secondo luogo, Mussolini sottolineò che il sostegno del sionismo da parte degli ebrei italiani contribuiva ad alimentare i dubbi sulla sincerità del patriottismo ebraico. Poche settimane dopo Mussolini incontrò il presidente dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, Chaim Weizmann, che in una memoria postuma confessò tutto il suo timore per l'evidente antisemitismo del capo del governo. Sulla politica di Mussolini nei confronti del mondo arabo si veda Renzo De Felice, *Il fascismo e l'Oriente. Ebrei, arabi e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 15-40; Furio Biagini, *Mussolini e il sionismo 1919-1938*, Milano, M&B Publishing, 1998, pp. 63-66. Sull'incontro tra Mussolini, Lattes, Beilinson e Sacerdoti cfr. Meir Michaelis, *Gli ebrei italiani sotto il regime fascista dalla marcia su Roma alla caduta del fascismo (1922-1945)*, «La Rassegna Mensile di Israël», vol. 28, n. 10 (ottobre 1962), pp. 451-465, in particolare alle pagg. 454-455. La memoria di Weizmann è citata in Meir Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, pp. 47-48.

La questione della relazione degli ebrei con il fascismo non si esaurisce certo nell'editoriale di «Israel», il cui punto di vista critico, peraltro, non rispecchiò il comportamento politico generale dell'ebraismo italiano nei confronti del nuovo governo⁹⁵. Lo slancio con cui gli ebrei italiani avevano partecipato alla vita politica del Paese in epoca liberale continuò senza sostanziali soluzioni di continuità anche negli anni del fascismo. L'autorappresentazione ebraica come parte della borghesia nazionale italiana e il forte patriottismo, infatti, determinarono l'adesione degli ebrei al fascismo «come gli italiani non ebrei»⁹⁶. Parallelamente però, come sottolinea De Felice, studiando le dinamiche dell'ebraismo italiano all'indomani dell'avvento del fascismo si riscontra anche un «risveglio ebraico» e una «rivendicazione dei valori ebraici» per certi versi inediti rispetto al passato perché, pur essendo evidentemente frutto del lavoro di riconquista del sionismo, investirono elementi e ambienti non direttamente legati al movimento⁹⁷. Egli spiega questo fenomeno in buona parte come frutto della volontà degli ebrei italiani di rispondere e di opporsi alla progressiva «identificazione della nazione con lo Stato e dello Stato con il partito» con l'identificazione nell'ebraismo⁹⁸.

È vero certamente che già nel periodo immediatamente successivo alla marcia su Roma la “nazione italiana” così come gli ebrei italiani l'avevano conosciuta con l'emancipazione e nella quale si erano identificati cominciò a cambiare. Già il 16 novembre 1922, infatti, presentando il suo governo, Mussolini disse che il fascismo avrebbe rispettato tutte le fedi ma «con particolare riguardo a quella dominante, che è il

⁹⁵ La bibliografia sulla storia dell'ebraismo italiano negli anni del fascismo è citata nel corso di questo lavoro. In questa sede ricordo soltanto un saggio abbastanza recente di Tullia Catalan, in cui l'autrice affronta la questione della difficoltà della ricostruzione della storia dell'ebraismo italiano negli anni Trenta e della sostanziale mancanza di contributi generali, se si eccettuano quelli molto famosi, ma ormai datati, di Renzo De Felice e di Meir Michaelis, e quello più recente di Michele Sarfatti. Al contrario, ci sono molti studi specifici sulle principali comunità ebraiche della penisola, sull'emergenza dell'antisemitismo, sulla legislazione razziale oppure sul rapporto di alcune figure dell'ebraismo con il regime (Tullia Catalan, *Ebrei in Italia negli anni Trenta*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 73, n. 2, Numero speciale in occasione del 70° anniversario dell'emanazione della legislazione antiebraica fascista (maggio-agosto 2007), pp. 25-43, in particolare pp. 25-26).

⁹⁶ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 23; l'adesione degli ebrei al fascismo è ormai un dato assodato nella storiografia, come già argomentò R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 73-74. Riccardo Calimani dissente in parte da Sarfatti sostenendo che gli ebrei furono «in percentuale poco più fascisti degli altri cittadini» (R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., p. 343). Tra le più recenti riflessioni in merito alla partecipazione degli ebrei italiani al fascismo rimando a quella di M. Toscano, *Un'identità in bilico*, cit., pp. 6-7; Id., *Italian Jewish Identity from the Risorgimento to Fascism, 1848-1938*, in Zimmerman Jehoshua D. (ed.), *Jews in Italy under Fascist and Nazi Rule 1922-1945*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 35-48, in particolare pp. 47-48.

⁹⁷ R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 86.

⁹⁸ Ivi, p. 87.

cattolicesimo»⁹⁹. Poco più di un mese dopo, il 26 dicembre 1922, il ministro della Pubblica Istruzione, Giovanni Gentile, annunciò l'intenzione di riportare il cattolicesimo alla base dell'educazione e della «restaurazione morale dello spirito italiano»¹⁰⁰. In quel modo furono intaccati sia lo spirito egualitario che aveva caratterizzato la legislazione italiana post-unitaria, sia la natura laica del nazionalismo italiano, che aveva rappresentato una condizione determinante per l'integrazione ebraica.

Nella riscoperta dell'ebraismo e dell'identità ebraica si può leggere – come fa De Felice – la volontà di «reazione» degli ebrei italiani all'involuzione della nazione italiana¹⁰¹, una sorta di tentativo di salvare attraverso l'ebraismo e specialmente attraverso il sionismo l'eredità storica democratica, egualitaria e laica del nazionalismo italiano. D'altro canto, però, la rinascita ebraica dei primi anni Venti si può spiegare anche come l'effetto di dinamiche proprie del sionismo e della cultura ebraica italiana, in particolare del rafforzamento della corrente spirituale.

Risalgono al 1923, infatti, due opere fondamentali in questo senso: la traduzione italiana a cura di Dante Lattes e Moshe Beilinson dei *Sette discorsi sull'ebraismo* del filosofo esistenzialista ebreo tedesco Martin Buber¹⁰², e *Apologia dell'ebraismo* di Dante Lattes¹⁰³. Si tratta di testi simili, che scavano nella tradizione ebraica per riscoprire i valori eterni e universali dell'ebraismo e farli diventare base dell'esistenza ebraica contemporanea.

Sette discorsi sull'ebraismo è una raccolta di conferenze tenute in Germania da Martin Buber tra il 1906 e il 1917 che hanno come temi portanti la natura dell'ebraismo e il significato dell'appartenenza ebraica. Per Martin Buber l'ebraismo è lo spirito divino, cioè l'anelito verso la realizzazione dell'ideale messianico. Nonostante la dispersione e la secolarizzazione del popolo ebraico, afferma Buber, l'ebraismo è sopravvissuto perché ha assunto una forma specifica, la religiosità, diversa dalla

⁹⁹ La citazione è tratta da M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 56.

¹⁰⁰ Sul lavoro di preparazione della riforma Gentile si veda Gabriele Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995, pp. 316-326; sulla funzione della religione come strumento di riconquista nazionale che soggiacque alla riforma si veda invece Luigi Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Firenze, Vallecchi, 1980, pp. 66-80.

¹⁰¹ R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani*, cit., p. 87. Riccardo Calimani è dello stesso avviso e lo mette in luce soprattutto parlando del congresso giovanile di Livorno del 1924, sostenendo che l'incontro abbia rappresentato anche un'occasione per «reagire al clima di intimidazione che si era instaurato» (R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., p. 350).

¹⁰² Martin Buber, *Sette discorsi sull'ebraismo*, traduzione italiana a cura di Moshe Beilinson e Dante Latte, Firenze, Israel, 1923.

¹⁰³ Dante Lattes, *Apologia dell'ebraismo*, Roma, Formiggini, 1923.

religione perché non consiste in un sistema fisso di dogmi rispettati attraverso le pratiche religiose, ma in una forza creativa tesa a realizzare la volontà divina in terra e attraverso l'azione degli individui. Il ritorno all'ebraismo, per Buber, non si compie con un revival religioso ma attraverso la riscoperta e la messa in atto dei valori fondamentali della fede ebraica, che egli considera valori nazionali perché hanno caratterizzato l'esistenza del popolo ebraico in tutti i secoli della storia. Il ritorno all'ebraismo, in altre parole, è per Buber un moto nazionale che però non diventa nazionalistico, cioè particolaristico, perché i principi che esso ambisce a riscoprire e a riattualizzare sono universali e perché si compie non soltanto a beneficio del popolo ebraico ma di tutta l'umanità¹⁰⁴.

Anche l'opera di Dante Lattes *Apologia dell'ebraismo* si basa sulla stessa idea del valore universale dell'ebraismo come indirizzo morale del mondo, che viene sviluppata celebrando quei principi intramontabili ed ecumenici della tradizione ebraica che fungono da patrimonio per tutta l'umanità, come la libertà e l'uguaglianza. Secondo Lattes gli ebrei soffrivano per la frattura tra la soggettività della consapevolezza di appartenere al popolo ebraico e l'oggettività della loro esistenza nella diaspora come cittadini delle rispettive società nazionali. Con il sionismo potevano risolvere quella scissione recuperando una coscienza di sé come nazione, cioè come popolo di Israele, ma senza rinunciare a essere membri di una patria. Quelle due dimensioni dell'appartenenza, per Lattes, non erano in contraddizione perché a fare da tramite tra di esse era l'ebraismo inteso come fondamento etico universale valido in tutti i tempi, in tutti i luoghi e per tutte le nazioni. Gli ebrei, quindi, avevano una missione salvifica nei confronti di tutti gli uomini, perché ricostituendosi in nazione sulla base dei principi fondamentali dell'ebraismo offrivano al mondo un modello sociale, culturale e spirituale esemplare¹⁰⁵.

Analizzando *Apologia dell'ebraismo* ci si interroga sull'influenza che il contesto culturale e filosofico italiano del tempo dominato dall'idealismo ebbe sul

¹⁰⁴ Per un'introduzione al pensiero di Martin Buber si veda Irene Kajon, *Il pensiero ebraico del Novecento: una introduzione*, Roma, Donzelli Editore, 2002, pp. 91-131, sui *Sette discorsi* in particolare pp. 99-101. La filosofia esistenzialista e l'ideologia sionistica di Martin Buber circolarono in tutta Europa, influenzando in maniera determinante l'evoluzione del dibattito culturale e sionistico negli anni Venti. Cfr. Paul R. Mendes-Flohr, *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, pp. 77-132.

¹⁰⁵ Si veda l'introduzione di Amos Luzzatto all'edizione del testo di Dante Lattes, *L'idea di Israele*, Firenze, La Giuntina, 1999, pp. 8-24.

pensiero di Dante Lattes e in generale sul processo di riscoperta della spiritualità e dell'identità ebraica. In un passo Lattes riconobbe l'influsso dell'idealismo sulla sua concezione del legame tra fede religiosa ed etica, ma contestò in maniera risoluta il fatto che quella relazione fosse di derivazione cristiana:

«l'idealismo attuale fa sorgere l'aspetto etico nella dottrina della vita da quel momento in cui dell'amore non si parla più come di un fatto naturale ma come di azione, quando esso è additato come un dovere. Ma l'idealismo erra quando ne attribuisce la paternità al cristianesimo»¹⁰⁶.

Se l'ebraismo era la morale del mondo e della storia allora era in esso, e non nel cristianesimo, che andava ricercata la radice del legame tra religione ed etica. E l'ebraismo, secondo Lattes, insegnava anche che la natura di quel nesso era diversa rispetto all'interpretazione che ne veniva data nell'Italia fascista. La religione, egli affermò, non era «eticità in principio» ma «eticità in atto», cioè un ideale non dato a priori ma da realizzare ogni giorno¹⁰⁷. L'idea di Dio nella società, quindi, si traduceva per Lattes nel principio attivo dell'uguaglianza di tutti gli uomini, che era il contrario rispetto all'idea del primato del cattolicesimo che faceva da base ideologica del nazionalismo fascista e, da ultima, della riforma Gentile.

La maggioranza degli ebrei italiani, in effetti, vide nella riforma una minaccia per l'identità ebraica e una regressione repentina della coscienza nazionale storica italiana, e nel luglio del 1923 «Israël» mise nero su bianco il «fatto che l'antisemitismo, che pareva lontano da questo popolo civile e sereno, mite e intelligente, ha trovato le sue oscure vie anche in Italia»¹⁰⁸. Il rabbino capo di Roma, Angelo Sacerdoti, predisse con incredibile lungimiranza già nel settembre del 1923 che di lì a pochi anni agli ebrei sarebbe stato precluso l'insegnamento a causa dell'impossibilità di adeguarlo alle linee guida del provvedimento gentiliano¹⁰⁹; poco prima delle elezioni politiche del 6 aprile del 1924, invece, la polizia fu informata del fatto che gli ebrei di Roma avrebbero potuto astenersi dalle urne in segno di protesta contro la politica scolastica fascista¹¹⁰,

¹⁰⁶ Traggio la citazione dall'edizione di Dante Lattes, *Apologia dell'ebraismo*, Palermo, La Zisa, 2010, p. 47.

¹⁰⁷ Ivi, p. 46.

¹⁰⁸ *La stampa antisemita in Italia*, «Israël», 5 luglio 1923, p. 1.

¹⁰⁹ Angelo Sacerdoti, *Un grido d'allarme*, «Israël», 17 settembre 1923, p. 3.

¹¹⁰ L'episodio è ricordato in Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. Vol. I. La conquista del potere 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1966, p. 578, nota 4.

mentre nel febbraio del 1925 il senatore Vittorio Polacco definì pubblicamente la riforma come un «pogrom morale»¹¹¹.

L'equivalenza tra nazione e religione cattolica che faceva da fondamento per l'edificazione dello stato fascista approfondì la riflessione sulla definizione dell'essenza dell'identità ebraica e sui modi per esprimere tale appartenenza che impegnava l'ebraismo italiano dal dopoguerra. Il momento culminante di quella riflessione fu il IV convegno giovanile ebraico, che si svolse a Livorno tra il 2 e il 4 novembre del 1924. La storiografia lo considera un momento fondamentale per l'ebraismo italiano, che in quella sede si interrogò su due questioni fondamentali e intrecciate: la direzione verso cui rimodellare l'identità ebraica affinché rispondesse alle sfide poste dal nuovo contesto culturale e politico e la definizione della funzione preponderante del sionismo nella penisola, che da sempre oscillava tra quella culturale e quella politica¹¹².

La riunione si aprì con l'intervento di Alfonso Pacifici, che era stato l'iniziatore della stagione dei congressi giovanili tra il 1911 e il 1914¹¹³. La domanda che i giovani ebrei dovevano porsi, secondo Pacifici, era «chi siamo?» e l'unica risposta che potevano darsi era «ebrei». La via per sostanziare l'appartenenza che egli suggerì a Livorno fu quella già sostenuta nel suo libro più celebre, *La nostra sintesi-programma* pubblicato nel 1911: il reinserimento nella continuità storica dell'ebraismo attraverso una rigida osservanza dei precetti. Quel percorso di rinascita, per il sionista fiorentino, era

¹¹¹ Vittorio Polacco, *Per la libertà di coscienza e la tutela delle minoranze religiose*, Roma, Tipografia del Senato, 1925, p. 13, citato in M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 61, nota 28.

¹¹² La stagione dei congressi giovanili ebraici si ebbe in Italia tra il 1911 e il 1914. L'iniziatore fu Alfonso Pacifici, che li organizzò per dare ai giovani ebrei una platea su cui discutere dell'identità ebraica e per organizzare il coordinamento dei gruppi giovanili di tutta la penisola. I tre congressi che si svolsero prima dello scoppio del conflitto mondiale, tuttavia, furono infruttuosi non tanto perché l'affluenza fu scarsa, quanto perché a riunirsi furono elementi che nutrivano concezioni ebraiche molto differenti tra loro. Data la sua importanza per la storia dell'ebraismo italiano, il congresso giovanile di Livorno del 1924 ha ricevuto molta attenzione in sede storiografica. Per Aldo Astrologo e Francesco Del Canuto fu un tornante rivoluzionario per l'ebraismo italiano (Aldo Astrologo, Francesco Del Canuto, *Livorno 1924. Una rivoluzione in seno all'ebraismo italiano*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 41, n. 7-8 (luglio agosto 1975), pp. 339-347). Meno convinto del fatto che il congresso abbia impresso una reale svolta nell'ebraismo e nel sionismo italiano è David Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta*, cit., pp. 245-248. Si soffermano sul congresso di Livorno anche M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., pp. 99-107; Renzo De Felice, *Gli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 88-91; T. Eckert, *Il movimento sionistico-chaluzistico in Italia*, cit., pp. 75-78; F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 139-147; Vincenzo Pinto, *Kadima! Saggi sull'identità ebraica contemporanea*, Torino, FreeEbrei, 2013, pp. 501-504; C. Bettin, *Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws*, cit., pp. 90-92; R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 350-352.

¹¹³ Sara Airoidi, *Practices of Cultural Nationalism. Alfonso Pacifici and the Jewish Renaissance in Italy (1910-1916)* in *Portrait of Italian Jewish Life (1800s-1930s)*, eds. Tullia Catalan, Cristiana Facchini, in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n. 8, November 2015, at www-quest-cdecjournal.it/focus.php?id=367

primariamente interiore e culturale ma in Italia non esistevano le condizioni affinché potesse avere luogo perché l'«uragano» dell'assimilazione aveva distrutto ogni «ambiente ebraico». Due quindi erano le soluzioni per essere ebrei: emigrare in Palestina, dove il ricongiungimento con la terra dei Padri avrebbe facilitato la restaurazione morale e spirituale in senso ortodosso; oppure ricreare il cosiddetto “ambiente ebraico” in Italia rifondando le comunità come lui stesso aveva provato a fare nel 1920 a Firenze¹¹⁴.

La seconda giornata di studio, il 3 novembre, cominciò con la relazione di Guido Bedarida, intitolata *Coordinamento di azione culturale*. Per essere consapevoli della loro identità ebraica, egli affermò, gli ebrei dovevano disporre dei necessari strumenti culturali e intellettuali, il più importante dei quali era la lingua ebraica. Bedarida, infatti, concepì la lingua ebraica in modo analogo a Martin Buber, cioè come l'elemento fondamentale che infondeva l'identità di nazione e l'unità di popolo agli ebrei dispersi nel mondo. Per quel motivo, quindi, auspicò che venisse fondata in Italia una Federazione degli enti culturali ebraici che coordinasse la rinascita culturale in tutti i suoi aspetti, con particolare riguardo per la promozione dello studio dell'ebraico¹¹⁵.

Dopo Guido Bedarida prese la parola Salvatore Attal con la relazione *La sintesi cabalistica*. Attal era una figura controversa: era un ingegnere industriale di Livorno con alcune pubblicazioni sulla spiritualità ebraica e cristiana; aveva combattuto durante la prima guerra mondiale e il 23 marzo del 1919 aveva preso parte a Milano all'adunata di San Sepolcro, durante la quale fu fondato il movimento fascista¹¹⁶. Nel suo intervento egli sostenne che il programma di rinascita ebraica dovesse modellarsi perfettamente sull'identità dicotomica degli ebrei italiani e fornire le chiavi non solo per ritornare a essere ebrei consapevoli della propria identità ma anche per diventare «migliori italiani». In altre parole, per Attal l'acculturazione ebraica era un processo che doveva portare a rafforzare integralmente l'identità nazionale degli ebrei, alimentando il rinnovamento sia della dimensione ebraica sia di quella italiana. Per quel motivo, egli affermò, era fondamentale che la formazione culturale degli ebrei fosse la più ampia

¹¹⁴ *La nostra sintesi-programma*, «Israel», 20 novembre 1924, pp. 2-3.

¹¹⁵ *Coordinamento di azione culturale* (ibidem e p. 4). Guido Bedarida (1900-1966) fu uno storico dell'ebraismo, poeta in “bagitto” (la parlata giudeo-livornese) e direttore de «La Rassegna Mensile di Israel» tra il 1926 e il 1938; traggio il profilo da Paolo Bassano, *Un volume di studi in memoria di Guido Bedarida*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 33, n. 7 (luglio 1967), pp. 305-308.

¹¹⁶ Traggio il profilo di Salvatore Attal da Giorgio Fabre, *Mussolini razzista*, cit. p. 236.

possibile e contemplasse tutti i testi fondamentali, quindi non solo la Torah e il Talmud ma anche i Midrashim e la Cabbala¹¹⁷.

Fu quindi il turno di Nello Rosselli, che tra tutti i partecipanti al congresso era quello meno coinvolto nel sionismo e nel dibattito sul rinnovamento dell'ebraismo¹¹⁸. Aprendo la relazione, fu lui stesso a sottolineare la sua diversità dichiarando di non essere sionista e di non considerare l'ebraismo una dimensione integrale dell'esistenza umana entro la quale comprendere e risolvere tutte le esperienze della vita. La sua identità, egli affermò, era quella del cittadino italiano «che ha la sua patria, che la ama, la critica, la sprona», ma allo stesso tempo avvertiva forte dentro sé la consapevolezza di essere ebreo. A differenza degli altri partecipanti, però, Nello Rosselli sostenne che il modo di vivere quella consapevolezza non consisteva nella clericalizzazione delle esistenze degli ebrei attraverso un revival religioso, ma nella trasformazione dell'ebraismo nella buberiana «religiosità», cioè in un sistema attivo di valori che guidasse gli ebrei nella vita di tutti i giorni in veste di cittadini delle rispettive patrie. Essere ebrei, quindi, significava agire come italiani nel nome della libertà, della «responsabilità personale», del rifiuto per «ogni forma di idolatria» e dell'amore «per tutti gli uomini». Essere ebrei, in ultima istanza, equivaleva per Rosselli a essere antifascisti, perché quei valori ebraici che egli desiderava trasformare in principi-guida della vita civile erano opposti a quelli che informavano l'italianità fascista¹¹⁹.

Anche la prima relazione dell'ultimo giorno di congresso ebbe un carattere fortemente antifascista. A tenerla fu Alberto Olivetti, un sionista fiorentino appartenente al gruppo di Pacifici; il tema centrale fu quello della difesa dell'identità ebraica da due insidie, una interna e l'altra esterna, ma entrambe accomunate dal fatto di essere processi di annullamento dell'ebraismo: l'assimilazione e l'antisemitismo. Per difendersi da quelle minacce, sostenne Olivetti, gli ebrei non avevano bisogno di «manganelli né di alcuna Milizia Volontaria per la sicurezza nazionale» ma solo della «parola», cioè della cultura. Si trattava di una manifestazione di antifascismo evidente e forse anche più esplicita di quella di quella di Nello Rosselli, che dipingeva l'ebraismo come una

¹¹⁷ *La sintesi cabbalistica di Attal*, «Israel», 20 novembre 1924, p. 5.

¹¹⁸ Sul legame di Nello Rosselli con la tradizione ebraica si legga Bruno Di Porto, *Il problema ebraico in Nello Rosselli*, in AA. VV., *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quarant'anni dal loro sacrificio*, Firenze, Passigli, 1982, pp. 491-499; Zeffiro Ciuffoletti (a cura di), *Nello Rosselli. Uno storico sotto il fascismo. Lettere e scritti vari (1924-1937)*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. XI-XIV.

¹¹⁹ *Nello Rosselli*, «Israel», 20 novembre 1924, pp. 6-7.

nazionalità antitetica rispetto a quella rivendicata dal fascismo, che per affermare se stessa non aveva bisogno di mezzi violenti ma di uno strumento inclusivo e pacifico come la cultura, che per Olivetti doveva essere promossa specialmente dalle singole comunità ebraiche¹²⁰.

Gli ultimi due interventi del congresso furono parzialmente diversi rispetto ai precedenti perché proposero come soluzione per il recupero dell'identità ebraica quello dell'emigrazione. Enzo Bonaventura dedicò la sua conferenza alle memorie del suo recente viaggio in Palestina; egli illustrò le principali tappe del percorso narrando al presente e riferendosi ai luoghi come a un «qui» sotto agli occhi degli astanti per alimentare in loro il mito di Eretz Israel. Secondo Enzo Bonaventura la «Nazione» ebraica poteva esistere soltanto nella terra dei Padri perché solo in quella terra a cui gli ebrei erano legati da una continuità storica «fede e pensiero», cioè la spiritualità e la volontà degli individui, coincidevano e davano origine a una realtà sociale e politica concreta¹²¹.

A chiudere il convegno fu Enzo Sereni, che discusse la stessa tesi di Enzo Bonaventura ma da una prospettiva socialista. Secondo il sionista romano, dopo l'emancipazione gli ebrei si erano identificati in «Sion», cioè avevano espresso la loro identità ebraica prettamente in forma religiosa. Ciò, tuttavia, non era bastato per risolvere la questione nazionale ebraica, che egli vide fondamentalmente come una questione di natura sociale e politica. Per ritornare a essere una nazione indipendente e moderna, sostenne Sereni, gli ebrei dovevano diventare lavoratori, parlare la lingua ebraica e ricongiungersi al flusso ininterrotto della tradizione e il solo luogo dove ciò fosse possibile era la Palestina, pertanto egli ritenne fosse giunto il momento di abbandonare gli indugi ed emigrare¹²².

1.3 Stato (1925-1929)

Nel 1925 anche in Italia si radicò il sionismo revisionista. A caratterizzare la corrente, che nacque ufficialmente a Parigi nell'aprile del 1925 in seguito alla prima conferenza dei sionisti revisionisti, fu il primato assoluto dello stato come soluzione

¹²⁰ *La difesa interna e esterna d'Israele* (ivi, pp. 12-13).

¹²¹ *Eretz Israel: ricordi e speranze* (ivi, pp. 14-15).

¹²² *La Palestina e noi* (ibidem e p. 16). Rimando al secondo capitolo di questo lavoro per una descrizione più approfondita del contenuto della relazione di Enzo Sereni.

della questione nazionale ebraica¹²³. La base ideologica del revisionismo aveva una forte componente italiana che intrecciava una lettura in chiave nazionalista del Risorgimento ed elementi filosofici d'ispirazione idealistica. Ciò fu dovuto al fatto che il leader del movimento, il giornalista e letterato ebreo di Odessa, Vladimir Jabotinsky, fu un cultore della letteratura e della storia italiana e un ammiratore della prima ora di Mussolini¹²⁴. Nella sua visione, infatti, il revisionismo doveva rappresentare per il sionismo e per l'ebraismo ciò che il fascismo rappresentava per l'Italia: una sferzata vitalistica che spazzasse via i cascami di un vecchio mondo sociale e spirituale per istituirne uno nuovo all'insegna della modernità e del primato della politica¹²⁵.

Come il sionismo socialista, anche il revisionismo fu impiantato in Italia da un ebreo straniero, Isacco Sciacky, un sionista di Salonico che fondò la prima cellula revisionista a Firenze nel maggio del 1925¹²⁶. L'altra anima del movimento fu l'avvocato milanese Leone Carpi, che nel 1925 istituì e presiedette due importanti associazioni, il Circolo studentesco ebraico e il Convegno ebraico, che promossero la riflessione e il dibattito sui temi di attualità come il sionismo aggregando soprattutto i molti studenti ebrei stranieri presenti in città¹²⁷.

¹²³ La prima conferenza dei sionisti revisionisti si svolse a Parigi nell'aprile del 1925. Durante la riunione fu discusso, steso e votato un manifesto programmatico in cui si proclamava che la «sola interpretazione possibile» del sionismo fosse quella di un movimento politico volto alla «trasformazione progressiva della Palestina, ivi compresa la Transgiordania, in uno stato ebraico». Il manifesto è citato da Vincenzo Pinto, *Imparare a sparare. Vita di Vladimir Ze'ev Jabotinsky padre del sionismo di destra*, Torino, UTET, 2007, pp. 145-147. Per un'introduzione all'ideologia revisionista si veda G. Shimoni, *The Zionist ideology*, cit., pp. 238-249; Yacov Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement 1925-1948*, London, Cass, 1988, passim; George Bensoussan, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale. 1860-1940*, Vol. I, Torino, Einaudi, pp. 694-701.

¹²⁴ CAHJP, P172/110, Vladimir Jabotinsky a Benito Mussolini, 16 luglio 1922. Nella lettera il leader dei revisionisti si introduce ed esprime la richiesta di incontrare Mussolini. Non ci sono fonti che dimostrino lo svolgimento dell'incontro.

¹²⁵ Sulla formazione italiana di Jabotinsky cfr. V. Pinto, *Imparare a sparare*, cit., pp. 14-31; Eran Kaplan, *The Jewish Radical Right. Revisionist Zionism and Its Ideological Legacy*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2005, 32-48. Poco prima della marcia su Roma, Jabotinsky scrisse una lettera a Mussolini complimentandosi per la sua concezione politica vitalistica e per il rinnovamento radicale della vita italiana che si proponeva di realizzare attraverso il movimento fascista. La lettera è pubblicata in Vincenzo Pinto, *Stato e libertà. Il carteggio Jabotinsky-Sciacky 1924-1939*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, pp. 20-21.

¹²⁶ Isacco Sciacky (1896-1979) nacque a Salonico da una famiglia ebraica di origini italiane. Nel 1917 emigrò a Roma, dove studiò filosofia. Nel 1922 partecipò alla fondazione dei gruppi «l'Avodà» e tra il 1924 e il 1925 collaborò come redattore per «Israël». Dal 1929 al 1931 lavorò come insegnante di filosofia nei licei, mentre dal 1932 al 1936 insegnò nelle scuole italiane a Istanbul e ad Alessandria d'Egitto. Nel 1939 emigrò in Palestina, dove insegnò diritto ed economia a Tel Aviv. Il 23 maggio 1925 Sciacky inviò una lettera a Vladimir Jabotinsky chiedendogli informazioni su come aprire una cellula revisionista in Italia. Le informazioni biografiche del salonicchiota e la lettera sono tratte da V. Pinto, *Stato e libertà*, cit., pp. 48-52.

¹²⁷ Su Leone Carpi e il suo ruolo nel sionismo italiano si legga Elio Levi, *Episodi di vita ebraica*

Pur non costituendosi immediatamente in corrente, i revisionisti si distinsero da subito nel panorama sionistico italiano come portatori di un'istanza politica nuova che fu subito discussa e contrastata dalle guardie storiche del movimento italiano. La centralizzazione dell'elemento dello stato nel dibattito politico, infatti, allarmò Dante Lattes e la Federazione Sionistica Italiana per due motivi. Innanzitutto perché rischiava di avvicinare pericolosamente il nazionalismo ebraico a quello fascista che, dopo la svolta del 3 gennaio 1925, si imperniò sull'elemento dello stato¹²⁸. In secondo luogo perché alimentava la polemica antisionista del regime, che aveva uno dei suoi *topoi* fondamentali proprio nel legame presunto della diaspora con il virtuale stato ebraico in Palestina¹²⁹. Il 9 giugno del 1925 Francesco Scardoni pubblicò su «La Tribuna» un reportage sulla ricostruzione ebraica in Palestina descrivendola con gli stereotipi antisionisti più comuni, come una compravendita gestita dalla finanza ebraica internazionale e non come una conquista «con le proprie armi e il sangue», e concluse affermando che il sostegno dato dalla diaspora a quell'«acquisto» e alla costruzione dello stato era la prova evidente dell'incompatibilità tra l'appartenenza ebraica e la

milanese fra le due guerre mondiali, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Alexander Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, Milano, Fondazione Sally Mayer, 1967, pp. 229-240. Il Circolo studentesco ebraico fu costituito a Milano il 16 dicembre 1924 ad opera di Leone Carpi. Lo scopo di quell'ente, che sorse nello studio privato di Carpi, fu quello di aggregare in particolare gli studenti ebrei stranieri che studiavano in città per promuovere la riflessione sui temi dell'attualità ebraica, in particolare sul sionismo (*La costituzione del "Circolo studentesco ebraico"*, «Israël», 25 dicembre 1924, p. 5). Gli studenti riuniti furono «in prevalenza ungheresi e rumeni» e anche palestinesi e a loro andò il merito del radicamento del revisionismo in Italia, dal momento che nelle rispettive patrie di provenienza il movimento era già conosciuto (*Corriere milanese*, «Israël», 4 dicembre 1924, p. 3). I due elementi più attivi nel patrocinio del revisionismo furono Marco Romano, un emigrato romeno che in patria era stato il presidente della Federazione sionistica, e Chaim Wardi, un giovane palestinese trapiantato a Milano per studi. Il Convegno ebraico fu istituito ufficialmente il 1 marzo del 1925 a Milano. Anche se formalmente non fu un ente sionista, i suoi scopi si intrecciarono a quelli del movimento, visto che si propose di approfondire i «problemi inerenti all'ebraismo, [...] le correnti di pensiero di tutti i tempi e di tutti i luoghi e le necessità spirituali verso cui aspirano i giovani non più estranei ai grandi ideali». (AUCEI, fondo «Attività del Consorzio delle Comunità Israelitiche fino al 1924», b. 5, fasc. 22, proclama del comitato promotore del Convegno, composto da Leone Carpi, Vico Baer, Ettore Camerino, Gemma Momigliano, Marco Romano, Baruch Salem, Leilio Vitale, s. d ma gennaio 1925). La notizia dell'apertura è data in *Corriere Milanese. L'inaugurazione del Convegno ebraico*, «Israël», 12 marzo 1925, p. 4.

¹²⁸ Alberto Aquarone, *L'organizzazione dello stato totalitario*, Torino, Einaudi, 2003.

¹²⁹ Furio Biagini sostiene che a partire dal 1926 i rapporti tra il fascismo e il sionismo si normalizzarono al punto da diventare un «idillio» (Furio Biagini, *Mussolini e il sionismo 1919-1938*, Milano, M&B Publishing, 1998, p. 70). È indubbio che il regime si avvicinò al sionismo per ragioni diplomatiche, ma ritengo che la situazione vada differenziata e distinta. Il fascismo, infatti, distinse nettamente tra il sionismo come movimento internazionale e il sionismo come militanza politica che impegnò gli ebrei italiani. Mentre verso il primo sviluppò una politica di avvicinamento, verso il secondo nutrì diffidenza e avversione.

nazionalità italiana¹³⁰.

Dante Lattes rispose all'attacco con un articolo duro in cui sottolineò due aspetti in particolare. Il primo aveva a che fare con la definizione della meta del sionismo: quella che stava vedendo la luce in Palestina era la «sede nazionale» ebraica e non lo stato, come ripetuto incessantemente dai revisionisti. Ciò significava che il legame che vincolava la diaspora a quell'entità era solo di tipo spirituale e culturale e non politico, pertanto tra il sionismo – e l'identità ebraica che esso si proponeva di rafforzare – e l'identità italiana non esisteva nessun contrasto. Quell'affermazione aveva anche un velato significato di antifascismo, perché affermare che lo stato non rappresentasse il compimento ultimo del sionismo voleva dire distinguere il nazionalismo ebraico da quello statocentrico e statolatrico fascista.

La connotazione antifascista emerge più chiaramente quando si prende in esame il secondo aspetto enfatizzato da Lattes nel suo articolo: la prassi di costruzione nazionale in Palestina. La sede nazionale, sostenne la guida del sionismo italiano, non era affatto comprata come si sosteneva nel reportage, ma era edificata giorno dopo giorno grazie allo sforzo e al sacrificio dei pionieri. In modo molto eloquente Lattes concluse lo scritto con la domanda:

«Così, senza sangue si conquista la patria? Forse»¹³¹.

L'interrogativo si presta a due possibili interpretazioni. Il “sangue” può richiamare da un lato il processo di costruzione dello stato fascista cominciato con la marcia su Roma, passato attraverso i primi decreti liberticidi e il delitto Matteotti e culminato con il discorso del 3 gennaio del 1925. Sostenere che la «patria» ebraica si stesse conquistando con il lavoro e non con il sangue, quindi, significava qualificare il nazionalismo ebraico in senso opposto a quello fascista, cioè in chiave antifascista. Dall'altro lato il “sangue” era una provocazione contro l'ideologia del revisionismo, che legittimava la forza come strumento per la costruzione dello stato ebraico¹³².

Il 24-25 giugno 1925 si svolse a Firenze una conferenza sionistica durante la quale i revisionisti fecero la loro prima comparsa ufficiale. Isacco Sciacky prese

¹³⁰ Francesco Scardoni, *Il ritorno di Israele*, «La Tribuna», 9 giugno 1925, p. 3.

¹³¹ *Il ritorno di Israele*, «Israel», 11 giugno 1925, p. 2.

¹³² Dante Lattes, *Il ritorno d'Israele*, «Israel», 11 giugno 1925, p. 2.

posizione contro Lattes e i sionisti generali dicendo che i veri tutori del sionismo fossero i revisionisti perché ponevano al centro del loro programma l'eredità politica di Herzl, cioè l'idea che la questione ebraica si potesse risolvere solo con lo stato. Per Sciaky «Palestina ebraica», «Commonwealth», «stato palestinese» e «sede ebraica» erano definizioni che snaturavano il nazionalismo ebraico perché designavano realtà politiche in cui gli ebrei, non costituendo la maggioranza assoluta della popolazione, non avrebbero detenuto la «sovranità» e quindi non sarebbero diventati un popolo come tutti gli altri¹³³. L'identità nazionale ebraica, secondo il salonicchiota, era data dall'esercizio della sovranità territoriale e politica e poteva aversi solo in uno stato ebraico indipendente, esteso su tutta la Transgiordania e all'interno del quale gli ebrei fossero la maggioranza, il che presupponeva l'eliminazione completa della popolazione araba. La diaspora, egli proseguì, era parte integrante di quel progetto perché era essa stessa maggioranza, una maggioranza in potenza che sarebbe diventata effettiva facendo proprio il programma politico originario di Herzl e preparandosi già nella diaspora per l'emigrazione in Palestina.

Per Dante Lattes, invece, l'appartenenza ebraica non era data dall'adesione a un progetto politico incentrato sullo stato né dall'esercizio della sovranità su un territorio, né tanto meno dall'essere maggioranza annichilendo quella che era «effettivamente la maggioranza araba». L'appartenenza era data dal tendere verso la «sede nazionale» nel modo formalizzato da Ahad Ha'Am, cioè dal trarre la propria identità ebraica dallo spirito incarnato nella terra dei Padri e attraverso una pratica del sionismo come movimento di rinascita culturale e spirituale¹³⁴.

Marco Romano, un sionista bulgaro trapiantato a Milano, cercò di mediare tra le due posizioni affermando che «sempre per Sede Nazionale si è voluto intendere “Stato ebraico”», ma che la situazione della Palestina non ne permettesse ancora la costituzione perché prima era necessario risolvere la questione degli arabi. Secondo Romano la soluzione non era l'opposizione armata come proposto dai revisionisti, ma l'accordo politico per giungere al riconoscimento dei diritti di entrambe le nazioni. Se così non fosse stato, egli aggiunse, lo stato ebraico si sarebbe trasformato in un epigono dell'impero austro-ungarico all'interno del quale gli ebrei avrebbero svolto il ruolo della

¹³³ Le relazioni della conferenza furono pubblicate su «Israel». L'intervento di Sciaky si trova in *Terza seduta*, «Israel», 2 luglio 1925, p. 4.

¹³⁴ Ivi, pp. 3-4.

monarchia e gli arabi quello della minoranza nazionale che per resistere avrebbe richiesto il sostegno dei paesi arabi circostanti come «gli slavi hanno sempre cercato l'appoggio della Russia»¹³⁵.

L'atteggiamento del fascismo nei confronti del sionismo e in quelli dell'ebraismo non coincisero perfettamente. Da un lato, infatti, per motivi di politica estera, a partire dal 1926 il fascismo coltivò migliori rapporti con il movimento sionistico, come testimonia l'incontro tra Mussolini e il presidente dell'Organizzazione Sionistica mondiale, Chaim Weizmann, nel settembre di quell'anno¹³⁶. Dall'altro lato, invece, molti fascisti, e in particolare quelli di origine nazionalista, continuarono a guardare agli ebrei come a uno stato dentro allo stato, legato alla massoneria, alla finanza internazionale e ai partiti antifascisti. Nell'ottobre del 1926, l'ex nazionalista Francesco Coppola accusò gli ebrei italiani di personificare un vero e proprio «equivoco» nazionale perché pur vivendo in Italia e professando la propria fedeltà alla patria sostenevano un movimento nazionalista a favore di un altro stato che però, fino a quel momento, si era dimostrato un puro esercizio retorico e non aveva portato a nessun risultato tangibile¹³⁷.

La risposta di «Israël» esemplifica molto bene come il paradigma autorappresentativo sionistico si costruisse anche sulla storia e attraverso la storia italiana, motivo per cui l'antisionismo fascista fu percepito come un tradimento dell'identità storica e nazionale della patria. Se il sionismo era puro esercizio di retorica, si affermò su «Israël», allora tutte le forme di nazionalismo erano tali, per cui venne domandato polemicamente se «fare l'unità d'Italia o riannettere le province irredente non era retorica, eh?». Allo stesso modo pensare che la ricostruzione nazionale in Palestina fosse inconsistente voleva dire replicare la posizione «di chi all'epoca non remota eppur così remota dell'Italia divisa e serva le gettava in faccia i suoi altezzosi “giammai”»¹³⁸. Condannare il nazionalismo ebraico, quindi, equivaleva per i sionisti a rinnegare la

¹³⁵ *Quarta seduta* (ibidem). Marco Romano ampliò i temi della sua relazione alla conferenza sionistica di Firenze nell'articolo *I problemi del sionismo*, «Israël», 6 agosto 1925, pp. 3-4.

¹³⁶ La visita ebbe luogo il 21 settembre 1926; la cronaca si trova in *Il presidente Weizmann a Roma*, «Israël», 22 settembre 1926, p. 1; Durante il colloquio Weizmann sottolineò soprattutto l'importanza dei protti italiani per l'emigrazione in Palestina; Mussolini, garantì il sostegno italiano e in cambio richiese che la costruzione del porto di Haifa fosse attribuita a ditte italiane (R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit. pp. 92-93; Simonetta Della Seta, *I rapporti tra fascismo e sionismo*, in Ead., Giordana Grego (a cura di), *Italia-Israele. Gli ultimi centocinquanta anni. Atti del conferenza. Gerusalemme 16-17 maggio 2011*, Milano, Fondazione Corriere della Sera, 2012, pp. 131-141).

¹³⁷ Francesco Coppola, *L'equivoco sionista*, «La Tribuna», 20 ottobre 1926, p. 3.

¹³⁸ «L'equivoco sionista», «Israël», 21-28 ottobre 1926, p. 1.

storia d'Italia; essere sionisti, perciò, significava non solo farsi eredi e continuatori della storia italiana, ma mettere in salvo quella storia, e la nazione che da essa aveva visto la luce, dalla rovina del fascismo¹³⁹.

Pochi giorni dopo la fine della polemica tra Francesco Coppola e «Israel», un gruppo di squadristi assaltò la sinagoga di Padova per punire gli ebrei ritenuti responsabili dell'attentato a Mussolini del 31 ottobre 1926¹⁴⁰. Il settimanale ebraico fiorentino dette conto delle violenze sottolineando però che non dovessero essere considerate né di matrice politica né di matrice antisemita o antisionista perché la stessa sera gli assalitori avevano colpito altre zone della città¹⁴¹. La presa di posizione era il risultato della strategia operativa di Alfonso Pacifici, che scelse di evitare i commenti per non mettere a repentaglio la pubblicazione del giornale¹⁴². I documenti del Consorzio delle Università Israelitiche Italiane, invece, dimostrano con chiarezza la preoccupazione che serpeggiò tra i vertici dell'ebraismo italiano per quella svolta considerata l'epifenomeno «di una situazione che dobbiamo curare»¹⁴³.

Ad impensierire i vertici dell'ebraismo italiano e soprattutto Alfonso Pacifici, inoltre, era anche l'eventualità che il fascismo potesse non più soltanto attaccare l'ebraismo dall'esterno ma anche intaccarlo dall'interno. Alle elezioni per il rinnovo del

¹³⁹ Molto complesso e affascinante è il tema della formazione di una coscienza storica negli ebrei in epoca moderna. Il pioniere degli studi fu Yoseph Haim Yerushalmi, che nel suo celebre libro *Zakhor* analizzò il rapporto ambivalente della cultura ebraica con la riflessione storiografica e la tensione tra consapevolezza storica e memoria (Yoseph Haim Yerushalmi, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche Editrice, 1983). Uno degli allievi di Yerushalmi, David Myers, ha dedicato alcuni studi alla funzione della storia nel discorso sionista. Secondo Myers la storia fu un elemento cruciale per il sionismo che, come tutti i nazionalismi, si servì della tradizione ebraica per costruire e immaginare la sua comunità nazionale. Myers sottolinea il duplice approccio del sionismo alla storia, che si servì della storia biblica ebraica come elemento legittimante del suo discorso, rileggendola e interpretandola, però, in chiave moderna e in ottica scientifica, in linea con l'evoluzione della coscienza storiografica ebraica occorsa nell'Ottocento con l'avvento della cosiddetta “scienza del giudaismo”. D'altro canto, mette in luce Myers, la relazione dei sionisti non fu solo con il «passato ebraico», ma anche con lo «European Past», inteso sia come repertorio storico di eventi di riferimento sia, e soprattutto, come concezione immanentistica della storia (David N. Myers, *Re-inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and their Zionist Return to History*, Oxford, Oxford University Press, 1995, in particolare pp. 5-13 e 127).

¹⁴⁰ AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933”, b. 29, fasc. “Stampa antisemita”, lettera del presidente della comunità ebraica di Padova al Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane, 8 novembre 1926.

¹⁴¹ *Solenne cerimonia al Tempio di Padova*, «Israel», 11 novembre 1926, p. 2.

¹⁴² Così sostiene Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit. p. 66.

¹⁴³ «è certo che per quanto il regime non sia antisemita circola un certo fermento che non può e non deve lasciarci indifferenti» (AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933”, b. 1, fasc. “Comitato 1926”, Leone Ravenna ad Angelo Sereni, 21 novembre 1926). La citazione nel testo è tratta da una lettera di Leone Ravenna ad Angelo Sereni del 1 dicembre 1926 conservata nello stesso fascicolo.

consiglio della comunità di Firenze, che si svolsero il 19 dicembre 1926, si presentò come unica candidata una lista «di Ebrei fascisti» guidata dal colonnello Raffaele Gallichi, che propose un programma improntato al rafforzamento dell'«italianità» degli ebrei e al rinnovamento «energico, pronto e radicale» dell'ebraismo italiano con uno spirito e con dei metodi che richiamavano esplicitamente quelli del fascismo¹⁴⁴.

«Israel», e in particolare Alfonso Pacifici, si allarmò per l'accaduto, poiché in nome dell'«italianità» e della fedeltà alla nazione fascista la nuova amministrazione ridusse al minimo l'attività sionistica all'interno della comunità¹⁴⁵. La serietà dell'apprensione dei sionisti si comprende appieno soltanto se si tiene in considerazione l'evoluzione dei rapporti tra il fascismo e l'ebraismo nella primavera del 1927. Il 3 aprile, infatti «La Tribuna» prese spunto dall'incontro tra Alfonso Pacifici e Aimé Pallière, presidente dell'Unione universale della gioventù ebraica, per ammonire gli ebrei italiani riguardo al fatto che progetti come quello della rinascita culturale dei giovani a partire da quel momento sarebbero stati controllati con attenzione perché avevano un «pretto carattere internazionalistico» non gradito al regime fascista. Iniziative come quelle portate avanti dal sionista fiorentino, improntate alla rivendicazione dell'identità ebraica come identità nazionale, sottolineò il quotidiano di Roberto Forges Davanzati, rischiavano di vanificare le professioni di italianità – come quella della lista fascista di Firenze – fatte dagli ebrei italiani e legittimavano il sospetto e la diffidenza del regime nei confronti dell'ebraismo italiano¹⁴⁶.

¹⁴⁴ «se c'è chi assume su di sé contemporaneamente quelle due gravi qualifiche [di ebreo e di italiano] vuol dire che sa portarle entrambe con lo stesso spirito di prontezza, di compiutezza e di elevazione. [...] E la “difficoltà dei tempi”, questa indegna abdicazione, non dovrà avere più significato per chi, ebreo, abbia saputo vivere quel meraviglioso spirito rinnovatore per cui in questi anni si è visto un grande paese come l'Italia cambiare legge e governanti e direttive e tutto. [...] La gente opporrà sorde resistenze a chiudere i negozi di sabato? Giù sante randellate, che non saranno mai state così sante come in questo caso. La gente fa difficoltà a mandare i figlioli alla scuola ebraica? Forza con lo stesso argomento. [...] E via via: in due anni tutta la vita ebraica d'Italia può essere riavviata all'antico splendore» (*Un consiglio di Ebrei Fascisti? Un Programma*, «Israel», 30 novembre 1926, p. 2). Le elezioni si tennero il 19 dicembre e gli eletti furono: Enrico Bemporad; Arnaldo Bonaventura; Umberto Campagnano; Guido Castelfranco, Giuseppe D'Ancona, Raffaello Gallichi, Giorgio Enrico Levi, Renato Mortara, Aldo Neppi Modona, Aristide Nissim, Guido Pegna, Mario Pisa, Guido Treves, Isacco Uzielli, Cino Vitta (*Le elezioni a Firenze*, «Israel», 20 dicembre 1926, p. 2). La giunta restò in carica soltanto quattro mesi. I dissidi tra l'autorità rabbinica e l'amministrazione, infatti, furono evidenti e nel maggio del 1927 il colonnello Gallichi rassegnò le dimissioni (*Le dimissioni del presidente dell'Università Israelitica di Firenze*, «Israel», 5 maggio 1927, p. 2).

¹⁴⁵ *Scarsa attività sionistica a Firenze. Un incitamento del Consiglio della Comunità*, «Israel», 24 marzo 1927, p. 2. La documentazione relativa alla vicenda della comunità di Firenze si trova in AUCEI, fondo “Attività del Comitato della Università Israelitiche Italiane fino al 1933”, b. 9, fasc. “Firenze”.

¹⁴⁶ *In margine. Andiamo adagio*, «La Tribuna», 3 aprile 1927, p. 2. Già nel marzo del 1927 il giornale di Forges Davanzati aveva pubblicato numerosi attacchi nei confronti degli ebrei e dei sionisti, come

Pacifici intervenne in maniera risoluta nella questione con un articolo in cui affermò che gli ebrei vivevano in due dimensioni esistenziali parallele e, al contrario di quanto dichiarato dalla lista fascista, non sovrapponibili tra loro: quella della cittadinanza, che li rendeva membri dello stato italiano e fratelli agli italiani, e quella della nazionalità, che li rendeva invece membri del popolo ebraico e delle comunità ebraiche in ragione di una specificità storica e culturale che non aveva mai cessato di esistere nei secoli della diaspora e nonostante l'assimilazione. Un'amministrazione comunitaria fascista, quindi, tutto poteva fare eccetto che fortificare l'ebraismo, perché l'identità nazionale ebraica, per Pacifici, non si realizzava alla maniera fascista, cioè nella coincidenza con un partito o con l'imposizione di un modello da parte delle istituzioni, ma in una vita ebraica integrale che si esplicasse liberamente all'interno di comunità dove il sionismo e la religione fossero vitali¹⁴⁷.

Il presidente della comunità ebraica di Firenze, invece, diresse a Roberto Forges Davanzati una lettera di tono difensivo, sottolineando che la maggioranza degli ebrei della città fosse «nettamente contraria alle tendenze sionistiche e internazionalistiche» di Pacifici e completamente devota al regime e a Mussolini¹⁴⁸.

Il 12 aprile 1927 Angelo Sacerdoti indirizzò al colonnello Gallichi una lettera da cui emerge un punto di vista diverso da quello di Pacifici, frutto della politica portata avanti dal rabbino capo sin dall'indomani della marcia su Roma volta a inserire il sionismo all'interno del quadro politico e diplomatico fascista. Sacerdoti, infatti, affermò che l'identità ebraica era complementare e integrata perfettamente a quella italiana, per cui il sionismo in quanto movimento «nazionale e forse nazionalista» meritava di trovare cittadinanza nell'Italia fascista, che era un regime imperniato sullo stesso principio della nazione. Ciononostante, egli rimproverò Gallichi per non avere difeso Pacifici dall'attacco de «La Tribuna», perché la rinascita culturale ebraica era un'opera in cui gli ebrei si identificavano solo «da ebrei» – e non da italiani – e soprattutto era di carattere puramente religioso, che quindi non inficiava il patriottismo¹⁴⁹.

ricorda M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., pp. 166-167.

¹⁴⁷ Alfonso Pacifici, *Gl'insegnamenti di un episodio*, «Israel», 28 aprile 1927, pp. 3-4, ma soprattutto *Biur Chamez*, «Israel», 14 aprile 1927, p. 1.

¹⁴⁸ Le lettera di Raffaele Gallichi del 7 aprile 1927 è citata in M. Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*, cit., p. 168.

¹⁴⁹ «Ella [...] avrebbe dovuto protestare contro le parole della Tribuna, che occupandosi dell'opera di

Come sottolinea Mario Toscano, il punto di vista di Sacerdoti sembrava non tenere in considerazione perlomeno tre aspetti: innanzitutto la distinzione operata dal fascismo tra il sionismo come organizzazione politica utile a sviluppare gli interessi nel Mediterraneo e la partecipazione degli ebrei italiani a un movimento innervato di istanze nazionaliste; in secondo luogo la funzione meramente strumentale e antibritannica attribuita dal regime al sionismo, che contribuì anche ad aumentare la simpatia del fascismo nei confronti del revisionismo, che aveva tra i cardini fondamentali del suo programma politico proprio quello del superamento del mandato. Infine la fondamentale impossibilità che all'interno del clima politico totalitario fascista potesse essere ammessa e accettata un'identità come quella concepita da Sacerdoti, fondata sul valore e sulla funzione nazionale dell'elemento religioso¹⁵⁰.

Il 12 e 13 giugno 1927 si svolse a Milano un convegno sionistico per eleggere un comitato direttivo che organizzasse l'anno seguente un nuovo congresso sionistico. Erano trascorsi sette anni dall'ultima riunione e in tutti i partecipanti era forte l'esigenza di riflettere sulle trasformazioni intervenute nel processo di identificazione ebraica in seguito al rinnovamento del sionismo e al cambiamento del paradigma nazionale italiano occorso con l'instaurazione del fascismo. Il primo a prendere la parola fu Dante Lattes, che lodò Enzo Sereni, Noemi Levi Mortara e la famiglia Spagnoletto di Roma come i più sionisti tra gli ebrei italiani perché avevano deciso di emigrare in Palestina e di rifondare la propria esistenza sulla base della nazione. Egli era consapevole del fatto che le loro esperienze sarebbero rimaste irreplicate, tuttavia auspicò che il loro esempio pragmatico influenzasse positivamente la diaspora rafforzando il suo legame con il centro ebraico e con il sionismo. Per quel motivo, nel suo discorso, egli avvicinò idealmente il movimento italiano all'omologo americano che, sotto la leadership di

Aimé Pallère negava il diritto di compiere, da ebrei, propaganda ebraica fra ebrei e sostenere che come non è condannabile il cattolicesimo se è una religione i cui seguaci vivono in paesi diversi, così non può essere condannabile l'ebraismo se ha i suoi seguaci in paesi diversi» (Ivi, p. 169).

¹⁵⁰ Ivi, p. 170. A quel proposito, il 27 maggio 1927 Angelo Sacerdoti scrisse una lettera ad Angelo Sereni nella quale riconobbe che l'ebraismo italiano si trovava in un momento di svolta, perché per la prima volta aveva realizzato di poter «valere qualche cosa solo in quanto sia integralmente ebraica; e mi pare che ciò non sia da poco, solo se si pensa allo stato spirituale degli italiani negli ultimi mesi dell'anno passato, quando con mio grande stupore e qualche volta sdegno i nostri correligionari pareva attendessero di momento in momento un pogrom o poco meno» (Citato in R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., p. 360). Sulla concezione sionistica di Angelo Sacerdoti rimando al saggio di Filomena Del Regno, *Ebraismo, sionismo, fascismo: il magistero di Angelo Sacerdoti a Roma negli anni 1922-1935*, in Gianfranco Di Segni, Laura Quercioli Mincer (a cura di), *Rabbini di Roma del Novecento*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 79, n.1-3 (gennaio-marzo 2013), pp. 93-105.

Louis Brandeis, sviluppò la corrente del cosiddetto «palestinismo» che «rinunciò alla definizione dell'ebraismo americano come un corpo politico separato e come entità culturale e si concentrò sul lavoro di sostegno per la fondazione della National Home ebraica in Palestina». Il sionismo, in quella prospettiva, assumeva una funzione integrativa, finalizzata ad armonizzare l'identità ebraica con quella della patria e a trasformare l'ebraismo in una fonte di valori e di principi operativi da trasferire nell'esperienza di cittadinanza¹⁵¹.

L'accostamento del sionismo italiano a quello americano sottendeva l'auspicio di Lattes che anche gli ebrei italiani “scoprissero la Palestina” come gli americani e dessero un contributo più decisivo al contributo in termini non solo economici ma anche di sostegno ideologico. La differenza del quadro politico generale, tuttavia, influenzò i modi e i tempi di quella “scoperta”, che in Italia avvenne mano a mano che il modello di integrazione e di autopercezione ebraica nato dall'emancipazione e consolidatosi in epoca liberale venne messo in crisi dal fascismo¹⁵².

Questa caratterizzazione del sionismo emerge anche dalle parole del sionista milanese Guido Ottoleghi, che intervenne durante la seconda seduta del convegno. A suo modo di vedere esisteva una grande somiglianza tra «l'Italia di sessanta o settanta

¹⁵¹ *La relazione di Dante Lattes sul lavoro di sette anni*, «Israel», 16-23 giugno 1927, pp. 1-3. Il parallelismo tra il sionismo americano e quello italiano, a mio avviso, è utile per comprendere alcuni aspetti del movimento nostrano perché in entrambi i casi si tratta di realtà ebraiche occidentali, in cui gli ebrei furono pienamente integrati e il processo di secolarizzazione incise sul modellamento dell'identità religiosa e culturale ebraica. Tuttavia, come sostengo nel testo, nel paragone tra la realtà italiana e quella americana degli anni Venti e Trenta non si può non tenere conto della diversità del contesto politico, che influenzò l'evoluzione del rapporto tra gli ebrei e il sionismo. Se si intende il «palestinismo» come la variante del sionismo della diaspora finalizzata al sostegno della fondazione del focolare ebraico in Palestina allora si può dire, come fece Dante Lattes, che anche l'Italia ebraica lo conobbe durante il fascismo. Sulla nascita della corrente del palestinismo in America si veda Yonathan Shapiro, *Leadership of the American Zionist Organization 1897-1930*, Urbana, University of Illinois Press, 1971, pp. 248-271.

¹⁵² Secondo Evyatar Freiser il sionismo in America ebbe una funzione «integrativa», volta ad armonizzare l'identità ebraica con quella americana; in quella prospettiva l'elemento discorsivo e ideologico della Palestina era quello «più debole» nell'autopercezione ebraica (Evyatar Freiser, *Criteria and Conception in the Historiography of German and American Zionism*, in Yehuda Reinharz, Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 298-317). L'idea del sionismo e della Palestina come elementi identitari d'integrazione nelle rispettive patrie degli ebrei fu sviluppata per primo da Moshe Davis, padre dei cosiddetti America-Holy Land Studies. L'idea di Sion, secondo Davis, era «part of the spiritual history of America and an important factor in the interplay of ideas among religious faith» che servì in particolare agli ebrei come «strong link to their American environment» (Eli Lederhendler, *America and Zion*, Foreword to Id., Jonathan Sarna (eds.), *America and Zion. Essays and Papers in memory of Moshe Davis*, Detroit, Wayne University Press, 2002, pp. 9-19). Per un'introduzione agli America-Holy Land Studies cfr. Moshe Davis, Introduzione a Id., *With Eyes Towards Zion. Scholars Commoquium on America-Holy Land Studies*, New York, Arno Press, 1977.

anni fa» – quindi non l'Italia fascista – «con l'ebraismo d'oggi» alla ricerca dell'unità nazionale perduta. Per poterla ritrovare, egli affermò, era necessario che gli ebrei intraprendessero in maniera più risoluta e sistematica il loro risorgimento già a partire dalla diaspora, dotandosi delle stesse istituzioni e degli stessi gruppi che caratterizzavano la vita sionistica negli altri paesi europei. È verosimile pensare che Ottolenghi pensasse in particolare alla Germania, che pur essendo una realtà occidentale simile all'Italia per la storia dell'emancipazione ebraica e per le dinamiche di sviluppo del sionismo, aveva un'organizzazione sionistica molto più elaborata, dotata di molte associazioni culturali e politiche giovanili e non¹⁵³.

Dopo Ottolenghi prese la parola Isacco Sciaky, che rivendicò a gran voce la diversità fondamentale tra la concezione politica e pragmatica del sionismo propria dei revisionisti e quella «mizrachista», cioè spirituale e religiosa, che dominava il movimento italiano sotto l'egida di Alfonso Pacifici e che, a suo modo di vedere, rendeva sempre più difficile la permanenza del suo gruppo all'interno del movimento¹⁵⁴.

Con quella contrapposizione tra fronti così netta il movimento sionista italiano assunse per la prima volta nella sua storia l'aspetto di un movimento non più semplicemente di correnti ma di partiti veri e propri¹⁵⁵. Quella connotazione si accentuò alla fine del congresso, quando il gruppo dei revisionisti guidato da Leone Carpi e dallo studente ebreo palestinese Arie Henin minacciò per ben due volte la secessione dalla Federazione. La prima occasione fu il voto di fiducia espresso dalla maggioranza del movimento nei confronti della politica di Weizmann, che i revisionisti non accettarono dal momento che il presidente dell'Organizzazione sionistica mondiale era uno dei principali nemici politici del loro movimento¹⁵⁶. La seconda occasione si ebbe a fine

¹⁵³ *La relazione dell'avv. Ottolenghi sull'organizzazione*, «Israel», 16-23 giugno 1927, p. 4. Si sofferma sul celebre gruppo Bleu-Weiss Glenn R. Sharfman, *Between Identities: the German-Jewish Youth Movement Blau-Weiss 1912-1926*, in Michael Berkowitz, Susan L. Tananbaum, Sam W. Bloom, *Forging Modern Jewish Identities. Public Faces and Private Struggles*, London and Portland, Vallentine Mitchell, 2003, pp. 198-228

¹⁵⁴ *La relazione dell'avv. Ottolenghi sull'organizzazione*, «Israel», 16-23 giugno 1927, p. 5. Il partito sionistico del Mizrahi nacque nel 1902 per rappresentare gli ebrei ortodossi che si riconoscevano nel movimento. Nel 1912, in contrapposizione ad esso, nacque l'Agudat Israel, che riunì invece gli ortodossi contrari al sionismo e per quella ragione non entrò nell'Organizzazione Sionistica Mondiale.

¹⁵⁵ Valentina Piattelli mette in risalto la pluralità del movimento sionista italiano soprattutto negli anni Trenta, ma i presupposti risalgono alla metà degli anni Venti (Valentina Piattelli, *Israel" e il sionismo in Toscana negli anni Trenta*, in Enzo Collotti (a cura di), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Roma, Carocci, 1999, pp. 35-79, in particolare pp. 43-48).

¹⁵⁶ *Quinta seduta. La tumultuosa discussione e il voto per la nomina del nuovo direttorio* (ibidem e p. 6). Nonostante l'opposizione dei revisionisti, la maggioranza dei convenuti approvò il voto di fiducia a

luglio del 1927, al momento dell'elezione del delegato italiano al XV Congresso Sionistico. In lizza c'erano solo due elementi, Alfonso Pacifici e Ciro Glass, esponenti della corrente dei sionisti generali, e i revisionisti reputarono necessario affiancare anche due loro candidati: Isacco Sciaky e Arie Henin¹⁵⁷.

Per Alfonso Pacifici e per Ciro Glass la contrapposizione aveva un carattere sacrilego perché minava l'unità del popolo ebraico¹⁵⁸. Per Leone Carpi, invece, una politica “totalitaria” era possibile soltanto quando esisteva un partito forte che rappresentava tutta la nazione e governava lo stato, come accadeva con il regime fascista. Nel caso ebraico, invece, lo stato era «ancora soltanto in nuce», quindi era auspicabile che nel movimento sionistico esistessero «tendenze» se non addirittura «avanguardie [...] in camicia bianco azzurra» come lo erano i revisionisti, che proponessero la propria visione politica. È molto evidente che sia la forma sia la sostanza del discorso strizzavano l'occhio al fascismo, a ulteriore conferma del fatto che i revisionisti si percepissero come epigoni del fascismo all'interno del sionismo¹⁵⁹.

Un contributo fondamentale nella disputa sulla presenza dei partiti all'interno del movimento sionistico fu quello di Eugenio Colorni. All'epoca egli era un giovane ebreo attivo nel gruppo sionistico di Milano e attraversava una fase di ricerca intellettuale ed esistenziale molto complessa, che lo stava conducendo a scoprire contemporaneamente l'antifascismo e il sionismo socialista¹⁶⁰. Secondo Colorni sia i revisionisti sia i generali nutrivano una concezione sionistica venata di totalitarismo: i primi perché pensavano che lo Stato ebraico fosse una realtà spirituale già esistente e che si autogovernasse in modo «totalitario»; i secondi, invece, perché credevano che il popolo ebraico potesse regolare la sua vita senza partiti. Per il giovane intellettuale milanese, invece, il sionismo doveva essere un riparo «in mezzo alle difficoltà materiali dell'oggi», fuori di metafora un baluardo e un esempio di democrazia e di pluralismo nel contesto del totalitarismo, quindi era necessario che partiti e correnti esistessero sia nel

Weizmann e procedette alla nomina di un organigramma transitorio per il direttorio sionistico incaricato di organizzare il congresso sionistico nel 1928: Umberto Nahon fu eletto alla segreteria e Ciro Glass alla presidenza.

¹⁵⁷ *E uno sguardo più generale*, «Israel», 28 luglio-1 agosto 1927, p. 2.

¹⁵⁸ Ciro Glass, *L'inopportunità di una lotta di partiti nella vita ebraica italiana* (ibidem).

¹⁵⁹ Leone Carpi, *La discussione sui partiti*, «Israel», 25 agosto 1927, p. 3.

¹⁶⁰ Marco Cuzzi, *Eugenio Colorni e il sionismo*, in Geri Cerchiai e Giovanni Rota (a cura di), *Eugenio Colorni e la cultura italiana fra le due guerre*, Manduria, Lacaita, 2011, pp. 197-226.

presente nella diaspora sia e soprattutto nel futuro all'interno dello stato ebraico¹⁶¹.

L'affermazione del revisionismo mise in allerta i sionisti generali non soltanto perché il gruppo di Leone Carpi e di Isacco Sciaky insidiava localmente i gruppi sionistici ma anche e soprattutto perché era portatrice di una concezione nazionalistica pericolosamente analoga a quella del fascismo. Nell'aprile del 1928 fu fondato a Milano il gruppo sionistico "Peulà" (azione), che ebbe la missione specifica di contrastare l'ascesa del revisionismo tra i giovani¹⁶². Poche settimane dopo la nascita il Ministero dell'Interno lo pose sotto controllo insieme al Gruppo sionistico milanese per assicurarsi che tra i membri, soprattutto tra quelli originari dell'Europa orientale, non ci fossero elementi di una «setta ebraico-massonica internazionale» che fomentassero una fantomatica rivoluzione bolscevica in Italia¹⁶³.

Il lavoro di "Peulà", quindi, fu oltremodo complicato proprio nel momento in cui i revisionisti conseguirono un ulteriore successo nella "scalata" al sionismo italiano dando alle stampe nell'autunno del 1928 il «Bollettino dei sionisti revisionisti. Raggruppamento d'Italia». Nell'editoriale, scritto molto presumibilmente da Isacco Sciaky, viene indicata la differenza fondamentale rispetto al sionismo generale: il «criterio» di comprensione della storia ebraica e della questione ebraica, che per i revisionisti era quello «politico-nazionale». L'identità nazionale ebraica, secondo i revisionisti, era data non dalla consapevolezza culturale o dalla spiritualità, ma dall'esercizio della sovranità politica sopra il territorio che apparteneva storicamente al popolo ebraico, la Palestina; per quella ragione la soluzione della questione nazionale ebraica poteva essere una soltanto: «la creazione dello Stato ebraico». Da ciò discendeva anche una diversa concezione del valore dell'identità ebraica e dei modi per estrinsecarla nella diaspora: se l'appartenenza ebraica era per i revisionisti una questione essenzialmente politica, il sionismo allora doveva abbandonare il suo aspetto

¹⁶¹ Eugenio Colorni, *I partiti*, «Israel», 31 agosto 1927, p. 4.

¹⁶² L'idea di fondare un nuovo gruppo per contrastare l'ascesa del revisionismo fu lanciata da Giuseppe Ottolenghi nel corso di una seduta del gruppo sionistico milanese del 7 febbraio 1928. Disse infatti Ottolenghi: «i revisionisti sono oggi a Milano il gruppo più compatto e meglio organizzato; ed in un certo senso è legittima la loro pretesa di assumere il potere più importante nella vita del sionismo milanese» (*Al Gruppo sionistico*, «Israel», 16 febbraio 1928, p. 4). Il gruppo "Peulà" vide la luce due mesi dopo, il 28 aprile 1928, grazie all'iniziativa di un gruppo di giovani guidati dal sionista e pubblicista bulgaro trapiantato a Milano, Samuele Kruglikoff (*Al Gruppo sionistico*, «Israel», 16 febbraio 1928, p. 4).

¹⁶³ Archivio di Stato di Milano[d'ora in avanti ASMi], fondo "Gabinetto di prefettura I versamento", b. 508, fasc. "Ebrei", sfasc. "Circolo sionistico 1928-1929", Ministero dell'Interno al Prefetto di Milano, 28 maggio 1928 e 21 luglio 1928.

tradizionale di movimento filantropico e trasformarsi in un'esperienza di militanza politica a tutti gli effetti e il bollettino era il primo passo per indurre un cambiamento in quella direzione¹⁶⁴.

La pubblicazione revisionista fu anche una risposta, indiretta ma non per questo meno evidente, al lavoro di Dante Lattes *Il sionismo*, che aveva visto la luce nell'estate del 1928. L'opera uscì in due volumi: il primo dedicato all'idea di nazione nell'ebraismo e allo sviluppo del pensiero sionistico fino alla prima guerra mondiale; il secondo, invece, approfondisce la storia del movimento dal 1915 al 1928, con l'aggiunta di appendici tecniche sugli insediamenti ebraici e sull'ordinamento istituzionale in Palestina¹⁶⁵.

I caratteri costitutivi della nazionalità ebraica, secondo Lattes, sono nell'ordine la lingua, l'educazione ebraica, la concezione del mondo, l'idea messianica, il territorio, la sofferenza e il senso di esilio. L'ebraico era il vero strumento e il vero "territorio" attraverso cui si era estrinsecata storicamente l'identità ebraica, quindi il suo possesso diventava per Lattes una prescrizione, perché da essa dipendevano il destino e la vita del popolo ebraico. Il sionismo, in quella prospettiva, non era soltanto una forma di militanza politica come la intendevano i revisionisti, ma un percorso di nazionalizzazione, cioè un processo di acculturazione che si compiva attraverso la ricongiunzione degli ebrei con il proprio passato. Il quel processo il territorio, a cui pure è dedicata grande attenzione nel secondo volume con la descrizione dettagliata dei collettivi, ha un valore meramente trascendente: è l'espressione concreta dello «spirito della nazione» ma non è in esso e attraverso di esso che si compie la rinascita nazionale ebraica, che per Lattes culmina soltanto nell'interiorità dei singoli individui¹⁶⁶.

Tra il primo e il 3 novembre 1928 si svolse a Milano il Congresso sionistico. A otto anni di distanza dall'ultima riunione ufficiale, il sionismo italiano apparve molto cambiato, più differenziato ideologicamente al proprio interno¹⁶⁷. Il confronto tra i rappresentanti delle diverse correnti si ebbe durante la terza seduta e il tema della

¹⁶⁴ CAHJP, P140/15, copia del «Bollettino dei sionisti revisionisti. Raggruppamento d'Italia», n. 1, s. d. ma autunno 1928. L'articolo a cui faccio riferimento è *Revisionismo* e si trova nella seconda pagina.

¹⁶⁵ Dante Lattes, *Il sionismo*, 2 voll, Roma, Cremonese, 1928.

¹⁶⁶ Ivi, p. 16.

¹⁶⁷ Il congresso avrebbe dovuto svolgersi il 10 e 11 giugno ma fu rimandato su proposta del gruppo sionistico di Firenze che non ebbe sufficiente tempo per organizzarsi e inviare i propri portavoce (*Il rinvio del congresso sionistico*, «Israel», 7 giugno 1928, p. 2). Sulle aspettative e i propositi del congresso cfr. Alfonso Pacifici, *Alla vigilia del Congresso*, «Israel», 25 ottobre 1928, p. 3.

relazione della diaspora con lo stato ebraico fu ancora uno dei più discussi e scottanti. Il primo a intervenire fu Samuele Kruglikoff, anima del gruppo sionistico “Peulà” di Milano e rappresentante della gioventù sionistica. Egli sostenne che la funzione storica della nuova leva fosse quella di far evolvere ideologicamente il sionismo rispetto alla posizione a cui lo aveva condotto la generazione dei padri di Lattes e Pacifici. I giovani, in particolare, avrebbero dovuto ritornare a interpretare in chiave minimalista il messaggio politico di Herzl, lavorando non per la creazione del centro nazionale ma per la fondazione dello stato. Nella pratica, quella trasformazione si sarebbe manifestata nella politicizzazione dell'attività dei gruppi sionistici locali, in particolare con l'organizzazione di cicli di lezioni e di conferenze sulla situazione contemporanea dell'insediamento ebraico in Palestina e sull'evoluzione del sionismo internazionale¹⁶⁸.

Il secondo oratore fu il revisionista Isacco Sciaky, che ribadì l'urgenza che il sionismo arrivasse alla fondazione dello stato ebraico il più in fretta possibile, prima che gli arabi raggiungessero una consapevolezza nazionale pari a quella ebraica e rivendicassero gli stessi diritti politici. Il salonicchiota affermò che i revisionisti non intendevano lo stato come uno «strumento di fini superiori», cioè come uno stato etico in senso hegeliano, ma come «realtà assoluta e spirituale», cioè come un elemento costitutivo primordiale dell'ebraismo che portava a compimento la vita degli ebrei «in tutte le sue manifestazioni» e a partire dalla diaspora, pertanto auspicò che nello statuto che si sarebbe votato a fine congresso l'impegno degli ebrei per la fondazione dello stato ebraico comparisse tra i doveri del sionismo¹⁶⁹.

Fu poi il turno del delegato di Firenze, Mario Padoa, che cercò di mediare tra le posizioni dei primi due oratori argomentando che la «sede nazionale» fosse l'«incubazione dello stato» ebraico ma che era errato accelerare i tempi come facevano i sionisti per arrivare alla fondazione dello stato quando le circostanze non erano ancora mature. Letta da un altro punto di vista, la sostanza del discorso di Padoa era che fosse prematuro per il sionismo italiano abbandonare la sua natura storica di movimento culturale e filantropico per assumerne una più politicizzata imperniata sul progetto dello stato ebraico.

Enzo Bonaventura parlò a nome del partito religioso dell'HaPo'el haMizrachi,

¹⁶⁸ Gli interventi furono pubblicati in *Le relazioni sul progetto di statuto*, «Israël», 12 novembre 1928, p. 3.

¹⁶⁹ *Ibidem*

presentando un'immagine del sionismo come di un movimento fondato su due principi fondamentali: «Nazione e Torah». Ritrovare l'identità nazionale attraverso il sionismo significava realizzare la Torah, cioè vivere nella diaspora nell'osservanza più rigorosa dei precetti ebraici per giungere alla realizzazione di quello supremo: l'*alyà* in Eretz Israel per dedicarsi a una vita di lavoro e di culto¹⁷⁰.

Sulla sponda opposta ci fu il sionista romano Paolo Milano, che da giovane era stato uno dei membri del gruppo socialista «'Avodà». Parlando a nome del partito laburista Ahdut Ha'Avodà, egli sostenne che in Palestina il sionismo fosse finalmente riuscito a normalizzare la vita e l'identità ebraica attraverso un processo di «laicizzazione» del popolo ebraico, trasformandolo da reame di sacerdoti a stirpe di lavoratori. Secondo Milano anche la diaspora doveva operare una secolarizzazione della propria consapevolezza, intendendo il sionismo come un movimento laico e con scopi sociali¹⁷¹.

Alla votazione delle mozioni conclusive lo scontro tra le posizioni venne a galla: mentre i revisionisti chiesero che il congresso riconoscesse come «necessità inderogabile» del sionismo la fondazione dello stato ebraico, Enzo Bonaventura propose che la Federazione sionistica operasse per la realizzazione del «Risorgimento di Israele» come reinnesto del popolo ebraico nella continuità storica «della Legge», che era l'unica «realtà nazionale» che l'ebraismo potesse conoscere. La mozione approvata dalla maggioranza, tuttavia, fu quella dei sionisti generali, in base alla quale il congresso auspicava l'avvio di una nuova emigrazione ebraica verso la Palestina, senza però chiamare direttamente gli ebrei italiani a quel passo; confermava la propria fiducia nei confronti della politica di Chaim Weizmann e ribadiva la «fede nella realizzazione integrale» del sionismo¹⁷². Si procedette poi al rinnovo delle cariche della Federazione sionistica italiana, che fu dominata dai generali: Dante Lattes fu nominato presidente; Enzo Bonaventura vice-presidente; a Umberto Nahon andò la carica di segretario e a Bruno Foà quella di tesoriere¹⁷³.

Poche settimane dopo la fine del congresso si aprì una grave crisi tra il regime fascista e l'ebraismo italiano. Ad accendere la miccia fu un articolo antisemita

¹⁷⁰ Ibidem

¹⁷¹ Ibidem

¹⁷² *Il dibattito sui problemi dell'organizzazione sionistica* (ivi, p. 4).

¹⁷³ *La distribuzione delle cariche* (ibidem).

pubblicato da Mussolini sul «Popolo di Roma» il 29 novembre 1928. Il dibattito del congresso focalizzato sui temi dello stato ebraico e dell'*alyià*, scrisse Mussolini, aveva portato gli «italiani cristiani» a realizzare per la prima volta dall'emancipazione che in Italia esisteva un «popolo estraneo», quello ebraico, che era tale non solo per la religione che professava ma anche, e soprattutto, per la «coscienza nazionale», cioè per la storia e per gli ideali in cui si riconosceva. Per quel motivo, concluse il duce, gli ebrei avrebbero dovuto chiarire una volta per tutte se la loro fosse un'identità religiosa oppure nazionale e in base alla risposta il regime avrebbe tratto le «conclusioni necessarie»¹⁷⁴.

L'attacco di Mussolini va letto e si spiega nel contesto istituzionale dell'autunno dell'autunno-inverno 1928, caratterizzato dall'elaborazione del Concordato tra il regime fascista e la chiesa, che fu ratificato l'11 febbraio 1929. Il patto sancì da un punto di vista normativo la trasformazione ufficiale del carattere del nazionalismo italiano, che da laico diventò cattolico. Il credo religioso, cioè, diventò il prerequisito per l'inclusione nella nazione e per il pieno godimento dei diritti civili. Alla luce di quell'equivalenza tra appartenenza religiosa e appartenenza nazionale, quindi, si comprende il senso dell'enfasi posta nell'articolo sugli «italiani cristiani» e si intende anche come l'interrogativo finale: «siete una religione o siete una nazione?», in realtà, non avesse alcuna risposta. Gli «italiani cristiani» che avevano percepito gli ebrei come estranei in patria, infatti, erano tutti gli italiani, mentre la domanda non ammetteva la possibilità di scelta tra religione o nazione perché con il Concordato i due principi erano inscindibilmente legati.

Le risposte dell'ebraismo italiano davanti alla diatriba furono diverse e ciascuna di esse si distinse per una peculiare interpretazione del valore del sionismo. Dapprima fu intentata la via della pacificazione informale sfruttando la mediazione di Margehrita Sarfatti. Artefice del tentativo fu il professore di Milano Carlo Foà, che per rassicurare Mussolini della fedeltà nazionale ebraica sostenne che gli ebrei italiani vedevano nella Palestina solo la «terra di rifugio per gli ebrei perseguitati» e che mai avrebbero intrattenuto alcun tipo di rapporto con lo stato ebraico quando e se questo avesse visto la

¹⁷⁴ La polemica tra il sionismo italiano e il «Popolo di Roma» è ricostruita in Umberto Nahon, *La polemica antisionista del "Popolo di Roma" nel 1928*, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Umberto Nahon (a cura di), *Scritti in memoria di Enzo Sereni. Saggi sull'ebraismo romano*, Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1970, pp. 216-253. Traggio dallo stesso saggio le citazioni degli articoli che seguono nel testo.

luce in futuro¹⁷⁵.

Un altro fronte fu quello degli ebrei antisionisti, che professarono la loro italianità per lo più sullo stesso «Popolo di Roma». In tutte le lettere è ribadito il legame storico tra gli ebrei e la patria italiana; l'appartenenza nazionale ebraica è dipinta come una forma di «sudditanza» allo stato ebraico e la militanza sionistica è giudicata un vilipendio del sacrificio compiuto dagli ebrei durante la prima guerra mondiale¹⁷⁶.

La Federazione Sionistica Italiana prese posizione con un comunicato ufficiale che, viste le circostanze, non poté che confermare la natura filantropica e culturale storica del sionismo italiano. Nello scritto, infatti, il legame degli ebrei con la terra dei padri e quello con l'Italia vengono differenziati per l'origine e per il tipo di identità che da essi si generava. La relazione con Eretz Israel, infatti, è presentata come un vincolo derivante da «un obbligo religioso», legittimato dalla tradizione e che dava origine all'identità religiosa e culturale degli ebrei. La relazione con l'Italia, dall'altro lato, è descritta come un legame derivante dalla volontà, legittimato dalla storia e dalle «opere», in particolare dal contributo degli ebrei durante la prima guerra mondiale, e che dava origine al patriottismo. In quella prospettiva, quindi, tra l'appartenenza religiosa e quella nazionale non c'erano sovrapposizioni ma soprattutto l'una non escludeva l'altra¹⁷⁷.

Mussolini replicò ai sionisti con un articolo in cui distinse tre tipologie di ebrei, ciascuna caratterizzata da una relazione differente con l'Italia. La prima era quella degli italiani «di fede mosaica» che chiamati a scegliere «fra l'Italia e mosaismo» avrebbero scelto la prima. Costoro erano gli ebrei che per Mussolini meritavano di avere la piena cittadinanza italiana perché tra la patria e la fede optavano senza esitazioni per la prima. La scelta linguistica merita di essere sottolineata perché riflette appieno la trasformazione della natura del nazionalismo italiano: Mussolini, infatti, pone la scelta tra l'Italia, cioè lo stato, e l'ebraismo, cioè una religione, perché alla base della completa e piena appartenenza nazionale al primo, dopo il Concordato, c'era l'adesione alla fede cattolica.

La seconda tipologia di ebrei indicata da Mussolini fu quella di coloro che, chiamati a scegliere sempre tra l'Italia e la fede ebraica, avrebbero optato per la prima

¹⁷⁵ Ivi, p. 229.

¹⁷⁶ Ivi, pp. 232-240.

¹⁷⁷ Ivi, p. 242.

solo «per semplice opportunità». A riemergere, in quel caso, era uno stereotipo antisionista e antisemita per eccellenza, quello della doppiezza degli ebrei e della loro non sincera devozione alla patria: costoro, per il duce, erano persone meno grate all'Italia perché la sceglievano per pura convenienza e non per volontà politica.

La terza tipologia di ebrei era costituita da coloro che oscillavano «fra la Nazione e la Religione con inclinazioni maggiori verso la prima: la Nazione, cioè il popolo ebreo». Quello, per Mussolini, era il ritratto dei sionisti, che pur professando la propria fedeltà all'Italia si sentivano in realtà parte della nazione ebraica e lavoravano per la costruzione dello «Stato Nazionale» ebraico. Quando questo avesse visto la luce come entità politica indipendente, concluse minacciosamente Mussolini, gli ebrei sarebbero stati «contemporaneamente cittadini di due patrie» e il fascismo li avrebbe immediatamente chiamati a rinunciare a una delle due, cioè all'Italia¹⁷⁸.

La ratifica ufficiale del Concordato esacerbò la crisi tra il fascismo e il sionismo. Il 28 febbraio 1929, infatti, Alfonso Pacifici firmò su «Israël» l'editoriale *In regime di concordato*, in cui attaccò senza reticenze la politica totalitaria del fascismo. «In teoria», sostenne il sionista fiorentino, il Concordato non mutava la situazione dei culti diversi da quello cattolico, che rimanevano ammessi all'interno dello Stato come sancito già dallo Statuto Albertino, ma «in pratica [...] alcune interferenze di dettaglio» sarebbero state «inevitabili» per «il carattere totalitario dello stato moderno e di quello fascista in modo speciale». Per poter esistere nella realtà, secondo Pacifici, un culto doveva poter esplicitare le proprie pratiche e i propri simboli in maniera libera e autonoma e ciò era reso impossibile in principio e in pratica da un regime totalitario, che per natura esercitava un controllo capillare e totale su ogni ambito della vita dei cittadini. Pacifici, pertanto, si augurò che nonostante la clericalizzazione dello stato, il regime continuasse «*a fortiori*» la politica dello stato liberale in materia religiosa, garantendo e rispettando le «esigenze spirituali ebraiche della collettività ebraica vivente nei confini territoriali e culturali d'Italia»¹⁷⁹.

L'articolo rese Alfonso Pacifici, «Israël» e il sionismo ancora più invisibili al fascismo di quanto già non lo fossero. La Federazione Sionistica Italiana e i comitati del

¹⁷⁸ Ivi, pp. 245-247.

¹⁷⁹ Alfonso Pacifici, *In regime di concordato*, «Israël», 28 febbraio 1929, pp. 1-2. Anche Sabatino Lopez, consigliere della comunità ebraica di Milano, durante una riunione del Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane, affermò che «tutto quello che è possibile si fa per escludere gli ebrei; tutto quello che è possibile si impedisce agli ebrei» (citato da R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., p. 369).

Keren Hayesod e del Keren Kayemet LeIsrael furono posti sotto controllo dalla polizia per verificare la «condotta morale e politica» dei dirigenti e dei militanti¹⁸⁰ e nel marzo del 1929 «Israel» fu sospeso per due mesi. Il settimanale motivò l'interruzione della pubblicazione con le difficoltà economiche della casa editrice, ma dalle carte di Alfonso Pacifici emerge chiaramente come la decisione fosse stata presa in realtà da Mussolini per mettere in difficoltà un giornale scomodo per il suo carattere sionistico e per l'acceso nazionalismo del suo direttore. A suffragare l'ipotesi si può ricordare per esempio la lettera di Carlo Foà che, come si è visto precedentemente, nel 1928 intervenne nella disputa tra sionisti e regime fascista dopo l'articolo *Religione o nazione?*. Il professore, infatti, spiegò chiaramente a Pacifici che la prima e più importante condizione per ottenere la riapertura di «Israel» fosse bandire «con sincerità assoluta ogni propaganda sionista» ed evitare ogni riferimento esplicito al valore nazionale dell'appartenenza ebraica¹⁸¹.

La vicenda di «Israel» fu ripresa anche dagli antifascisti italiani a Parigi, che la commentarono sul loro bollettino, «Italia», sostenendo che la soppressione fosse dovuta all'articolo di Pacifici e all'ostilità evidente del regime nei confronti non soltanto dei sionisti ma degli ebrei. La ripresa della religiosità ebraica in chiave nazionale guidata da Pacifici e condotta attraverso il settimanale fiorentino, spiegarono i fuoriusciti, era inconciliabile con l'impostazione totalitaria e cattolica del nazionalismo fascista e per la prima volta dall'emancipazione poneva gli ebrei italiani nella condizione di non poter più vivere come ebrei e al contempo come cittadini italiani¹⁸².

Il 30 maggio 1929 «Israel» ritornò in circolazione con Alfonso Pacifici e Dante Lattes ancora nella carica di direttori, ma la crisi tra il movimento sionistico italiano e il regime fascista non poté dirsi risolta. Il 10 settembre del 1929, infatti, in tutte le comunità ebraiche italiane furono organizzate cerimonie per commemorare gli ebrei uccisi nelle settimane precedenti in Palestina nel corso della sommossa anti-ebraica

¹⁸⁰ ASMi, fondo “Gabinetto di Prefettura I versamento”, b. 508, fasc. “Ebrei”, richiesta del Ministero dell'Interno al prefetto di Milano dell'11 marzo 1929 per informazioni sull'attività della segreteria della Federazione sionistica Italia, in particolare del segretario Umberto Nahon, e dei comitati del Keren Hayesod e del Keren Kayemet LeIsrael. Sulla vicenda della chiusura di «Israel» si legga Angelo Piattelli, *David Prato, una vita per l'ebraismo*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 89, n. 1-3 (gennaio-dicembre 2013), pp. 109-232; in particolare alle pp. 172-175.

¹⁸¹ CAHJP, P172/184, Carlo Foà ad Alfonso Pacifici, 15 marzo 1929.

¹⁸² L'articolo, intitolato *Gli ebrei in Italia*, fu pubblicato su «Italia» del 1 giugno 1929; la nota e la vicenda sono ricordate da R. De Felice, *Gli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 99, nota 1.

ordita dal Muftì di Gerusalemme¹⁸³. In tutte le città le funzioni raccolsero l'adesione di molte centinaia di persone, non solo dei sionisti ma anche di quegli ebrei che, pur non militando nel movimento, parteciparono per manifestare la propria solidarietà alle sorti dell'*Yishuv*¹⁸⁴. Il Keren HaYesod aprì una sottoscrizione d'emergenza a favore delle vittime che in quattro mesi fruttò più di cinquecentomila lire¹⁸⁵; su «Israël» fu immediatamente predisposta una campagna per rivendicare l'onore nazionale ferito della Palestina ebraica, con fotografie delle rovine causate dagli scontri, con cartine geografiche per mettere in rilievo l'isolamento degli insediamenti colpiti e con slogan per enfatizzare la resistenza degli ebrei davanti alla distruzione¹⁸⁶. Il regime si mise subito all'erta e chiese ai prefetti di riferire riguardo allo svolgimento delle cerimonie e di verificare la posizione politica dei partecipanti¹⁸⁷. Per la prima volta l'appartenenza ebraica in sé, indipendentemente dall'adesione al sionismo, sembrò essere il presupposto per la mobilitazione politica a favore e in sostegno della sede nazionale ebraica in Palestina.

1.4 Il complesso statuto della “nazione” (1930-1933)

Le violenze nell'*Yishuv* e l'emanazione del Libro Bianco da parte del governo inglese, con cui furono limitati i certificati di immigrazione in Palestina, determinarono una ri(scoperta) piuttosto repentina di Eretz Israel da parte degli ebrei italiani. Nel

¹⁸³ *Le commemorazioni in tutte le comunità d'Italia*, «Israël», 19 settembre 1929, pp. 6-7. Le violenze tra ebrei e arabi erano sorte in seguito al sermone antisemita del Muftì di Gerusalemme del 23 agosto 1929. Dapprima gli scontri furono limitati alla sola città di Gerusalemme e in seguito si diffusero in molti villaggi dell'*Yishuv*; a Hebron la quasi totalità degli abitanti ebrei fu uccisa.

¹⁸⁴ Le cifre riportate da Michele Sarfatti sono di 450 partecipanti a Trieste, 400 a Milano, 300 a Livorno, 200 a Ferrara, 100 a Napoli e 50 a Genova (M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 89).

¹⁸⁵ La somma raccolta fu di 530.737, 60 lire (*La chiusura della sottoscrizione*, «Israël», 30 gennaio 1930, p. 3).

¹⁸⁶ Cfr. per esempio la fotografia dei bambini feriti e delle case distrutte affiancata dallo slogan: «La risposta di Israele. Ecco la buona, la sola risposta: il lavoro! Lavoro sulla terra, lavoro per la terra. Ogni lira, ogni soldo messi nel bossolo del Keren Hayesod sono una pietruzza al grande edificio che sicuramente sorgerà, sicuramente vincerà ogni ostacolo perché fondato su un'idea giusta e pura», in «Israël», 18-28 ottobre 1929, p. 8; la cartina della Palestina con l'indicazione della posizione isolate di Safed e Hebron, due dei villaggi maggiormente colpiti (*Veduta d'insieme della Palestina*, «Israël», 30 agosto-4 settembre 1929, p. 4).

¹⁸⁷ ASMi, fondo “Gabinetto di Prefettura I versamento”, b. 508, fasc. “Ebrei”, sfasc. “Circolo sionistico 1928-1929”, copia manoscritta di un fonogramma del prefetto di Milano al questore della città del 7 settembre 1929 con la raccomandazione di segnalare ogni eventuale «emergenza» che si fosse manifestata durante la celebrazione al Tempio di Milano. Nello stesso fascicolo si trova anche la relazione dello svolgimento della cerimonia, datata 10 settembre 1929 e copia di una circolare riservata del 29 dicembre 1929 avente per tema sempre quella del controllo del gruppo sionistico milanese.

gennaio del 1930 fu pubblicato il reportage di viaggio del geografo Roberto Almagià intitolato *Palestina*, risultato di una spedizione di ricerca effettuata nel 1927. Il volume è corredato da 264 fotografie scattate dall'ebreo spalatino Luciano Morpurgo durante la medesima spedizione, che ritraggono le numerose realtà ambientali e sociali e i più disparati “tipi” umani della nuova Palestina ebraica e in parte anche della Transgiordania¹⁸⁸. È stato sottolineato che alla base dell'opera vi siano due intenzionalità: una prima «geografica», che è quella che spiega la presenza delle vedute delle città ebraiche nel pieno del loro sviluppo, delle fotografie delle colline, dei campi coltivati strappati al deserto, dei corsi d'acqua e dei dettagli geologici del territorio. E una seconda «antropologica», che è alla base delle fotografie che ritraggono gli uomini in tutte le loro sfaccettature: religiosi e laici, ebrei e arabi, di città e di campagna¹⁸⁹.

Nell'introduzione Almagià sottolinea come il volume sia politicamente neutro e vada interpretato come una «constatazione di fatto» della situazione in Palestina e invita il lettore desideroso di approfondire il risvolto politico di quanto raccontato e raffigurato a ricorrere al libro di Dante Lattes *Il sionismo*¹⁹⁰. Nissan Perez ha osservato invece che le foto di Roberto Morpurgo tradiscono la sua «privata eccitazione di ebreo e di sionista» davanti alla rinascita del popolo ebraico in Palestina e per quel motivo indulgiano molto sui villaggi coloniali, sulle scuole e sui campi, che erano i luoghi per eccellenza dove si formava il “nuovo ebreo”¹⁹¹.

L'esigenza che gli ebrei italiani conoscessero più da vicino e sostenessero soprattutto nel momento di crisi la sede nazionale ebraica fu avvertita soprattutto dai sionisti “generalisti”, che si videro sempre più insidiati dall'ascesa dei revisionisti. Il 15 febbraio del 1930 venne fondato a Milano il gruppo giovanile “Hatikvâ” (la speranza; Hatikvâ era anche l'inno sionista e oggi è l'inno nazionale dello stato di Israele) «per

¹⁸⁸ Roberto Almagià, Luciano Morpurgo, *Palestina*, Roma, Editore Luciano Morpurgo, 1930. Il libro e in particolare l'appartato iconografico sono oggetto di analisi del lavoro di Gabriele Borghini, Simonetta Della Seta, Daniela di Castro (a cura di), *Palestina 1927 nelle fotografie di Luciano Morpurgo*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, 2001.

¹⁸⁹ Gabriele Borghini, *Palestina 1927. Il reportage del fotografo italiano Luciano Morpurgo*, in Simonetta Della Seta, Giordana Grego (a cura di), *Italia-Israele. Gli ultimi centocinquanta anni. Atti della conferenza. Gerusalemme 16-17 maggio 2011*, Milano, Fondazione Corriere della Sera, 2012, p. 249.

¹⁹⁰ Nell'avvertenza in calce l'autore ribadisce la scientificità del suo lavoro ricordando che nonostante il libro fosse andato in stampa nel periodo dei tumulti in Palestina, la scientificità del lavoro è inalterata (R. Almagià, L. Morpurgo, *Palestina*, cit. pp. 1-2).

¹⁹¹ Nissan Perez, *Intorno a Morpurgo: gli anni Venti e la fase romantica della fotografia in terra di Israele*, in G. Borghini, S. Della Seta, D. Di Castro, *Palestina 1927*, cit., pp. 19-28.

l'approfondimento dei valori culturali di Israele e per una seria valutazione e comprensione del fatto ebraico fra i giovani della comunità»¹⁹². L'anima del gruppo fu il sionista Samuele Kruglikoff, che organizzò un corso di tredici lezioni sulla storia dell'immigrazione ebraica in Palestina dalle origini fino alla contemporaneità; svolte all'indomani della promulgazione del Libro Bianco, le conferenze ebbero lo scopo di trasmettere ai partecipanti l'idea che quello dell'*alyà* fosse un diritto ebraico sancito dalla tradizione e soprattutto dalla storia che nessuna potenza poteva cancellare¹⁹³. I resoconti delle lezioni furono pubblicati dapprima in dispense e poi nel volume *Il rimpatrio ebraico*, per consentire anche a chi non avesse partecipato di ampliare la propria conoscenza in merito¹⁹⁴.

L'evoluzione delle sorti politiche ebraiche in Palestina rafforzò ulteriormente anche la posizione dei revisionisti, che rivendicarono a gran voce il ruolo di Cassandre del movimento. Nel maggio del 1930 il raggruppamento pubblicò il proprio mensile, «L'idea sionistica», per contendere a «Israël» il primato nell'interpretazione e nella propaganda sionistica in Italia. Il controattacco ideologico, in realtà, era cominciato già l'anno precedente, quando Isacco Sciaky diede alle stampe il saggio *Il sionismo* per rispondere all'omonimo lavoro di Dante Lattes¹⁹⁵.

La pubblicazione del mensile fu uno sviluppo su più vasta scala di quella strategia di contrapposizione, ma mosse anche dalla volontà sempre più forte dei revisionisti di costituirsi in una formazione indipendente rispetto alla Federazione Sionistica Italiana. È interessante notare come il titolo richiamasse la prima pubblicazione sionistica italiana, «L'idea sionista», fondata da Carlo Conegliani nel 1901, nonostante la filosofia che ne era alla base fosse diametralmente opposta: il mensile di Conegliani, infatti, presentò il sionismo come un movimento di redenzione

¹⁹² AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933”, b. 21, fasc. 91, proclama d'istituzione del gruppo, 15 febbraio 1930.

¹⁹³ *Un nuovo gruppo di studi*, «Israël», 27 febbraio 1930, p. 6.

¹⁹⁴ Samuele Kruglikoff, *Il rimpatrio ebraico. Saggio storico-economico sul sionismo*, Milano, Stabilimento Tipo-Litografico Tenconi, 1930.

¹⁹⁵ Isacco Sciaky pubblicò il saggio il 15 maggio del 1929. Nel testo egli sostenne che il sionismo fosse la chiave rivoluzionaria dell'ebraismo perché aveva permesso la rilettura della storia ebraica alla luce di un nuovo principio: la politica. Da ciò, egli argomentò, discendeva anche un rinnovamento della concezione del popolo ebraico, che da reame di sacerdoti era diventato un «popolo moderno» la cui identità non era data soltanto da quegli elementi indicati da Lattes nel suo lavoro, come la lingua, la storia, l'idea messianica e l'esperienza dell'esilio, ma dalla sovranità su uno stato indipendente. Cfr. Isacco Sciaky, *Il sionismo*, «Civiltà Moderna», vol. I, n. 2, 15 agosto 1929, pp. 215-217.

spirituale che in nessun modo mirava a dare una patria agli ebrei d'occidente¹⁹⁶, mentre il giornale dei revisionisti si fece portavoce di un'idea del sionismo come movimento politico finalizzato a realizzare il nazionalismo ebraico attraverso la fondazione di uno Stato ebraico in Palestina e attraverso la politicizzazione degli ebrei della diaspora¹⁹⁷.

Un importante confronto tra sionisti generali e revisionisti si ebbe nell'estate del 1930, quando l'ebreo romano Leone Luzzatto e il leader revisionista Isacco Sciaky si scontrarono sulla questione della sorte del sionismo dopo i fatti del '29¹⁹⁸. Si tratta di un dibattito importante non solo perché riflette l'evoluzione delle dinamiche interne al movimento ma anche perché consente di constatare la differente idea di nazione ebraica che caratterizzava le due correnti. Nonostante le acquisizioni socio-economiche in Palestina, sostenne Luzzatto, il sionismo stava cominciando la sua fase discendente, cristallizzato da un lato nella posizione pacifista di Brit Shalom, che lottava per un accordo immediato con la controparte araba, e dall'altro in quella dei revisionisti, che legittimavano la loro politica aggressiva nel nome del "diritto storico" degli ebrei su Eretz Israel¹⁹⁹. Per superare entrambe quelle posizioni e ridare nuova vita al sionismo, secondo Luzzatto era necessario ridefinire l'essenza del nazionalismo ebraico andando oltre l'annosa e astratta questione se l'ebraismo fosse una religione o una nazione. Per Luzzatto l'ebraismo era entrambe le cose, poiché religione e nazione rappresentavano due fasi distinte, ma complementari, dello sviluppo storico del pensiero umano²⁰⁰. Storicamente, egli argomentò, quei due principi erano stati alla base di due concezioni politiche e ideologiche del sionismo tra loro opposte: da un lato quella del sionismo politico occidentale di matrice herzliana, che considerava l'ebraismo come una nazione e che ambiva a superare l'ebreo tradizionale attraverso un processo di rinnovamento politico culminante nella realizzazione dello stato ebraico. Dall'altro quella del sionismo spirituale orientale ispirato al pensiero di Ahad Ha'Am, che si fondava su una concezione dell'ebraismo come religione e che puntava a normalizzare la condizione ebraica attraverso un revival culturale e religioso che però non aveva avuto alcun mordente politico e non era stato in grado di porre la questione nazionale ebraica

¹⁹⁶ F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., p. 40.

¹⁹⁷ *Saluto*, «L'Idea sionistica», maggio 1930, pp. 1-2.

¹⁹⁸ La disputa è analizzata anche da V. Pinto, *Kadima!*, cit., pp. 110-115.

¹⁹⁹ Leone Luzzatto, *La crisi del sionismo*, «La Nuova Italia», I, vol. 7, 20 luglio 1930, pp. 279-280.

Leone Luzzatto era ebreo antifascista e sionista, genero di Dante Lattes. Collaborò con «Israel» e con «Oriente Moderno».

²⁰⁰ Ivi, p. 281.

all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale²⁰¹.

Era giunto il momento, secondo Luzzatto, che quei due sionismi si saldassero nel nome di una concezione dell'ebraismo come principio di nazionalità. La soluzione della questione nazionale ebraica, in quella prospettiva, non stava né nello stato forte dei revisionisti né in una forma di nazionalismo diasporista degli spirituali, ma in una sintesi delle due, cioè in un «vasto processo di rigenerazione economica e morale di tutti i nuclei ebraici del mondo, ciascuno secondo la propria determinata indole e storia, pur sul fondo comune ebraico»²⁰². Gli ebrei, quindi, avrebbero ritrovato la propria identità e la propria vita come nazione impegnandosi in un processo di rinnovamento sociale e culturale che, pur distinguendoli e caratterizzandoli come ebrei, non li avrebbe scissi né fisicamente né spiritualmente dalle comunità nazionali di cui erano parte.

Isacco Sciaky prese posizione contro Luzzatto cominciando dalla stessa domanda fondamentale e per certi versi “esistenziale” del sionismo: se l'ebraismo fosse una religione o una nazione²⁰³. Mentre Luzzatto era giunto alla conclusione che non esisteva una nazionalità ebraica intesa come principio contrapposto a quello della religione e che la volontà storica del popolo ebraico non si compisse nello stato, Sciaky affermò che l'ebraismo si esprimeva in forme storiche che evolvevano dialetticamente e che non si annullavano a vicenda²⁰⁴. La nazione era una di quelle forme e testimoniava la partecipazione e la responsabilità degli ebrei nei confronti dell'umanità e quindi della vita delle altre nazioni. La nazione ebraica quindi, per Sciaky, esisteva e i fatti del '29 avevano dimostrato come essa si trovasse a un punto critico della propria storia.²⁰⁵ La nazione culturale, intesa come deposito sapienziale all'interno degli individui, si era scontrata con il «dramma» della realtà e doveva trasformarsi nazione storicamente determinata e soprattutto concreta, che si esprimesse nella forma della modernità per eccellenza, cioè nello stato²⁰⁶.

L'evoluzione del contesto politico italiano nella seconda metà del 1930 facilitò l'emergenza all'attenzione degli ebrei del tema della nazione. Il 19 ottobre 1930, infatti, entrò in vigore il nuovo codice penale riformato dal ministro della Giustizia Alfredo

²⁰¹ Ivi, pp. 284-285.

²⁰² Ivi, p. 287.

²⁰³ Isacco Sciaky, *Sionismo in crisi*, «Civiltà Moderna», II, vol. 2, 15 agosto 1930, p. 892.

²⁰⁴ Ivi, p. 893.

²⁰⁵ Ivi, p. 895.

²⁰⁶ Ivi, p. 898.

Rocco; quel momento, come ha sottolineato Ilaria Pavan, rappresentò una «premessa» fondamentale – ma «dimenticata» dalla storiografia – della svolta razzista operata dal regime tra il 1937 e il 1938²⁰⁷. Nel libro II, Titolo X del nuovo codice, infatti, furono inclusi articoli riguardanti i cosiddetti «Delitti contro l'integrità e la sanità della stirpe», mentre nel Titolo IV furono inseriti provvedimenti per combattere i cosiddetti «Delitti contro il sentimento religioso». La nuova legislazione, ha sottolineato Pavan, da un lato sottendeva una concezione di nazione imperniata sull'elemento etnico e razziale che «non era, per il legislatore, neutrale», mentre dall'altro lato era un corollario del concordato, poiché stabiliva differenti sanzioni penali per i diversi culti professati nello stato, determinando quindi una distinzione – ovvero una discriminazione – nello status giuridico dei cittadini²⁰⁸.

Nell'immediato i vertici istituzionali ebraici non affrontarono la questione delle gravi disposizioni introdotte dal nuovo codice penale per evitare di innescare una polemica che mandasse a monte la delicata trattativa in corso tra lo stato e il Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane per il varo di una nuova legislazione sulle comunità ebraiche²⁰⁹. L'unico intervento fu quello del professor Mario Falco, autore del nuovo decreto legislativo sulle comunità ebraiche, che in un articolo su «La Rassegna Mensile di Israel» sottolineò la contraddizione evidente tra la volontà ribadita dal fascismo di assicurare a tutti i cittadini la libertà «di coscienza e di culto» e la prassi giuridica sancita dal codice Rocco, che determinava invece una «diseguale protezione penale» ai

²⁰⁷ Ilaria Pavan, *Una presenza dimenticata. Il codice penale del 1930*, in Marina Caffiero (a cura di), *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche*, Roma, Viella, 2009, pp. 129-157; Ead., *An Unexpected Betrayal? The Italian Jewish Community Facing Fascist Persecution*, in Daniel Tilles, Salvatore Garau (eds.), *Fascism and the Jews: Italy and Britain*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2011, pp. 141-159, in particolare pp. 149-156; ne parla anche R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 370-371.

²⁰⁸ I. Pavan, *Una parentesi dimenticata*, cit., p. 133.

²⁰⁹ Il R.d 30 ottobre 1930 n. 1731 *Norme sulle comunità israelitiche e sull'Unione delle Comunità medesime* introdusse sostanziali cambiamenti nell'ordinamento comunitario. Alle comunità fu attribuito lo scopo di provvedere ai bisogni religiosi ed educativi locali; ciascuna comunità faceva parte obbligatoriamente del nuovo ente centrale istituito con il decreto, l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. Facevano parte obbligatoriamente della comunità tutti gli ebrei residenti all'interno della determinata circoscrizione territoriale e per non farvi parte era necessario fare richiesta di abbandono dell'ebraismo. I mezzi di sostentamento delle comunità erano i contributi imposti a tutti gli iscritti; la direzione spirituale era attribuita ai rabbini. Le comunità e l'Unione, infine, erano sottoposte al controllo dello Stato. Nel complesso la riorganizzazione delle comunità da un lato assicurò il «diritto all'esistenza» dell'ebraismo all'interno dello stato e dall'altro permise, con la clausola dell'obbligo di iscrizione alle comunità, di arginare gli effetti dell'assimilazione. Sulla legge del 1930 si veda Anselmo Calò, *La genesi della legge del 1930*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 51, n. 3 (settembre-dicembre 1985), pp. 334-403; Guido Fubini, *La condizione giuridica dell'ebraismo*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1998, pp. 55-61.

cittadini che non professassero la religione di Stato²¹⁰.

Vale la pena sottolineare però che lo stesso Mario Falco, al momento di far approvare al ministro Rocco uno degli articoli più critici della nuova legislazione comunitaria ebraica, quello che legava l'appartenenza ebraica all'appartenenza alla comunità, si avvale proprio del Titolo IV del nuovo codice penale e della concezione della funzione politica, nazionale e nazionalista della religione che gli soggiaceva. Falco, infatti, convinse Rocco del fatto che così come per il fascismo la religione fosse un «fenomeno sociale della più alta importanza» per il raggiungimento dei «fini etici dello Stato», allo stesso modo per gli ebrei l'«idea religiosa» era fondamentale per raggiungere i «fini di interesse generale» dell'ebraismo, in particolare il rafforzamento dell'identità ebraica, e che pertanto si rendeva necessario che anche le istituzioni religiose ebraiche fossero organizzate «in modo obbligatorio secondo criteri e obiettivi»²¹¹.

Ilaria Pavan ha interpretato la risolutezza di Mario Falco nel far approvare il contestato articolo 4 sull'obbligatorietà dell'iscrizione alla comunità ebraica come un tentativo di «"serrare le fila"» dell'ebraismo e di cementare il più possibile le comunità per resistere alla «nuova strisciante dinamica di ghettizzazione» messa in atto dal regime con una politica sempre più discriminatoria²¹². Con il decreto, in effetti, l'ebraismo italiano vide ratificato il proprio «diritto all'esistenza» da parte del regime, e, con l'obbligatorietà dell'iscrizione, pose un argine «istituzionale» allo scollamento dalla vita comunitaria degli ebrei. In cambio, però, l'ebraismo dovette rinunciare alle sue tradizioni locali secolari e soprattutto all'autonomia, visto che l'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fu posta sotto il controllo governativo e il Ministero degli Interni si arrogò il diritto di approvare le nomine dei rabbini²¹³. Alberto Cavaglion ha espresso un giudizio storico molto critico riguardo al decreto, sostenendo che esso fu l'effetto del rifiuto della modernità da parte dell'ebraismo italiano, che preferì delegare a un'autorità esterna, e fascista, il compito di porre un argine alla secolarizzazione piuttosto che

²¹⁰ Mario Falco, *Le minoranze religiose ed il progetto del nuovo codice penale*, «La Rassegna Mensile di Israel», vo. 5, n. 4 (agosto 1930), pp. 215-231.

²¹¹ La citazione della lettera di Mario Falco ad Alfredo Rocco è pubblicata in Stefania Dazzetti, *Gli ebrei italiani e il fascismo: la formazione della legge del 1930 sulle comunità israelitiche*, in Aldo Mazzacane (a cura di), *Diritto, economia e istituzioni nell'Italia fascista*, Baden-Baden, Nomos, 2002, p. 240.

²¹² I. Pavan, *Una premessa dimenticata*, cit., p. 152.

²¹³ G. Fubini, *La condizione giuridica*, cit., pp. 56-58.

ricorrere ai «consolidati strumenti dell'identità ebraica»²¹⁴.

Nel 1931 il professore e filosofo ebreo romano Ugo Della Seta affrontò il problema delle contraddizioni insite nel nuovo codice penale nel saggio *Le minoranze religiose nel nuovo Codice penale*²¹⁵. Secondo Della Seta la discriminazione etnico-razziale e religiosa messa in atto del codice Rocco derivava dall'ideologia nazionalista fascista. La coincidenza dello stato con la nazione e la concezione di quest'ultima come «unità non solo sociale ma altresì etica, legata da vincoli di razza, di lingua, di costume, di tradizioni storiche, di moralità e di religione» faceva sì che le «popolazioni che appartengono ad un altro gruppo etnico diverso da quello cui appartiene la maggioranza della nazione» fossero automaticamente e irrimediabilmente «al di fuori della nazione e quindi dello Stato», dunque potenzialmente soggette a discriminazione razziale²¹⁶.

Dopo la premessa generale, Della Seta si riferì specificamente all'apprensione degli ebrei per la nuova legislazione, chiedendo al fascismo una rassicurazione sul fatto che «quei cittadini che seguono altra religione diversa da quella seguita dalla maggioranza» potessero continuare a considerarsi parte della nazione e a godere degli stessi diritti di tutti gli italiani (cattolici). Della Seta, in realtà, ebbe già la risposta a quella richiesta e fu tutt'altro che promettente: il codice penale, egli affermò, sanciva «legalmente, con atto solenne» la condizione di fatto diseguale in cui venivano a trovarsi coloro che non professavano la religione cattolica e non esisteva nessuna rassicurazione che potesse eliminare gli «ostracismi larvati» a cui gli ebrei, in quanto cittadini italiani non cattolici, si trovavano sottoposti²¹⁷.

In uno scambio epistolare dell'aprile del 1931 Mario Falco e il giurista ebreo Lodovico Mortara giunsero alla stessa conclusione, riconoscendo amaramente come tutte le cariche pubbliche e tutti i ruoli istituzionali ricoperti in età liberale dagli ebrei fossero ormai, e per sempre, preclusi²¹⁸.

²¹⁴ Alberto Cavaglion, Gian Paolo Romagnini (a cura di), *Le interdizioni del Duce. Le leggi razziali in Italia*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 47-48. Si veda anche Id., *Il senso dell'arca. Ebrei senza saperlo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2006, in particolare pp. 125-126

²¹⁵ Ugo Della Seta (1879-1958) fu docente di storia della filosofia all'università di Roma. Fu vicino ai gruppi evangelici e collaborò con la rivista modernista «Bilychnis»; politicamente fu un democratico-repubblicano e ispirò il suo pensiero politico a quello di Mazzini, sostenendo una forma di nazionalismo imperniata sul connubio tra valori morali e religiosi e valori politici democratici e socialisti (ibidem). Il volume a cui mi riferisco è Ugo Della Seta, *Le minoranze religiose nel nuovo Codice penale*, Roma, La Speranza, 1931.

²¹⁶ Ivi, p. 18.

²¹⁷ Ivi, pp. 47-48.

²¹⁸ Nel 1921 Ludovico Mortara era stato Ministro degli Affari di Culto nel governo Nitti; il 7 aprile 1931

Commentando il testo di Ugo Della Seta, Ilaria Pavan ha messo in luce un aspetto molto importante: il fatto che dalle parole del filosofo emerga un'autopercezione del gruppo ebraico come di un gruppo etnico²¹⁹. Questa autorappresentazione può essere interpretata sia come effetto del definitivo avvento e dell'istituzionalizzazione del paradigma nazionalista del fascismo, che sanciva l'alterità di tutti quei gruppi considerati estranei alla nazione per la religione professata, sia come risultato di un ripiegamento sempre più accentuato degli ebrei nell'ebraismo, sia come argine alla secolarizzazione²²⁰, sia anche come forma di resistenza all'uniformazione culturale, intellettuale, politica e nazionale imposta dal regime.

A questo proposito, proprio a partire dal 1931 si riscontra l'avvio di una nuova fase dinamica per la cultura ebraica, che ebbe come epicentro Torino e come protagonista principale il giovane sionista Leo Levi²²¹. Nel marzo del 1931 debuttò nella città il gruppo dell'Onegh Shabbat, che si riunì ogni venerdì sera per celebrare

scrisse a Mario Falco: «mi dica Lei quando sarà che un figlio di rabbino potrà ancora diventare Ministro degli affari di culto del regno d'Italia e capo della Magistratura italiana» [AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità israelitiche Italiane fino al 1933”, carteggio “Mario Falco”, fasc. “carteggio con senatore Lodovico Mortara”, Lodovico Mortara a Mario Falco, 7 aprile 1931]. Il 9 aprile Falco rispose esprimendo la «sicurezza che ormai le alte cariche dello Stato sono chiuse agli ebrei» (ibidem).

²¹⁹ I. Pavan, *Una premessa dimenticata*, cit., p. 154.

²²⁰ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 79.

²²¹ Leo Levi (1912-1982) nacque a Casale Monferrato; il padre e il nonno, Giacomo Bolaffio, furono entrambi rabbini. Sin da piccolo fu avviato all'osservanza della religione ebraica. Nel 1919 si trasferì con i genitori a Gorizia dove, nel 1923, si avvicinò al gruppo HaTikvā di Angelo Da Fano e attraverso quell'esperienza conobbe il sionismo e sviluppò l'idea dell'inscindibilità tra la Torā come simbolo della religione e della tradizione ebraica e il lavoro, inteso come sinonimo della modernità. Nel 1930 si trasferì a Torino, dove entrò nel gruppo di Onegh Shabbat e soprattutto dove concepì l'esperienza dei campeggi. Nei primi anni Trenta si avvicinò al sionismo socialista di Enzo Sereni e nel 1934, dopo la laurea in Agraria, maturò la scelta di emigrare in Palestina, che poi realizzò nel 1935. Visse in Palestina fino al 1939, cercando spasmodicamente un luogo e una professione che si confacesse alla sua idea del sionismo come sintesi di religione e lavoro. Prima visse a Gerusalemme, poi in un kibbutz religioso (Rodges) ma fu sempre forte in lui il desiderio di creare con Enzo Sereni un kibbutz italiano, che fosse il simbolo dell'unicità storica dell'ebraismo italiano e che rappresentasse allo stesso tempo il contributo italiano alla costruzione della nazione ebraica in Palestina. Negli anni della guerra stette in Palestina, confidando nell'emigrazione degli ebrei italiani e dunque nella possibilità di fondare il kibbutz italiano. Tra il 1944 e il 1949 fu emissario sionista in Italia per conto della Jewish Agency e diede un contributo fondamentale alla rinascita del sionismo nella penisola. Nel 1949 ritornò in Israele, dove svolse il lavoro di ispettore scolastico. La sua grande passione, tuttavia, fu la musica e infatti la sua figura è nota anche per il progetto di registrazione dei canti liturgici ebraici italiani e poi di quelli del Nordafrica e asiatici. Politicamente fu un personaggio molto discusso all'interno dell'ebraismo italiano a causa della sua posizione “critica” nei confronti di Israele, a cui si sentì legato da affetto e da un legame spirituale e culturale ma a cui, d'altro canto, non risparmiò dure critiche politiche specialmente in occasione della guerra dei Sei giorni del 1967. Sulla figura di Leo Levi rimando alla densa introduzione di Arturo Marzano a Leo Levi, *Contro i dinosauri. Scritti civili 1931-1972*, a cura di Arturo Marzano e con prefazione di Alberto Cavaglion, Napoli-Roma, l'Anchored, 2011, pp. 9-44.

l'arrivo del sabato con canti hassidici, conferenze e discussioni²²². A dare vita all'esperienza furono Leo Levi, Cesare Colombo, Anna Foa, Corrado e Lia Corinaldi²²³. È stato affermato che l'Onegh Shabbat fu la controparte secolarizzata e sionista della celebrazione religiosa tradizionale del sabato in sinagoga²²⁴, ma in Italia l'esperienza sfuggì per certi versi alle categorizzazioni. Anche se a dargli vita furono elementi sionisti, il gruppo ufficialmente non fu sionista e i partecipanti vi presero parte soprattutto con l'intento di trovare un rifugio dall'irregimentazione della gioventù operata dal fascismo e dal patriottismo e dall'italianità che dominavano in tutte le espressioni della vita comunitaria ebraica²²⁵. Per quel valore di esperienza civile oltre che ebraica, l'Onegh Shabbat fu frequentato anche da non ebrei del calibro di Benedetto Croce e da ebrei non sionisti e antifascisti come Sion Segre Amar e Leone Ginzburg che, come si vedrà oltre, furono coinvolti nei fatti di Ponte Tresa nel marzo 1934²²⁶.

Una riflessione sul legame tra ebraismo, sionismo e antifascismo è d'obbligo a questo punto. Alberto Cavaglion sostiene che gli antifascisti ebrei fossero innanzitutto e soprattutto antifascisti e solo in seconda battuta ebrei: essi, cioè, scelsero l'antifascismo in quanto italiani e sulla base delle stesse motivazioni e delle stesse riflessioni degli antifascisti italiani. Nel suo discorso, tuttavia, Cavaglion differenzia proprio il caso di Leo Levi affermando che, insieme ad Augusto Segre²²⁷, egli abbia rappresentato

²²² "Onegh Sciabbath", «Israel», 31 marzo 1931, pp. 12-13. L'Oneg Shabbat fu concepito dal poeta Haim Nachman Bialik come istituzione permanente della Palestina ebraica nel 1927. Convinto che la tradizione dovesse essere rafforzata in Palestina e che il rispetto del sabato fosse una delle pietre angolari dell'ebraismo, Bialik cominciò a riunire ogni venerdì sera a Tel Aviv gruppi di conoscenti o di lettori, militanti dichiarati o comunque vicini al sionismo, per svolgere discussioni su questioni religiose, letterarie e politiche. Cfr. Anat Helman, *Young Tel Aviv. A Tale of Two Cities*, Hanover and London, University Press of New England, 2012, p. 72.

²²³ Ricorda la fondazione dell'Onegh Shabbat, datandola però all'autunno del 1931, Leo Levi, *Antifascismo e sionismo: convergenze e contrasti (note e ricordi sui "fermi" e sui fermenti torinesi del 1934)*, in Paolo Foa (a cura di), *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, n. 1, Milano, Quaderni della Federazione Giovanile Ebraica Italiana, 1961, pp. 52-62, in particolare p. 53. Anna Foa era sorella di Vittorio Foa e nipote del rabbino capo di Torino, Giuseppe Foa. Cesare Colombo fu arrestato nella retata del 1934 e nel dopoguerra diventò un funzionario del PCI; Lia Corinaldi, sorella di Corrado, era una professoressa di filosofia.

²²⁴ Simon Glustrom afferma che l'Oneg Shabbat sia stata la «controparte secolarizzata» della pratica, comune per lo più tra gli ebrei dell'Europa Orientale, di officiare il sabato riunendosi in sinagoga per pregare e ascoltare la lettura della Bibbia (Simon Glustrom, *The Language of Judaism*, Lanham Maryland, Rowman&Littlefield Publishers, 2004, pp. 261-262).

²²⁵ L. Levi, *Antifascismo e sionismo*, cit., p. 54; le affermazioni di Levi sono riprese anche da C. Bettin, *Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws*, cit., pp. 133-134.

²²⁶ L. Levi, *Antifascismo e sionismo*, cit., p. 54.

²²⁷ Augusto Segre (1915-1986) nacque a Casale Monferrato e studiò al Collegio Rabbinnico di Roma. Durante la seconda guerra mondiale combatté nella Resistenza in Piemonte; nel 1948 trascorse tre mesi in Israele per raccontare la guerra d'indipendenza. Nel 1979 emigrò in Israele.

un'eccezione all'interno dell'antifascismo ebraico italiano poiché in lui l'identità ebraica fu forte quanto quella antifascista, al punto da arrivare a fare dell'ebraismo e del sionismo la sue vie all'antifascismo²²⁸. Sion Segre Amar, che frequentò sia l'Oneg Shabbat sia il circolo antifascista di Barbara Allason legato a «Giustizia e Libertà», in una memoria sottolinea come, nonostante i due gruppi fossero paralleli e «non concorrenti nelle loro azioni», molti giovani ebrei frequentarono contemporaneamente l'uno e l'altro cercando in ciascuno risposte allo spaesamento che li affliggeva come italiani e come ebrei²²⁹.

Guri Schwarz osserva giustamente come i confini tra ebraismo, sionismo e antifascismo intesi come esperienze esistenziali e intellettuali del gruppo degli ebrei torinesi fossero estremamente «permeabili» a causa dell'osmosi tra reti famigliari, amicali e politiche²³⁰. Si ha conferma di ciò leggendo una lettera del 1932 diretta ad Anna Foa, in cui è sintetizzato in maniera molto efficace il contenuto tipico di una delle riunioni del venerdì sera:

«Bachi ha detto: “sono sionista perché voglio un'affermazione di vita ebraica che non sia imprigionata sulle esigenze rabbiniche e soffocata dalle esigenze estranee”; Sion ha detto: “non sono sionista perché credevo di aver superata la fase del nazionalismo in una concezione di assoluto internazionalismo” e non si dichiara antisionista ma solo asionista e anzi crede necessario il sionismo per chi non è giunto al suo punto, che egli crede di superamento. Amedeo Sacerdoti simpatizza per il piccolo sionismo ma preferisce agli ebrei sparsi per il mondo come il sale e il lievito a realizzare un superiore ideale umano. E finalmente Guido Astuti ha molto ben contemplato il sionismo come necessità storica contingente. Avrei voluto sentire dopo tutto ciò uno di loro che riassumendo, sintetizzando, armonizzando e completando tutte le opinioni espresse giungesse a una conclusione. Nessuno ha detto questa parola conclusiva. Io dico “sono sionista perché non voglio che l'ebraismo perisca e nel sionismo vedo l'unica via di salvezza per l'ebraismo”».²³¹

²²⁸ Alberto Cavaglion, *Ebrei e antifascismo*, in Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard-Bonucci, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni*, Vol. I, Torino, UTET, 2010, pp. 171-191.

²²⁹ Sion Segre, *Sui “fatti” di Torino del 1934 Sion Segre Amar ci ha detto...*, in Valabrega Guido (a cura di), *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, Quaderni del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, vol II, Milano, 1962, pp. 125-134; p. 126.

²³⁰ Guri Schwarz, «Una disciplina morale». *Ritratto di Emanuele Artom*, in Emanuele Artom, *Diari di un partigiano ebreo. Gennaio 1940-Febbraio 1944*, a cura di Guri Schwarz, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 166.

²³¹ CAHJP, P252/3, lettera firmata da “signorina Segre Amar” ad Anna Foa, s. d ma estate 1931. Nella lettera non è specificato il nome di “Bachi” ma ritengo possa essere Emilio, che lanciò l'idea della costituzione della Federazione Giovanile ebraica Italiana durante il congresso giovanile del 1930; Sion è Sion Segre Amar; su Amedeo Sacerdoti non ho reperito alcuna notizia; Guido Astuti (1910-1980), si laureò in giurisprudenza nel 1931 all'Università di Torino; fu docente di storia del diritto all'Università

Il confronto con il sionismo era quasi d'obbligo per i partecipanti, a prescindere dal fatto che vi militassero personalmente o meno. Per Bachi era la strada per vivere l'appartenenza ebraica in chiave moderna e secolare ma era anche un rifugio in cui resistere a non meglio specificate «esigenze estranee» che richiamano all'imposizione del fascismo nel campo della cultura e dell'educazione giovanile. Sion Segre Amar, pur non essendo sionista, vide nel sionismo il punto di partenza necessario per arrivare a una concezione ideologica internazionalista, cioè antinazionalista e quindi antifascista. Per Amedeo Sacerdoti il sionismo non coincideva con un progetto politico e territoriale ma con un programma di rinnovamento spirituale di tutta l'umanità, mentre per l'autrice della lettera il sionismo era la salvezza dell'ebraismo e dell'identità ebraica dall'assimilazione.

Parallelamente all'inizio dell'Onegh Shabbat, Leo Levi dette vita insieme ad Alfonso Pacifici a un'altra esperienza fondamentale per il sionismo italiano: i campeggi ebraici²³². Il primo si svolse a Plampincieux, in Val d'Aosta, tra il 20 luglio e il 31 agosto 1931²³³; ad esso ne seguirono altri dieci estivi, fino al 1940, e cinque invernali, rispettivamente nel 1931, 1932 e nel triennio 1935-1938²³⁴.

Il progetto consisteva in un campeggio in montagna della durata di circa un mese durante cui i giovani partecipanti vivevano una vita ebraica integrale votata da un lato alla preghiera, all'osservanza rigorosa dei precetti, al rispetto della *cashrut* (norme alimentari ebraiche) e del sabato, alle lezioni di ebraismo e di storia del pensiero sionista; dall'altro all'attività fisica all'aria aperta e a momenti di ricreazione condivisi con gli altri campeggianti²³⁵.

Lo spirito che informò i campeggi si riflette nel manifesto programmatico scritto da Leo Levi tra l'agosto e il settembre del 1931, intitolato «Piccozza e Maghen David». Secondo il sionista torinese i campeggi dimostravano la possibile sintesi tra la

di Roma e nel 1973 fu nominato giudice della Corte costituzionale.

²³² Per un excursus sull'esperienza dei campeggi ebraici tra il 1931 e il 1939 si vedano A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 49-59; Marcello Savaldi, *I campeggi ebraici (1931-1939)*, «Storia Contemporanea», vol. 19, n. 6 (dicembre 1988), pp. 1121-1152.

²³³ *Il campeggio ebraico a Plampincieux*, «Israel», 2 agosto 1931, p. 8.

²³⁴ A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., p. 49, nota 1.

²³⁵ I campeggi ebraici erano attivi anche in molti altri stati d'Europa ma in quei paesi, dove il movimento pionieristico era più sviluppato, la loro funzione fu quella di preparare i giovani per l'emigrazione. In Italia, invece, la funzione dei campeggi fu quella di favorire il ritorno all'ebraismo dei suoi giovani partecipanti.

modernità, simboleggiata dalla “piccozza” e dalle attività sportive, e la tradizione ebraica, simboleggiata dalla stella di Davide (“maghen David”). Quella sintesi, egli affermò, caratterizzava già la vita ebraica in Palestina e i campeggi avevano proprio la funzione di riproporre in diaspora quell'esperienza totalizzante a cui, prima o poi, secondo Levi, anche gli ebrei italiani avrebbero dovuto risolversi. Per trasmettere l'importanza dei campeggi, Levi li paragonò alla consegna delle tavole della Legge sul monte Sinai, perché come Mosé guidò il popolo ebraico verso la Terra Promessa, così il campeggio, riportando i giovani all'ebraismo integrale, ricostituiva l'identità degli ebrei come popolo²³⁶.

Per un periodo e per certi aspetti i campeggianti cercarono di trasferire il principio dell'“ebraismo in azione” che li mosse negli ebrei italiani. Tra il 23 e il 27 marzo 1932, per esempio, un comitato formato da tre ex partecipanti organizzò una settimana di studio per celebrare il decennale della morte di Shmuel Zvi Margulies, che fu rabbino capo della comunità di Firenze, maestro di Alfonso Pacifici e padre del sionismo religioso in Italia²³⁷. A Torino Leo Levi e Corrado Corinaldi riorganizzarono il gruppo sionistico locale; le due novità più rilevanti che essi introdussero furono l'indizione di riunioni mensili congiunte con i membri dell'Onegh Shabbat e l'istituzione del «gruppo dei parlatori di ebraico»²³⁸. I campeggi, inoltre, contribuirono a creare un'identità di gruppo molto forte tra i partecipanti, soprattutto tra i cosiddetti «fedeli» che parteciparono a tutte le edizioni: essi, infatti, portarono avanti da soli l'iniziativa quando, dal 1933, venne a mancare la guida spirituale di Alfonso Pacifici e soprattutto furono gli unici all'interno dell'ebraismo italiano a considerare seriamente e concretamente l'idea di emigrare in Palestina, anche se la gran parte di essi si risolse a quella decisione solo dopo la promulgazione della legislazione razziale nel 1938²³⁹.

Gli anni tra il 1931 e il 1932 furono una stagione d'oro per il revisionismo in Italia. Nella seconda metà del 1931, infatti, Jabotinsky pensò di impiantare in Italia la sede centrale del Betar, l'organizzazione paramilitare giovanile del revisionismo. Secondo il leader revisionista le nuove leve si sarebbero dovute formare in Italia per

²³⁶ CAHJP, P140/1/14, opuscolo *Il Monte Bianco Azzurro. Numero unico in ricordo del primo campeggio ebraico in Val d'Aosta*, s. e, 1931; il manifesto *Piccozza e Maghen David* è pubblicato nella prima pagina. Il testo è ora pubblicato anche in L. Levi, *Contro i dinosauri*, cit., pp. 47-52.

²³⁷ *La “settimana di studio”*, «Israel», 10 marzo 1922, p. 6. I tre organizzatori furono Mario Padovano, Renzo Luisada e Max Nissim.

²³⁸ *Da Torino. Una riunione del gruppo sionistico*, «Israel», 24 marzo 1932, p. 7.

²³⁹ A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., p. 59.

attingere a piene mani alla «cultura mediterranea e latina» che faceva da base allo stato fascista e fondare lo stato ebraico su quelli che reputava essere i principi storici fondamentali del nazionalismo italiano: la storia del Risorgimento e la filosofia idealistica²⁴⁰.

I revisionisti italiani si misero subito all'opera per rafforzare il gruppo e per adeguarlo al ruolo internazionale di prim'ordine che avrebbe rivestito se e quando il progetto di Jabotinsky si fosse concretizzato. Tra il 14 e il 15 febbraio del 1932 si svolse a Milano la prima conferenza dei sionisti revisionisti d'Italia, con la quale il movimento uscì ufficialmente dalla Federazione Sionistica Italiana e si costituì in un gruppo autonomo. Isacco Sciaky, in veste di teorico ufficiale del movimento in Italia, tenne un lungo intervento sui *Problemi politici del revisionismo* in cui illustrò il significato politico del revisionismo in relazione all'epoca storica, i principi filosofici basilari del movimento e le ragioni che imponevano la separazione dal sionismo generale. Per come fu strutturato, l'intervento fu una sintesi approfondita del libro che egli pubblicò sempre nel 1932, *Il sionismo*, che fu un vero e proprio catechismo del revisionismo italiano²⁴¹.

Secondo Sciaky l'Ottocento era stato il secolo del risorgimento delle nazioni e dell'emancipazione, che assicurò i diritti individuali agli ebrei. Il sionismo, costituitosi in movimento a fine secolo, era stato un degno figlio del suo secolo, perché configurandosi soprattutto come movimento di rinascita culturale e spirituale aveva favorito il recupero dell'identità nazionale degli ebrei senza chiedere loro di rinunciare ai diritti di cittadinanza. Il XX secolo, invece, era per Sciaky il «secolo dei nazionalismi esasperati e [sarà il secolo] dell'antisemitismo» che dimostravano di tollerare «ogni

²⁴⁰ Le citazioni sono tratte da due lettere di Jabotinsky a Isacco Sciaky, entrambe del 26 febbraio 1932, pubblicate in V. Pinto, *Stato e libertà*, cit., pp. 62-63. Jabotinsky non riuscì a realizzare il suo progetto di fondare la sede centrale del Betar in Italia. Nel novembre 1931, tuttavia, grazie a Sciaky, riuscì a impiantare una cellula italiana dell'organizzazione giovanile in Italia.

²⁴¹ Isacco Sciaky, *Il sionismo*, Firenze, Vallecchi, 1932. Il testo era la pubblicazione in volume del saggio omonimo che Sciaky aveva firmato su «Civiltà Moderna» nell'agosto del 1929. Nell'articolo Sciaky sostenne che il sionismo aveva rivelato una verità esistenziale per l'ebraismo: che il popolo, fatto di uomini e donne, era l'attore laico e secolare della vita ebraica, che di conseguenza doveva essere considerata un fenomeno storico e non religioso-trascendentale. Quella rivelazione, secondo Sciaky, scardinava tre certezze fondamentali dell'esistenza ebraica: che il popolo ebraico fosse il popolo eletto (mentre invece era un popolo come gli altri, radicato nella storia); che gli ebrei sarebbero tornati a essere una nazione grazie all'intervento divino e che il loro reingresso nella storia si sarebbe compiuto con la restaurazione del biblico regno di Israele. Il merito del sionismo revisionista, secondo Sciaky, era quello di attribuire la completa responsabilità della redenzione nazionale al popolo e alla politica e di vedere nello stato moderno la forma in cui si sarebbe compiuto il ritorno degli ebrei alla modernità (cfr. V. Pinto, *Kadima!*, cit., p. 384).

giorno meno [...] elementi che a torto o a ragione considerano estranei»²⁴². Quella, per il revisionista salonicchiota, era la sorte a cui erano condannati gli ebrei, che per salvarsi come nazione in un'epoca di nazionalismo non potevano più fare affidamento sul sionismo così come lo avevano concepito e vissuto tradizionalmente, ma dovevano sviluppare un movimento che fosse in linea con l'evoluzione storica, cioè un movimento nazionalista, imperniato su un'idea forte di nazione ebraica e che si avvallesse della politica per rivendicare il diritto nazionale ebraico. Quel movimento, per Sciaky, era il revisionismo²⁴³.

L'errore fondamentale dei sionisti, secondo Sciaky, era stato quello di aver interpretato in termini solo trascendentali il fatto che il popolo ebraico fosse «il popolo dello spirito», condannando così gli ebrei a condurre una «guerra» – contro l'assimilazione e gli antisemiti in diaspora e contro gli inglesi e gli arabi in Palestina – con “armi” astratte e vacue come la cultura. La spiritualità di un popolo, per Sciaky, era invece qualcosa di concreto, che si manifestava nella storia in una forma precisa: lo stato²⁴⁴. Esso quindi era lo strumento per difendersi dall'assimilazione, per battere l'antisemitismo, per superare il mandato e per sconfiggere gli arabi. Sciaky insistette molto sul fatto che lo stato ebraico dovesse essere «europeo» nel senso di simile a quello che egli riteneva essere il migliore stato europeo del tempo, lo stato fascista. Le caratteristiche fondamentali dello stato nazionale ebraico, infatti, sarebbero state il lavoro ebraico, l'autodifesa giovanile e una politica interna ed “estera” forte volta a liberare lo stato dalle sue due principali opposizioni: il mandato inglese e il nazionalismo arabo²⁴⁵.

Per realizzare lo stato e salvare il popolo ebraico, affermò il salonicchiota, i revisionisti erano pronti a infrangere il «falso dogma» dell'unità del sionismo e creare un raggruppamento indipendente che praticasse il sionismo per quello che esso doveva essere realmente: «lotta politica»²⁴⁶.

Anche Leone Carpi affrontò la questione della necessità di scissione dalla Federazione Sionistica Italiana ripercorrendo con il suo intervento la storia del revisionismo in Italia ed evidenziando come, negli otto anni di vita, il movimento fosse

²⁴² *I problemi politici del revisionismo*, «L'idea sionistica», n. 10-11, febbraio-marzo 1932, p. 2.

²⁴³ Ivi, p. 3.

²⁴⁴ Ivi, p. 6.

²⁴⁵ Ivi, p. 7.

²⁴⁶ Ivi, pp. 9-10.

stato l'unico responsabile verso le sorti del nazionalismo ebraico²⁴⁷. Il merito di ciò, sottolineò Carpi, era tutto e solo dei giovani che componevano la maggioranza del gruppo e che, con il loro spirito intraprendente, avevano smosso l'inerzia dei generali imponendo una nuova concezione dei mezzi e dei fini del sionismo. Secondo Carpi il revisionismo meritava di trovare cittadinanza in Italia tanto più perché, essendo un movimento giovanile, era in perfetto accordo con lo «spirito che aleggia in Italia da qualche parte a questo anno»²⁴⁸, cioè con lo spirito del fascismo, e in quanto tale era destinato a condurre il sionismo verso lo stesso successo a cui il regime aveva portato l'Italia rafforzando le strutture dello stato.

I sionisti generali fecero quadrato attorno alla Federazione per affrontare la sfida lanciata dai revisionisti. Un aspetto a mio avviso molto interessante fu il risvolto ideologico della difesa, e in particolare l'uso della storia risorgimentale italiana per legittimare culturalmente la richiesta di unità del sionismo ma anche per contrapporsi alla strumentalizzazione del Risorgimento operata dai revisionisti.

Secondo «Israel» il sionismo internazionale era nella stessa situazione in cui si era trovata l'Italia dopo la battaglia di Novara del marzo 1849 durante la prima guerra di indipendenza. Come la sconfitta segnò una battuta d'arresto nella lotta per l'unificazione nazionale, così il Libro Bianco, limitando l'emigrazione ebraica, aveva interrotto lo sviluppo dell'*Yishuv* e il cammino verso l'indipendenza nazionale ebraica. Non senza difficoltà, dopo la battaglia di Novara il Piemonte seppe risollevarsi e riprese la sua politica unitaria nazionale prima con Massimo d'Azeglio e poi con Cavour. Ciò che aveva consentito la rinascita del patriottismo italiano e il compimento dell'unificazione, secondo «Israel», erano state la «pace, [...] simpatie [...] e amicizie» tra tutte le correnti politiche²⁴⁹. Così doveva accadere anche nel sionismo, dove gli «impetuosi e nobili slanci del Revisionismo» dovevano restare «*nel nostro seno* [...] come il nostro migliore lievito, la rappresentazione palpitante del nostro ideale» affinché il movimento avesse la forza necessaria per condurre la nazione ebraica verso l'indipendenza.

Per rendere in modo ancora più efficace l'idea della necessità della coesistenza tra la forza moderata dei generali e quella radicale del revisionismo, «Israel» ricorse al parallelismo tra le figure di Cavour e Garibaldi, ricordando che:

²⁴⁷ Ibidem e pp. 11-13.

²⁴⁸ Ivi, p. 14.

²⁴⁹ *Il revisionismo nell'attuale momento politico del sionismo*, «Israel», 20 maggio 1931, p. 3.

«Cavour ha lasciato partire da Quarto Garibaldi e i suoi mille, ma non li ha mandati. [...] nessuno ha mai pensato che in Italia si sarebbe potuto fare meglio se ci fosse stato Garibaldi al posto di Cavour»²⁵⁰.

Con l'instaurazione del regime nazista in Germania il 30 gennaio 1933 e la partenza quasi immediata della persecuzione ebraica, gli ebrei italiani rivalutarono la propria condizione nell'Italia fascista e rinnovarono in numerose circostanze la propria devozione alla patria. Basti ricordare per esempio l'intervista rilasciata da Angelo Sacerdoti al giornale francese «Echo de Paris», ripresa e tradotta da «Israel» nell'ottobre del 1933²⁵¹. Il rabbino capo affermò che nell'Italia fascista non vi fosse antisemitismo per due ragioni fondamentali: perché gli ebrei avevano aderito al fascismo sin dalle origini e perché il pensiero di Mussolini, che per Sacerdoti coincideva con il pensiero del fascismo e degli italiani, era privo di pregiudizio antisemita.

Alla domanda sulla coesistenza dell'identità ebraica con l'identità italiana, Sacerdoti rispose di sentirsi italiano e di riconoscere come propria patria l'Italia e di essere allo stesso tempo sionista perché ogni giorno invocava nelle preghiere la resurrezione del regno di Israele. Così facendo, egli distinse i piani dell'appartenenza: quella italiana era di tipo politico, quella ebraica di tipo religioso, e proprio perché di natura diversa, tra le due non esisteva contrapposizione. L'ultimo interrogativo rivolto a Sacerdoti riguardò l'eventualità che il fascismo adottasse una politica razzista e antisemita come quella nazionalsocialista. Il rabbino affermò che, pur non potendo fare previsioni in merito, restava convinto del fatto che il fascismo fosse e restasse il regime politico migliore per le sorti dell'ebraismo. La democrazia e il liberalismo, egli affermò, avevano portato all'«assorbimento integrale dell'ebraismo», mentre il fascismo, basato sulla concezione «dell'organizzazione delle collettività» sulla base della religione, era d'esempio per il rafforzamento dell'ebraismo²⁵².

Nonostante le manifestazioni di antisemitismo sulla stampa fascista non cessarono²⁵³, gli ebrei italiani credettero alla presa di distanza di Mussolini dal razzismo di Hitler. Un posto speciale lo ebbero i sionisti revisionisti, che sulle pagine

²⁵⁰ Ivi, p. 4; il corsivo è nell'originale.

²⁵¹ *Giudaismo e Fascismo*, «Israel», 19 ottobre 1933, p. 9.

²⁵² Ibidem

²⁵³ Ad esempio il 26 maggio 1933 «Il Regime Fascista» pubblicò un articolo in cui si auspicò che gli ebrei detenessero cariche di responsabilità in proporzione alla loro presenza in Italia (L'articolo è citato da M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit. p. 94).

del loro mensile, spesso ripubblicarono gli articoli e le dichiarazioni di Mussolini o di altri esponenti del regime volte a ribadire la differenza sostanziale tra il fascismo e il nazismo nei rispettivi rapporti con l'ebraismo²⁵⁴.

La sicurezza – nonostante tutto – di essere membri di una nazione diversa dalla Germania e figli di una patria che non li avrebbe mai perseguitati li caricò di responsabilità nei confronti della sorte dei fratelli tedeschi. Il 20 aprile 1933 fu istituito a Milano il Comitato di Assistenza per gli ebrei di Germania con lo scopo di raccogliere fondi per assistere i profughi tedeschi in arrivo o in transito nella città²⁵⁵. Al congresso sionistico di Padova, che si svolse tra il 19 e il 20 novembre 1933, Leo Levi e Marcello Savaldi, anime dei campeggi ebraici, proposero di fondare in Italia le *haksharot*, le fattorie di addestramento dove i giovani profughi tedeschi avrebbero potuto prepararsi prima di emigrare in Palestina²⁵⁶. In ogni circostanza, inoltre, fu ribadito il diritto inalienabile degli ebrei a ritornare nella terra dei Padri, sottolineando sempre, però, che a doverne beneficiare fossero gli sfortunati fratelli tedeschi e non gli ebrei d'Italia, che avevano invece la «ventura di vivere in regime di perfetta uguaglianza civile e politica»²⁵⁷.

1.5 Due mondi (1934-1937)

Il 1934 fu un anno cruciale per l'ebraismo italiano perché al suo interno si originò una frattura che incise in maniera determinante sulla sua evoluzione nel triennio successivo. La scissione non si originò in seguito a un evento specifico ma come riflesso di un contrasto profondo tra due opposte concezioni dell'identità ebraica e del suo rapporto con il sionismo e con l'appartenenza italiana. L'8 gennaio 1934 il presidente della Federazione Sionistica Italiana, Augusto Levi, inaugurò le attività sociali del gruppo sionistico romano con una conferenza finalizzata a dimostrare l'intimo legame tra una viva coscienza e una viva identità ebraica e la «produttività» a beneficio dell'Italia. Secondo Levi, infatti, l'individuo ebreo «tanto più diventa un

²⁵⁴ Si vedano per esempio *Rassegna della stampa*, «L'Idea Sionistica», n. 11-12, aprile 1933, pp. 15-16 e *Rassegna della stampa*, «L'Idea Sionistica», n. 1-2, maggio 1933, pp. 18-19.

²⁵⁵ AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933”, b. 30, fasc. 111, sfasc. “Appelli e circolari”, appello del Comitato del 20 aprile 1933. A dirigere il comitato furono il rabbino capo della comunità ebraica di Milano, Alessandro Da Fano; il presidente della comunità, Federico Jarach e il giurista Mario Falco. Cfr. Massimo Leone, *Le organizzazioni di soccorso ebraiche in età fascista (1918-1945)*, Roma, Carucci, 1983, pp. 112 sgg.

²⁵⁶ *Il congresso sionistico italiano riunito a Padova*, «Israel», 23-30 novembre 1933, p. 4.

²⁵⁷ Ivi, p. 5.

elemento utile al paese quanto più si rende conto di appartenere all'ebraismo» perché la storia ebraica, gli ideali ebraici e la tradizione ebraica erano elementi «che prima di tutti possono creare dei valori spirituali» in grado di guidare l'azione degli ebrei nella patria²⁵⁸. Poche settimane dopo il giornale fascista «Il Tevere» imbastì una violenta campagna antisionista in cui equiparò il richiamo di Levi alla non assimilazione a una dimostrazione della volontà degli ebrei di separarsi dalla nazione che, secondo l'anonimo articolista, portava a due conseguenze: la perdita dei diritti di cittadinanza e il ritorno alla segregazione nei ghetti²⁵⁹.

In un primo momento l'ebraismo italiano fu coeso nella difesa davanti all'attacco. I primi a prendere posizione furono i sionisti revisionisti, che inviarono un comunicato all'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane in cui ribadirono che il sionismo non poneva alcun «dubbio morale sulla priorità dei sentimenti di italianità e di ebraismo» e che gli ebrei sionisti, rappresentando la «parte migliore dell'ebraismo» perché pienamente consapevoli della loro identità, erano e si sentivano «al cento per cento italiani»²⁶⁰. Il 14 febbraio 1934 l'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane intervenne ufficialmente nella questione dichiarando che «tutti gli ebrei italiani, siano o non sionisti» erano patriottici «per sentimento, per tradizione e per convinzione» e che la presa di posizione era motivata non dal timore di ritorsioni coercitive da parte del fascismo ma dalla volontà di sradicare polemiche prive di «base nella realtà dei fatti» e che sconfessavano la vera storia e il vero sentimento degli ebrei italiani²⁶¹.

Nonostante gli interventi di rassicurazione la polemica non si placò. All'inizio del 1934, infatti, il fascismo attraversò una fase molto delicata nei rapporti con l'ebraismo e con il sionismo. Sul piano diplomatico Mussolini tentò di imprimere una svolta alla politica mediterranea del fascismo cercando sostegni che legittimassero la presenza italiana in Palestina. In questa prospettiva bisogna leggere, peraltro, l'appoggio dato dal regime all'idea di Leone Carpi di costituire presso la scuola marittima di

²⁵⁸ *Da Roma. L'avv. Augusto Levi inaugura la ripresa dell'attività del Gruppo Sionistico*, «Israel», 18 gennaio 1934, p. 7.

²⁵⁹ «Quando gli ebrei erano considerati estranei alla nazione in cui vivevano, trionfava – ahimè – il ghetto; l'ebreo che non vuole “assimilarsi”, cioè che si rifiuta di essere un cittadino al cento per cento, ha forse la nostalgia del ghetto?». Così si conclude l'articolo *Ebrei*, «Il Tevere», 30 gennaio 1934, citato in R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 142.

²⁶⁰ Il documento, redatto l'8 febbraio 1934, fu sottoscritto dai milanesi Leone Carpi, Guido Ottolenghi e Renato Segre. La lettera fu inviata all'Unione delle Comunità ebraiche Italiane per sollecitare un intervento ufficiale nella questione. Il testo è citato da R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 150, nota 1.

²⁶¹ Il comunicato fu pubblicato e ripreso in «Israel», 15-22 febbraio 1934, p. 1.

Civitavecchia una *haksharà* (corso di addestramento) marittima per gli allievi del Betar, la frangia giovanile del movimento revisionista, così che, emigrando in Palestina, potessero propagare la cultura e la lingua fascista in Oriente e facilitare la penetrazione economico-commerciale del regime nella zona²⁶². Sul piano della politica interna, invece, da un lato si radicalizzarono le correnti antisemite e antisioniste, dall'altro Mussolini cercò di allontanare lo spettro del razzismo tedesco dall'Italia²⁶³.

La tensione interna al fascismo nei rapporti con il sionismo e con gli ebrei è ben rappresentata da quanto accadde il 17 febbraio 1934. Quel giorno su «Il Popolo d'Italia» fu pubblicato l'articolo *Una soluzione* con cui il fascismo assunse una posizione nuova nei confronti del progetto sionista in Palestina e, anche se in maniera indiretta, intervenne nuovamente sulla questione del patriottismo degli ebrei italiani. Il giornale di Mussolini riconobbe che la soluzione della questione ebraica si sarebbe avuta con la fondazione in Palestina non più di un focolare nazionale ma di uno «Stato vero e proprio». Così facendo, si osservò, anche il dilemma identitario della diaspora si sarebbe risolto definitivamente perché gli ebrei si sarebbero divisi in quattro diverse categorie: quelli residenti nello stato ebraico «in possesso della nazionalità ebraica»; gli ebrei della diaspora che, «su loro domanda», avrebbero ricevuto «la nazionalità del

²⁶² Si spiegano in quella prospettiva anche gli incontri con il presidente dell'Organizzazione sionistica mondiale, Chaim Weizmann nel 1933 e nel 1934 (Sergio Israel Minerbi, *Gli ultimi due incontri Weizmann-Mussolini (1933-1934)*, in «Storia Contemporanea», V (3), giugno 1974, pp. 431-477). Sulla fondazione della sezione ebraica nella Scuola marittima di Civitavecchia si vedano R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 167-174; V. Pinto, *Kadima!*, cit., pp. 77-81, 397-403, a p. 397, in particolare, viene citata la lettera di Leone Carpi in cui venne enucleato il progetto della scuola del Betar e le motivazioni d'ordine ideologico che vi soggiacquero; una storia più apologetica è quella di Leone Carpi, *Come e dove rinacque la marina d'Israele: la scuola marittima del «Betar» a Civitavecchia*, Roma, Nemi, 1967.

²⁶³ Michele Sarfatti ha messo in luce il fatto che già nel 1934 si affacciarono intenzioni razzistiche nella politica fascista, ricordando i richiami di Mussolini per l'avvio di una politica demografica che salvasse la razza bianca e la norma razzista per l'Eritrea e la Somalia che impediva l'acquisizione della cittadinanza italiana a un meticcio non riconosciuto alla nascita che avesse un genitore bianco (M. Sarfatti, *Gli ebrei italiani nell'Italia fascista*, cit., pp. 103-104). Anche De Felice sostiene che dal 1934 l'antisemitismo minacciò in maniera molto forte e pericolosa l'Italia, spiegando il fenomeno come conseguenza della «suggestione di quanto avveniva in Germania ad opera dei nazisti» (R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 138-148; la citazione è a p. 139). Dello stesso avviso è Meir Michaelis, che mette in relazione l'avvio della prima campagna antisemita in Italia del 1934 con l'influenza della politica razzista hitleriana (M. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, cit., pp. 75-94). Anche Giorgio Fabre ha dimostrato come, nonostante la presa di distanza pubblica di Mussolini dal razzismo tedesco, non solo dichiarazioni e manifestazioni di antisemitismo si susseguirono senza soluzione di continuità sui principali organi di stampa fascista, ma anche come ad essi si accompagnassero provvedimenti concreti come l'allontanamento di dipendenti e collaboratori ebrei o con nome ebraico (Giorgio Fabre, *Mussolini e gli ebrei alla salita al potere di Hitler*, in Liliana Picciotto (a cura di), *Saggi sull'ebraismo italiano del Novecento in onore di Luisella Mortara Ottolenghi*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 69, n. 1 (gennaio-aprile 2003), pp. 187-236, in particolare pp. 187-222).

nuovo stato ebraico»; gli ebrei «cittadini di altri Paesi» riconosciuti come minoranza nazionale dai rispettivi governi e infine gli «ebrei assimilati in possesso della nazionalità del Paese dove risiedono» che avrebbero mantenuto gli stessi diritti e gli stessi doveri delle popolazioni maggioritarie²⁶⁴.

La “soluzione”, e in particolare l'apertura nei confronti della fondazione dello stato ebraico, era rivolta in particolare a Chaim Weizmann, che Mussolini incontrò quello stesso giorno proprio per discutere dell'assetto politico della Palestina con l'intento di far guadagnare all'Italia una posizione preminente nell'area²⁶⁵. Era evidente allo stesso momento però che la classificazione per “tipologie” di ebrei fosse una risposta – e anche non troppo velata – al comunicato dell'Unione del 14 febbraio: mentre l'organo di rappresentanza ufficiale dell'ebraismo italiano aveva sostenuto che per tutti gli ebrei, indipendentemente dall'adesione al sionismo, non vi fosse alcun contrasto tra l'appartenenza ebraica e quella italiana, il giornale di Mussolini distinse invece in maniera netta tra nazionalità ebraica e cittadinanza, attribuendo la prima solo a quegli ebrei che avessero deciso di emigrare o che avessero fatto esplicita richiesta di assumerla, e la seconda solo a quegli ebrei che avessero continuato ad essere «assimilati» e a concepire come loro priorità i diritti e i doveri verso le rispettive patrie.

La situazione raggiunse il picco di tensione con i fatti di Ponte Tresa dell'11 marzo del 1934. Quel giorno, infatti, la polizia fascista fermò al valico tra l'Italia e la Svizzera due ebrei torinesi, Mario Levi e Sion Segre Amar, che rientravano nel Paese trasportando con sé clandestinamente materiali di «Giustizia e Libertà» e volantini che invitavano a votare “no” al plebiscito fascista previsto per il 25 marzo 1934. Mentre Levi riuscì a scappare, Sion Segre Amar fu arrestato; durante la perquisizione la polizia trovò tra le sue carte una circolare del gruppo ebraico torinese dell'Onegh Shabbat. Quel rinvenimento bastò al fascismo per provare e convalidare l'equivalenza ebraismo=antipatriottismo=antifascismo e costruire un'azione repressiva antiebraica²⁶⁶. Il 12 marzo il fascismo predispose l'arresto di sedici membri di «Giustizia e Libertà» e

²⁶⁴ *Una soluzione*, «Il Popolo d'Italia», 17 febbraio 1934. L'articolo è commentato anche da M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 95-96.

²⁶⁵ Sull'incontro Mussolini-Weizmann del 17 febbraio 1934 si veda Sergio Israel Minerbi, *Gli ultimi due incontri Weizmann-Mussolini (1933-1934)*, cit., *passim*

²⁶⁶ Si veda la testimonianza di Sion Segre Amar, *Lettera al duce. Dal carcer tetro alla mazzetta*, Firenze, Giuntina, 1994, pp. 34-42.

la perquisizione della sede torinese dell'Oneg Shabbat e di tutti i suoi partecipanti²⁶⁷.

Il caso balzò all'attenzione dell'opinione pubblica italiana solo il 30 marzo, quando si dette notizia degli arresti sulle principali testate nazionali, mentre il 31 marzo fu proposto ufficialmente su «Il Tevere» l'accostamento ebrei-antifascisti. Secondo il giornale di Telesio Interlandi, l'arresto del «plotoncino d'ebrei antifascisti e antitaliani» dimostrava il fondamento della polemica antisionista e antisemita di inizio anno: gli ebrei non si erano assimilati alla nazione italiana né con la guerra né con il fascismo e continuavano a mantenere una «doppia nazionalità», pertanto andavano neutralizzati con l'arresto e la detenzione²⁶⁸.

Fu nell'affrontare quella crisi che l'ebraismo italiano si spaccò. I sionisti di «Israel» affidarono la loro riflessione all'editoriale *Triste episodio*. Le vicende del marzo avevano segnato l'interruzione di una «preziosa tradizione»: quella della lealtà e della neutralità del trattamento riservato dallo stato a una parte dei suoi cittadini, e non quella della fedeltà degli ebrei nei confronti della patria. «Per la prima volta [...] nella storia d'Italia [...] la parola ebrei spiccava in grande evidenza» nella ricostruzione degli avvenimenti con lo scopo, che per i sionisti era ormai evidente, di far apparire l'identità ebraica come presupposto congenito della dissidenza e come elemento che a priori legittimava la repressione. «Israel» individuò molto bene il pericolo insito nella manovra del fascismo, che parlando in generale di “ebrei” puntava a far ricadere sull'intera popolazione ebraica – e proprio perché ebraica – una responsabilità che invece era solo «di quei certi individui» e che nulla aveva a che fare con l'essere ebrei e con il sionismo. In chiusura si auspicò che l'episodio rimanesse isolato sia da parte ebraica sia da parte fascista affinché non venissero smentite «né la luminosa tradizione civica degli ebrei d'Italia, né quella altrettanto luminosa di comprensione dell'Italia,

²⁶⁷ Dopo Mario Levi e Sion Segre Amar, ad essere arrestati furono Barbara Allason, Cesare Colombo, Leone Ginzburg, Giovanni Guaita, Carlo Mussa Ivaldi Vercelli, Carlo Levi, Gino Levi, Giuseppe Levi, Leo Levi, Riccardo Levi, Camillo Pasquali, Attilio Segre, Giuliana Segre, Marco Segre. Nel novembre del 1934 furono tutti processati e assolti, ad eccezione di Leone Ginzburg, condannato a quattro anni e di Sion Segre Amar, condannato a tre anni. La lista dei nomi è tratta da M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 100. Per inquadrare la vicenda e in particolare il legame tra la circolare dell'Oneg Shabbat e la costruzione del paradigma ebrei=antifascisti è molto utile anche la testimonianza di Leo Levi, *Sui “fatti” di Torino del 1934*, in Guido Valabrega (a cura di), *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, cit., pp. 125-127; Id., *Antifascismo e sionismo*, cit., pp. 52-62; R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 145-146; M. Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, cit., p. 77-79; R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 393-394.

²⁶⁸ *Lascianà abbà Biruscialaim (“L'anno prossimo a Gerusalemme”)*. *Quest'anno al Tribunale Speciale*, «Il Tevere», 31 marzo 1934, p. 1.

erede di Roma, per le più classiche idealità d'Israele»²⁶⁹.

Sullo stesso numero comparve un articolo dal tono molto più perentorio scritto da Alfonso Pacifici in risposta a «Il Regime Fascista» che, il 10 aprile, aveva lanciato ai sionisti il monito di decidere se continuare a essere «buoni italiani» o sionisti²⁷⁰. Secondo Pacifici gli ebrei non erano chiamati a nessuna scelta perché quello che il fascismo identificava come sionismo era un programma «al di là e al di sopra del sionismo» teso «alla riaffermazione nelle coscienze ebraiche di quel supremo e imprescrittibile programma di vita quale fu segnato a Israele dal fatto dell'elezione divina». La scelta tra il programma di vita e l'identità italiana, quindi, era impossibile, perché senza la prima, cioè senza la vita, non sarebbe esistita nemmeno la seconda. Una politica coercitiva e oppressiva come quella minacciata dai fascisti, proseguì Pacifici, era in profondo disaccordo con la concezione totalitaria dello stato fascista, perché presupponeva che «una parte di cittadini» si sollevasse per combattere una parte di altri cittadini che svolgeva attività peraltro «regolarmente autorizzate» dal governo. Solo nel momento in cui il sionismo – e quindi l'essere ebrei – fosse diventato fuori legge, concluse Pacifici, gli ebrei italiani avrebbero deciso e la loro scelta sarebbe propesa per «i nostri ideali» che, essendo «imprescrittibili», oltrepassavano i limiti della politica e della storia imponendo una «obbedienza illuminata»²⁷¹.

Ben diversa fu la reazione che ebbe origine a Torino, epicentro della crisi tra il regime e il fascismo. Gli avvenimenti, infatti, scambussolarono l'equilibrio della comunità, al cui interno prese corpo una corrente d'opinione e politica, guidata dal generale Guido Liuzzi, dallo scrittore Ettore Ovazza e dal giornalista Deodato Foà, che puntò ad allontanare lo spettro dell'antipatriottismo ebraico con un programma improntato all'italianità e alla fedeltà fascista degli ebrei. Questa corrente spinse alle dimissioni il consiglio direttivo della comunità e prima delle elezioni previste per il giugno del 1934, si dette un organo di stampa che circolò in tutta Italia: «La Nostra Bandiera»²⁷².

²⁶⁹ *Triste episodio*, «Israel», 12 aprile 1934, p. 1.

²⁷⁰ Il 10 aprile, infatti, su «Il Regime Fascista» fu pubblicato l'articolo *Decidersi*, evidentemente echeggiato poi da Alfonso Pacifici nella sua risposta su «Israel». Nell'articolo si invitavano gli ebrei e in particolare i sionisti a «prendere posizione. Anche perché chi si dichiara sionista non ha nessun diritto per pretendere di conservare nel nostro paese cariche, onori, prebende, ecc» (R. Canosa, *A caccia di ebrei*, cit., p. 152).

²⁷¹ «*Decidersi*», «Israel», 12 aprile 1934, pp. 3-4.

²⁷² Guido Liuzzi (1866-1941) nacque a Reggio Emilia e si diplomò all'accademia militare di Modena.

Il programma del giornale e della corrente era imperniato su tre aspetti intrecciati: l'assimilazionismo, il fascismo e l'antisionismo. I cosiddetti “bandieristi” si professarono ebrei assimilati, convinti che l'ebraismo fosse un sentimento religioso recondito che doveva restare nel profondo dell'interiorità degli individui senza trasformarsi in un' identità collettiva e senza assumere risvolti politici. La consapevolezza di sé che gli ebrei dovevano avere doveva essere uguale a quella sviluppata nell'epoca della post-emancipazione, cioè di «italiani di religione ebraica», come recitava anche il sottotitolo della loro pubblicazione²⁷³. In quell'ottica il giornale pubblicò spesso documenti d'epoca risorgimentale riguardanti l'emancipazione ebraica, per spingere gli ebrei italiani a ritornare al 1848, al momento in cui gli ebrei si sentirono «all'unisono con l'anima della Nazione» e relegarono l'ebraismo a un fatto interiore e familiare²⁷⁴.

Il giornale si diede una missione dichiaratamente italiana e fascista: lottare per l'unità della nazione italiana combattendo il sionismo, considerato un movimento anti-nazionale e anti-patriottico perché i suoi militanti lavoravano per la realizzazione di un «progetto di nazione» in Palestina aderendo dall'interno della patria a iniziative

Partecipò alla prima guerra mondiale brigadiere; nel 1918 fu appuntato Cavaliere dell'Ordine Militare d'Italia e l'anno successivo Maggiore Generale. Nel 1932 abbandonò l'esercito e nel 1934 fu eletto presidente della comunità ebraica di Torino (Gina Formiggini, *Stella d'Italia, stella di David: gli ebrei italiani dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1998, pp. 52-53). Ettore Ovazza (1892-1943) fu un banchiere ebreo torinese. Studiò giurisprudenza a Torino; servì durante la prima guerra mondiale come ufficiale, partecipò alla marcia su Roma nell'ottobre del 1922 e fu membro del Partito Nazionale Fascista. La sua famiglia fu sempre attiva nella comunità ebraica di Torino, di cui il padre Ernesto fu anche presidente negli anni Venti. Nel 1934 fu tra i fondatori del giornale «La Nostra Bandiera», che mirò a fascistizzare l'ebraismo italiano. L'adesione al fascismo non lo salvò dalle leggi razziali. Nel 1938, infatti, dovette cedere la banca di famiglia e abbandonare il PNF. Nel 1943 fu arrestato dalle SS mentre cercava di scappare in Svizzera e fu assassinato. La storia della famiglia Ovazza e in particolare la vicenda di Ettore è raccontata da Alexander Stille, *Uno su mille. Cinque famiglie ebraiche sotto il fascismo*, Milano, Garzanti, 1991, pp. 13-95; Vincenzo Pinto traccia un interessante profilo intellettuale di Ovazza in V. Pinto, *Kadima!*, cit., pp. 569-591. Sul giornale «La Nostra Bandiera» si veda il saggio di Luca Ventura, *Ebrei con il duce. “La Nostra Bandiera” 1934-1938*, Torino, Zamorani, 2002; Guido Valabrega, *Prime notizie su “La Nostra Bandiera”*, in Id., *Ebrei, fascismo, sionismo*, Urbino, Argalia Editore, 1974, pp. 41-57; Celeste Pavoncello Piperno, «La Nostra Bandiera»: l'adesione agli “ideali” fascisti di un gruppo di ebrei italiani, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 48, n. 7-12 (luglio-dicembre 1982), pp. 15-22; R. Calimani, *Storia degli ebrei italiani*, cit., pp. 396-397. Su Deodato Foà le notizie sono più scarse. Nacque a Cuneo nel 1903. Nel 1938 emigrò prima in Messico e poi in Argentina per sfuggire alle persecuzioni razziali.

²⁷³ Si legga a questo proposito l'editoriale d'esordio della rivista, «La Nostra Bandiera», 1 maggio 1934. Come sottolinea bene Luca Ventura, «piuttosto che in termini di esclusione, quello tra fede fascista e radici ebraiche veniva spesso percepito come un rapporto di coesistenza e compatibilità» (L. Ventura, *Ebrei con il duce*, cit., p. 33).

²⁷⁴ Si vedano per esempio gli articoli *Cavour e gli israeliti*, «La Nostra Bandiera», 2 agosto 1934; *Il conte Cavour e il suo segretario*, «La Nostra Bandiera», 9 agosto 1934; *I marchesi d'Azeglio e l'emancipazione degli israeliti*, «La Nostra Bandiera», 31 agosto 1934 (la citazione nel testo è tratta da questo articolo); *I doveri degli israeliti verso la patria*, «La Nostra Bandiera», 27 settembre 1934.

politiche, come il sostegno ai fondi di ricostruzione sionistica, di cui l'Italia non beneficiava. L'unica forma in cui gli italiani ebrei potevano concepire il sionismo era quella di un movimento filantropico finalizzato ad alleviare la sofferenza dei correligionari che non avevano una patria. L'altra concezione del sionismo che aveva dominato in Italia, quella spirituale, non era in linea il pensiero dei bandieristi perché «predicava un ritorno a Sion» che si compiva però all'interno della diaspora nella forma di una ripresa della cultura ebraica che portava gli ebrei a differenziarsi culturalmente all'interno della nazione italiana²⁷⁵.

In quella prospettiva l'Unione delle comunità ebraiche era quanto di meno “nazionale”, nel senso di italiano e di fascista, potesse esistere perché, secondo quanto affermato con il comunicato del 14 febbraio 1934, rappresentava anche i sionisti, che per i bandieristi erano la quintessenza dell'antipatriottismo²⁷⁶.

Il 17 si svolsero a Torino le elezioni per la nomina del nuovo consiglio della comunità ebraica. Il gruppo de «La Nostra Bandiera» guidato dal generale Guido Liuzzi fu l'unico in l'unico in corsa e vinse. Forti di quella rapida ascesa, i bandieristi si chiesero se il loro successo non costituisse la prova che l'Unione delle Comunità Ebraiche non rappresentasse più il sentire di tutto l'ebraismo italiano e se quindi fosse arrivato il momento di un rinnovamento fascista dell'ebraismo su scala nazionale²⁷⁷.

In diverse circostanze il giornale affrontò la questione di come conciliare l'esistenza di una minoranza religiosa all'interno di uno stato totalitario come quello fascista che aveva nella religione un elemento di coesione nazionale. La soluzione, secondo «La Nostra Bandiera», era che gli ebrei come individui mantenessero la loro religione e che come gruppo, invece, si fondessero nell'«unità spirituale della nazione», politicizzando le proprie istituzioni in senso fascista²⁷⁸.

L'Unione rispose alla sfida del gruppo torinese il 21 giugno 1934 con un comunicato da cui traspare la sostanziale inconciliabilità con i bandieristi. Nel

²⁷⁵ Così si afferma nell'editoriale di apertura del 1 maggio 1934.

²⁷⁶ *Monito*, «La Nostra Bandiera», 24 maggio 1934. Il comunicato dell'Unione del 14 febbraio 1934 viene definito «infelice».

²⁷⁷ *Le elezioni nei consigli delle comunità*, «La Nostra Bandiera», 21 giugno 1934. Dai dati riportati si evince che partecipò alle elezioni il 57% degli aventi diritto, cioè degli iscritti alla comunità, e che la lista dei bandieristi ricevette 733 voti su 741 totali. L'interrogativo a proposito della effettiva rappresentatività del gruppo dei bandieristi fu espresso in *Una importante dichiarazione dell'Unione delle comunità*, «La Nostra Bandiera», 14 giugno 1934.

²⁷⁸ *Unità spirituale*, «La Nostra Bandiera», 4 ottobre 1934; *La funzione di una minoranza*, «La Nostra Bandiera», 11 ottobre 1934.

documento si afferma innanzitutto che il sionismo, inteso come opera di sostegno per la costituzione di una sede nazionale ebraica in Palestina, sia un «impegno» per tutti gli ebrei – e non solo per i sionisti –; successivamente viene attribuito al sionismo un significato solo religioso, che come tale non lo pone in contrasto con il patriottismo e con la fedeltà al sionismo²⁷⁹. Mentre per i bandieristi, quindi, la religione era una dimensione dell'identità che doveva restare interiore, per i sionisti la religione permeava di valore un'esperienza istituzionale e pubblica.

I torinesi continuarono l'attacco sostenendo che l'apoliticità professata dal sionismo e il non proclamato fascismo dell'Unione fossero prove del loro antifascismo, perché all'interno di uno stato totalitario, tutto, compreso l'ebraismo, doveva essere politico, cioè apertamente e dichiaratamente fascista²⁸⁰. Nell'autunno, quindi, il gruppo torinese esercitò una forte pressione ideologica attraverso il giornale invocando la necessità di un rinnovamento dell'ebraismo italiano in senso fascista e presentando quel progetto come un «dovere verso l'Italia»²⁸¹.

Per tenere coese le file in una temperie che era sempre più pericolosa e minacciosa per le sorti dell'ebraismo a causa del rafforzamento delle correnti antisemite in seno al fascismo²⁸², il 9 gennaio 1935 l'Unione accolse all'interno del proprio

²⁷⁹ «L'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane mentre ritiene che il fatto di aver il patrio governo ratificato la dichiarazione Balfour impegni gli israeliti italiani a favorire, nella misura e nei modi che possano essere graditi al governo italiano la rinascita ebraica palestinese, della quale riconosce l'alto significato religioso, dichiara che questo e non altro è e deve essere il proprio atteggiamento verso il Sionismo e si riafferma fervidamente italiana e fedele al regime al pari di tutte quante le comunità che esse, con vigile coscienza, assomma e rappresenta» (*Un comunicato dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane*, «Israel», 21 giugno 1931, p. 4). Nell'articolo, dopo il comunicato in questione, sono ripubblicati anche la circolare del 14 febbraio 1934 e quella emessa dall'Unione nel dicembre 1928 in seguito alla polemica con «Il Popolo di Roma», come a voler unire idealmente i tre momenti di crisi nei rapporti tra fascismo ed ebraismo italiano.

²⁸⁰ *Apoliticità*, «La Nostra Bandiera», 19 luglio 1934.

²⁸¹ *Tornando al segno*, «La Nostra Bandiera», 29 novembre 1934.

²⁸² Tra il 16 e il 17 dicembre 1934, per esempio, si svolse a Montreaux il convegno organizzato dai Comitati di azione per l'universalità di Roma di Eugenio Coselchi. I rappresentanti di sedici movimenti fascisti o filofascisti europei (mancarono gli esponenti tedeschi e inglesi) si riunirono per discutere del significato dell'universalismo fascista e delle caratteristiche che un movimento doveva avere per poter essere considerato fascista. I congressisti convennero che la dottrina corporativista fosse la base del fascismo; il tema del razzismo fu affrontato e si attribuì a ciascun movimento fascista l'autonomia nell'impostazione delle relazioni con le minoranze all'interno dei rispettivi stati. Riguardo alla questione ebraica fu approvata una dichiarazione nella quale, pur venendo esclusa la necessità di una campagna antiebraica mondiale, si ricordò che in molti stati vi fossero «gruppi ebraici» che influenzavano negativamente le politiche nazionali e che tramavano contro gli interessi della patria. Si veda Salvatore Garau, *Between "spirit" and "Science": the Emergence of Italian Fascist Antisemitism through the 1920s and 1930s*, in D. Tilles, S. Garau (eds.), *Fascism and the Jews*, cit., pp. 53-54. «La Nostra Bandiera» commentò il congresso in maniera entusiastica. Il fatto che fosse stato affermato che il fascismo non fosse razzista, secondo i bandieristi, non autorizzava affatto i

consiglio direttivo Guido Liuzzi, Ettore Ovazza e Dario Nunes Franco, presidente bandierista della comunità ebraica di Livorno²⁸³. Per distinguersi all'interno dell'Unione come i rappresentanti non solo di un nuovo modo di intendere l'ebraismo ma anche di una nuova generazione, i tre nuovi arrivati si proclamarono portavoce della coscienza «della gioventù ebraica venuta attraverso la Guerra e la rivoluzione fascista», cioè di una generazione che aveva miti fondanti nazionalistici in parte diversi dal Risorgimento, che invece era stato il mito della prima generazione ebraica post-emancipata. Essi proseguirono presentando un programma di rinnovamento dell'ebraismo italiano in senso fascista che prevedeva innanzitutto la riforma della legge sulle comunità del 1930, che a loro modo di intendere non attribuiva la dovuta autorità all'Unione nell'organizzazione della vita ebraica. A capo dell'Unione, secondo i bandieristi, doveva esserci un elemento scelto dal governo, mentre la guida spirituale delle comunità doveva essere affidata a rabbini capo esclusivamente italiani, che erano gli unici in grado di rinnovare l'ebraismo nel nome dell'italianità. Riguardo al sionismo, Liuzzi, Ovazza e Nunes Franco furono perentori e invocarono il ritorno alle origini, all'«ordine del giorno di Carlo Conegliani del 1901», che affermava «la perfetta compatibilità dell'idea sionista coi sentimenti più affettuosi verso la patria italiana», identificando il sionismo come un movimento filantropico a sostegno dei «fratelli lontani» colpiti dalle violenze antisemite²⁸⁴.

Carlo Alberto Viterbo, all'epoca presidente della Federazione Sionistica Italiana, si oppose alle affermazioni dei bandieristi affermando che fosse impossibile chiedere agli ebrei di scindere il sionismo dalla loro identità di ebrei perché «il nostro sionismo è un'appendice della nostra ebraicità». I sionisti, egli argomentò, erano «permeati» di amor patrio ma allo stesso tempo amavano «Israele» e intendevano il sionismo «non soltanto filantropico», come pretendevano i bandieristi, ma anche come «fatto per noi stessi», cioè come un movimento che permetteva agli ebrei di ritrovare la

sionisti a svolgere le proprie attività nei rispettivi stati, che restava sempre e comunque un fattore di disgregazione della patria. Ciò che più contava, per i bandieristi, era che a ciascuno stato fosse lasciata l'autonomia nell'instaurazione dei rapporti con le minoranze e che a nessun cittadino, in ogni caso, venissero a mancare i diritti fondamentali (*Il I congresso europeo fascista e la questione antisemita*, «La Nostra Bandiera», 27 dicembre 1934).

²⁸³ *Nel consiglio dell'Unione delle Comunità*, «Israel», 24 gennaio 1935, p. 11.

²⁸⁴ Il programma fu presentato durante la seduta del consiglio dell'Unione del 9 gennaio 1935 e fu pubblicato in «La Nostra Bandiera», 5 febbraio 1935. L'ordine del giorno di Carlo Conegliani fu votato durante il congresso sionistico italiano di Modena, che si svolse nell'ottobre del 1901; ho tratto le citazioni da F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 40-41.

consapevolezza di sé come membri del popolo ebraico²⁸⁵. Riguardo alla proposta di riforma della legge sulle comunità del 1930, Viterbo e la Federazione furono cauti poiché temevano che nella nuova situazione politica generale una revisione dell'ordinamento potesse degenerare nello smantellamento completo delle comunità o nella revoca dei diritti e dell'autonomia organizzativa.

«Israël» commentò in maniera succinta l'ingresso dei bandieristi nel consiglio dell'Unione, sostenendo che, col suo gesto, la rappresentanza delle comunità avesse sopravvalutato una corrente che in realtà non aveva grande influenza nell'ebraismo italiano e la cui attività, al contrario, lo indeboliva soltanto²⁸⁶. Nonostante la dichiarazione, il settimanale fiorentino nei mesi successivi continuò a contrapporsi ai bandieristi con contributi storici sull'ebraismo, su personalità ebraiche e sul sionismo volti a dimostrare il valore nazionale dell'appartenenza ebraica. Il più rappresentativo, a mio avviso, è il tributo al pensatore proto-sionista russo Perez Smolensky, firmato da Dante Lattes e pubblicato il 7 febbraio 1935 in occasione del cinquantenario della sua morte. Nello scritto viene celebrata la lotta condotta da Smolensky nella Vienna degli anni Sessanta e Settanta dell'Ottocento contro la modernizzazione dell'ebraismo e contro la «disgregazione dell'idea e dell'unità di Israele» attraverso il giornale *Ha-shachar* (L'alba), il cui programma è tradotto e riportato nell'articolo. Uno dei passaggi, infatti, risultava di grande attualità per i sionisti di «Israël», perché rispecchiava la loro concezione della relazione tra l'appartenenza ebraica e l'appartenenza alla patria:

«siamo come gli altri, nel senso di cercare di conquistare la conoscenza, di abbandonare ciò che è male e ciò che è stolto, di essere cittadini fedeli delle terre in cui siamo dispersi; ma siamo anche come gli altri, nel senso di non vergognarci della nostra origine; siamo come gli altri nel senso di apprezzare la nostra lingua e la dignità della nostra gente!»²⁸⁷.

Se per i bandieristi “essere come gli altri” voleva dire riconoscersi innanzitutto come fascisti, per Lattes e per i sionisti generali “essere come gli altri” significava essere consapevoli anche e soprattutto della propria identità, cioè del proprio ebraismo. Proseguendo nell'articolo, Lattes definisce con precisione in che termini e con quale

²⁸⁵ AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934”, *Libro dei verbali 1935*, consiglio del 9 gennaio 1935.

²⁸⁶ *Nel consiglio dell'Unione delle Comunità*, «Israël», 24 gennaio 1935, p. 11.

²⁸⁷ Dante Lattes, *Perez Smolensky nel 50° anno dalla morte*, «Israël», 7 febbraio 1935, p. 5.

significato Smolensky concepì l'ebraismo: come «principio della nazionalità spirituale», da cui discendeva, quindi, che l'appartenenza e l'identità ebraica fossero appartenenza e identità nazionali. Concepire l'ebraismo come principio di nazionalità spirituale significava modellare la «concezione del mondo» sui valori ebraici, fare della Torah l'ispirazione della vita e riconoscere come propria storia quella infinita e «inviolabile che unisce tutte le generazioni» ebraiche. Concludendo lo scritto Lattes si augurò che «nonostante l'età dolorosa e difficile», l'eredità di Smolensky continuasse a vivere così che l'ebraismo non perdesse la sua «dignità, chiarezza, volontà»²⁸⁸.

La contrapposizione tra quelle che ormai erano diventate le due anime dell'ebraismo italiano continuò durante il 1935; il 2 maggio il gruppo di Liuzzi, Ovazza e Nunes Franco rassegnò le dimissioni dall'Unione dopo aver constatato che non vi fosse margine per operare concretamente per la fascistizzazione dell'ebraismo italiano e delle sue istituzioni²⁸⁹. A settembre Ettore Ovazza pubblicò gli articoli più rappresentativi de «La Nostra Bandiera» nella raccolta *Sionismo bifronte*, la cui uscita fu una nuova occasione per lanciare strali contro il sionismo. Il libro, scrisse Ovazza nell'introduzione, voleva contribuire a ricucire lo strappo tra ebrei e nazione causata dal sionismo, reinserendo l'ebraismo italiano all'interno della vita della nazione italiana, cioè nel fascismo, e ricollocando la storia ebraica sul suo unico e vero centro: «Roma», perché era dalla cultura romana, e non dalla tradizione ebraica che si sprigionava dalla Palestina, che gli ebrei avevano tratto la loro grandezza. Egli infatti presentò la storia e la vicenda degli ebrei nella diaspora come omologa di quella del movimento fascista, sostenendo che come gli ebrei erano una minoranza grazie alla guida di Dio avevano preservato la loro identità, così il fascismo era nato come corrente minoritaria nel panorama politico italiano e, sotto la guida del suo capo Mussolini, aveva salvato la nazione italiana dalla deriva riportandola agli antichi fasti d'epoca romana. Quella coincidenza dei destini storici, per Ovazza, imponeva agli ebrei di votarsi integralmente al fascismo e di ripudiare il sionismo che, rivendicando l'esistenza di una nazionalità ebraica, ostacolava lo sviluppo della «coscienza totalitaria» della nazione italiana²⁹⁰.

L'impresa coloniale in Etiopia, cominciata nell'ottobre del 1935, ricevette il pieno consenso da parte della maggioranza degli ebrei italiani, sionisti e non, «motivato

²⁸⁸ Ivi, p. 6.

²⁸⁹ AUCEI, *Libro dei verbali 1935*, Consiglio del 2 maggio 1935.

²⁹⁰ Ettore Ovazza, *Sionismo bifronte*, Roma, Casa Editrice Pinciana, 1935; l'introduzione è alle pp. 19-24.

volta per volta da fascismo, nazionalismo, patriottismo, fede ai Savoia, conformismo»²⁹¹. I sionisti revisionisti si mobilitarono addirittura prima dell'inizio ufficiale della campagna. Nel settembre del 1935, infatti, Isacco Sciaky e Leone Carpi parteciparono come delegati italiani al congresso costitutivo della Nuova Organizzazione Sionistica, l'organo di rappresentanza del revisionismo creato da Jabotinsky in contrapposizione all'Organizzazione Sionistica Mondiale. L'intervento di Leone Carpi legittimò soprattutto da un punto di vista ideologico l'atto di scissione di Jabotinsky dall'Organizzazione Sionistica Mondiale attraverso un parallelo tra il revisionismo e l'esperienza storica del fascismo. Esistevano momenti nella storia di una nazione, disse Carpi, in cui la politica si trovava davanti a un bivio tra «l'azione costituzionale parlamentare» da un lato e «l'azione rivoluzionaria» dall'altro. Tra il 1919 e il 1922 il fascismo si era trovato davanti allo stesso crocevia e, sentendosi investito della missione di rappresentare e di salvare la nazione, optò per l'opzione rivoluzionaria. Secondo Carpi il revisionismo, come il fascismo, era «tutto il sionismo», cioè tutta la nazione ebraica, e la decisione di uscire dall'Organizzazione Sionistica Mondiale era quell'atto rivoluzionario necessario che gli avrebbe consentito di salvare le sorti del nazionalismo ebraico in Palestina arrivando al più presto alla fondazione dello Stato ebraico²⁹². Isacco Sciaky, invece, si riferì più specificamente all'idea della guerra sostenendo che essa fosse uno strumento lecito che ciascuna nazione aveva a sua disposizione per tutelare il suo diritto più importante, quello di «esistere come popolo». L'Italia si apprestava a fare ricorso a quello strumento per affermare la propria potenza e, secondo Sciaky, anche la nazione ebraica avrebbe dovuto farlo prima o poi, ribellandosi al mandato inglese e soffocando la popolazione locale araba. Se «la forza è il segno della serietà del volere», concluse Sciaky, allora l'unica dimostrazione della volontà di esistere come nazione che gli ebrei potevano e dovevano dare era cominciare una guerra²⁹³.

Per il resto dell'ebraismo italiano la mobilitazione partì subito dopo l'inizio delle operazioni: come accadde durante la prima guerra mondiale, nelle sinagoghe i rabbini capo invocarono la «protezione divina sull'Italia, su chi ne regge i destini e sui

²⁹¹ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 114.

²⁹² Citato da V. Pinto, *Kadima!*, cit., p. 393.

²⁹³ Isacco Sciaky, *Il congresso costitutivo della Nuova Organizzazione Sionistica*, «L'Idea Sionistica», n. 3, ottobre 1935, pp. 4-6.

valorosi soldati»²⁹⁴; nel febbraio 1936 l'Unione offrì un chilo d'oro e due chili d'argento allo stato come segno del sostegno ebraico allo sforzo militare²⁹⁵, mentre il successivo maggio fu celebrata la proclamazione dell'impero come l'inizio di una nuova epoca per il mondo grazie all'«azione civilizzatrice nelle terre conquistate» compiuta dall'Italia²⁹⁶.

Specularmente, però, dall'analisi di «Israël» tra la fine del 1935 e il 1936 emerge con chiarezza la crescita dell'apprensione per le sorti dell'ebraismo europeo davanti all'infuriare dell'antisemitismo e del razzismo, culminato nel settembre 1935 con la promulgazione dei provvedimenti persecutori noti come «leggi di Norimberga» da parte del regime nazista. A determinare l'emergenza della “politica dell'attenzione”, inoltre, fu anche l'evoluzione della politica antiebraica del fascismo, che, come scrive Michele Sarfatti, in corrispondenza della guerra d'Etiopia passò «dalla persecuzione della parità e dell'autonomia dell'ebraismo alla persecuzione dei singoli ebrei»²⁹⁷. Per tenere desta l'attenzione sulla tragica situazione degli ebrei tedeschi, oltre a raccontare la triste cronaca dei fatti, «Israël» fece ricorso alla tradizione scritturale, pubblicando numerosi articoli, scritti per lo più da Dante Lattes, aventi come tema episodi biblici di sofferenza e di persecuzione del popolo ebraico o di alcuni dei suoi padri. Con i suoi studi, Yoseph Haim Yerushalmi ha magistralmente dimostrato che il ricorso al paradigma biblico per spiegare il presente abbia rappresentato l'ortoprassi della “consapevolezza storica” ebraica che, dalle origini e fino all'avvento della scienza del giudaismo nell'Ottocento, fu imperniata sul valore della «eterna, immutabile contemporaneità» dell'evento biblico²⁹⁸.

²⁹⁴ *Per le fortune d'Italia*, «Israël», 10 ottobre 1935, p. 1.

²⁹⁵ *Offerte di oro*, «Israël», 20 febbraio 1936, p. 7.

²⁹⁶ *Vittoria italiana*, «Israël», 7-14 maggio 1936, p. 1. In tutte le comunità, inoltre, si festeggiò la fondazione dell'impero nel novembre 1936, come si legge in *Le manifestazioni di esultanza delle Comunità Israelitiche per la fondazione dell'Impero*, «Israël», 5 novembre 1936, pp. 6-7.

²⁹⁷ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 119. Per Marie-Anne Matard-Bonucci la guerra d'Etiopia fu il “momento inaugurale” del razzismo fascista. Il regime, infatti, secondo la studiosa, mise in atto nella colonia una forma di «apartheid à l'italienne» (Marie-Anne Matard-Bonucci, *L'Italie fasciste et la persécution des juifs*, Paris, Perrin, 2007, pp. 66-70).

²⁹⁸ Y. H. Yerushalmi, *Zakhor*, cit., p. 107. La riflessione di Yerushalmi sul rapporto tra storia, memoria e contemporaneità nell'ebraismo è stata ripresa anche da Stefano Levi Della Torre, che spiega la paradigmaticità della tradizione ebraica come «atemporalità di una somiglianza strutturale: l'evento è a “immagine e somiglianza” del paradigma. L'evento si spiega [...] per coincidenza di struttura» (Stefano Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma, Donzelli, 1995, p. 65). Nacque quindi a metà degli anni Trenta e, come si vedrà, si consolidò nel 1938, la propensione degli ebrei italiani alla cosiddetta «memoria paradigmatica» che, come dimostra Guri Schwarz nel suo lavoro, caratterizzò la rielaborazione ebraica della Shoah. In quella prospettiva, la comprensione dei fatti non è data dalla loro storicizzazione ma dalla relazione con la tradizione biblica (Guri Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 59-

Si spiegano in questa prospettiva, per esempio, gli approfondimenti sulla vita di Giacobbe, che lottò «col fratello e col suocero per ottenere dall'uno i suoi diritti morali [...], dall'altro i suoi diritti materiali e il riconoscimento dei patti stipulati»²⁹⁹; sulla schiavitù d'Egitto come «persecuzione» a cui gli ebrei risposero con «il loro ottimismo, la loro tenacia e la loro vitalità»³⁰⁰ o ancora sulla lotta dei Maccabei per la liberazione dalla dominazione di Antioco³⁰¹. Rientrano in quell'uso politico della storia anche i contributi riferiti a un'altra epoca storica del popolo ebraico: quella di fine Ottocento e di inizio Novecento, caratterizzata dai pogrom nell'Europa orientale. Spesso, infatti, a partire dal 1935, «Israël» pubblicò cronache di episodi di repressione antiebraica, erigendoli a simboli dell'ininterrotto odio contro gli ebrei³⁰².

L'attenzione crescente all'evoluzione della situazione degli ebrei in Germania, a cui si accompagnò la costante prospettiva sulle dinamiche del sionismo italiano e internazionale, rinfocolarono il contrattacco degli ebrei fascisti, che reclamarono a gran voce una maggiore dedizione e devozione al fascismo dell'ebraismo italiano³⁰³. Per

60).

²⁹⁹ Dante Lattes, *Esau il reale e Giacobbe l'ideale*, «Israël», 16-23 gennaio 1936, pp. 1-2. Giacobbe era figlio di Isacco e di Rebecca ed era fratello gemello di Esau, che nacque però per primo. Esau era il figlio preferito di Isacco e aveva un carattere forte, che dimostrava nella sua attività di cacciatore, mentre Giacobbe era il figlio prediletto di Rebecca e aveva un temperamento più calmo. Con l'inganno, Giacobbe comprò da Esau il diritto di primogenitura dando in cambio un piatto di lenticchie e successivamente, in assenza del fratello gemello, carpì dal padre la benedizione che spettava ad Esau travestendosi con una pelliccia di animale. La rivalità tra i due fratelli crebbe e Giacobbe si trasferì ad Arran, dove vivevano i parenti di suo nonno Abramo. Ad ospitarlo fu suo zio Labano, per il quale lavorò sette anni per ottenere in moglie la figlia minore Rachele. Nella notte del matrimonio, però, Labano gli diede in moglie la figlia maggiore Lea. Labano, così, diventò genero di Giacobbe, che decise di lavorare altri sette anni ad Arran per poter sposare finalmente Rachele. Giacobbe sposò anche le due ancelle di Lea e Rachele, Zilpah e Bilah. Da questo matrimonio quadruplice la Bibbia fa discendere i dodici capostipiti delle dodici tribù di Israele. Rientrando a Canaan da Arran, Giacobbe vide uno sconosciuto, dietro a cui si celava Dio. Tra i due si scatenò una dura lotta. Lo sconosciuto colpì più volte Giacobbe, che però non si arrese mai. A quel punto lo sconosciuto gli chiese il suo nome. Lui rispose «Giacobbe» ma lo sconosciuto gli impose il nome di Israele (l'uomo che lotta con Dio).

³⁰⁰ *La schiavitù d'Egitto*, «Israël», 20 febbraio 1936, pp. 5-6.

³⁰¹ Dante Lattes, *Le luci della Hannucà*, «Israël», 3 dicembre 1936, p. 1.

³⁰² Mi riferisco per esempio alla cronaca della repressione ad Alessandria d'Egitto nel 1885 in occasione di una «Pasqua di sangue» (*Il corriere israelitico di cinquant'anni fa*, «Israël», 9 maggio 1935, p. 4.), oppure all'articolo sul processo Beilis, avvenuto a Kiev nel 1913 in seguito alla falsa accusa di omicidio rituale ai danni dell'ebreo Beilis, e terminato con l'assoluzione (*Le dolorose e incredibili verità del processo Beilis*, «Israël», 23 maggio 1935, p. 5);

³⁰³ L'anno 1936, infatti, fu particolarmente difficile per il sionismo e specialmente per lo sviluppo dell'*Yishuv* ebraico in Palestina. Nella primavera, infatti, scoppiarono nuovamente tumulti tra la popolazione ebraica e quella araba, che lasciarono centinaia di morti da entrambe le parti e che, a fasi alterne, durarono fino al 1939. La Federazione Sionistica Italiana si mobilitò immediatamente per l'accaduto. Già il 30 aprile chiese che in tutte le sinagoghe si recitassero preghiere in commemorazione dei morti ebrei (*Un vibrante appello degli Enti Sionistici d'Italia*, «Israël», 30 aprile 1936, p. 3), insieme alla preghiera introdotta l'anno precedente per le truppe italiane in Etiopia. In tutte

questa ragione, a partire dall'inizio del 1936 il gruppo di Ovazza e Liuzzi ritornò alla carica contro l'Unione, forte anche del fatto che, come ha ricostruito De Felice, il governo non vedesse di buon occhio i rappresentanti dell'ebraismo italiano³⁰⁴. Nel maggio del 1936 il generale Liuzzi dette alle stampe a Torino l'opuscolo *Per il compimento del dovere ebraico*, in cui riunì tutte le proposte per la riforma in senso fascista dell'ebraismo italiano che erano già state presentate al momento dell'ingresso del gruppo dei bandieristi nel consiglio direttivo dell'Unione nel gennaio 1935³⁰⁵. L'aspetto che scatenò la reazione più dura da parte dell'Unione e del rabbinato italiano fu soprattutto quello della riforma modernizzante del culto, che i bandieristi avevano già avanzato nel 1934 con lo scopo di creare una sinagoga italiana. Oltre a nominare solo rabbini italiani laureati al Collegio Rabbinico di Roma, Liuzzi propose di aumentare il canto e la musica durante le liturgie, di sopprimere una parte delle preghiere del mattino, di ridurre di un terzo le letture del Pentateuco durante le funzioni del sabato e di limitare l'uso della lingua ebraica nelle preghiere e nelle funzioni³⁰⁶.

La giunta dell'Unione si riunì a Bologna l'11 giugno 1936 per discutere del “caso Liuzzi”. L'opuscolo fu giudicato una «manifestazione di ignoranza e di indisciplina»; fu proposta la destituzione di Liuzzi dalla presidenza della comunità ebraica di Torino e, in chiusura, si ribadì che le accuse di antipatriottismo e di massoneria lanciate dal generale contro gli ebrei italiani oltre ad essere false erano smentite dalla mobilitazione dell'Unione e di tutto l'ebraismo durante l'impresa etiopica³⁰⁷. La comunità di Torino manifestò la propria fiducia nei confronti di Liuzzi e lo confermò alla presidenza³⁰⁸; l'Unione sentì allora la necessità di rispondere in modo ufficiale per contrastare una presa di posizione fascista di una collettività così importante come quella torinese. Con il sostegno del rabbinato italiano, il 9 luglio Felice Ravenna pubblicò una relazione sull'accaduto, in cui accusò esplicitamente il fatto che si volesse:

le filiali locali del Keren Hayesod e del Keren Kayemet Le Israel furono aperte sottoscrizioni a favore delle vittime e in tutti i templi furono organizzate cerimonie di commemorazione per i caduti (*Commemorazione delle vittime di Erez Israel*, «Israel», 22 maggio 1936, p. 7).

³⁰⁴ De Felice riporta una testimonianza di Liuzzi in cui si afferma che il generale decise di «ravvivare la lotta contro l'Unione, i cui dirigenti sapeva non benvenuti a Roma» (R De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 224).

³⁰⁵ Guido Liuzzi, *Per il compimento del dovere ebraico nell'Italia fascista*, Torino, Alpe, 1936.

³⁰⁶ L. Ventura, *Ebrei con il duce*, cit., pp. 28-29.

³⁰⁷ ACDEC, fondo “Comunità”, b. 3, fasc. 9, sfasc. “Opuscolo Liuzzi”, verbale della seduta della giunta dell'11 luglio 1936.

³⁰⁸ Ordine del giorno votato dal consiglio della comunità ebraica di Torino il 18 giugno 1936 (ibidem).

«costituire una specie di sinagoga ebraica d'Italia, avulsa dal corpo e dalla storia di Israele, per completare la scissione, le forme della vita ebraica [...] come se ci potessero essere tante specie di religione ebraica quante sono le terre in cui vive Israele; ed è fare offesa alla nostra fede parlare di superstizioni ebraiche o di necessità di rendere armonico coi tempi e coll'ambiente sociale italiano il nostro culto esteriore, quasi esso fosse un residuo di barbari costumi»³⁰⁹.

Il significato delle parole di Felice Ravenna era molto evidente: la riforma del culto fatta per ragioni nazionali e nazionalistiche, cioè per affermare una presunta specificità italiana – e fascista – dell'ebraismo, era contraria all'ebraismo, che era unitario e che doveva quella caratteristica alla sua storia e alla sua tradizione per come erano state tramandate e per come si erano conservate nei secoli.

La campagna bandierista per la fascistizzazione dell'ebraismo disgregò ulteriormente le file dell'ebraismo italiano e seminò disorientamento proprio nel momento in cui l'antisemitismo del regime si radicalizzò³¹⁰. I bandieristi per primi realizzarono quella svolta e, come spiegano De Felice e Sarfatti, la proposta di fascistizzazione dell'ebraismo da essi proposta può essere letta, oltre che come frutto del loro intimo convincimento ideologico, anche come un tentativo di prevenire repressioni antisemite da parte del fascismo dando alle istituzioni ebraiche un assetto «più fascista del fascismo stesso»³¹¹.

Il 12 settembre 1936 «Il Regime Fascista» pubblicò un fondo intitolato *Una tremenda requisitoria* in cui le accuse di sovversivismo, di doppiezza, di bolscevismo e di antipatriottismo vennero rivolte non più, come era accaduto negli anni precedenti, ai soli sionisti, ma indistintamente a tutti gli ebrei d'Italia, che furono invitati a «dare la prova matematica di essere prima fascisti, poi ebrei» per potersi salvare nella «guerra di religione» che, secondo l'anonimo articolista, sarebbe scoppiata di lì a poco in Europa³¹². I bandieristi si trovarono a quel punto a un bivio: da un lato non volevano sconfessare le loro professioni di fascismo, ma dall'altro non potevano né negare né reprimere la loro appartenenza ebraica. Per spiegare l'antisemitismo, quindi, elaborarono una lettura assolutoria in base alla quale l'odio antiebraico era un fenomeno

³⁰⁹ Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, *Relazione del Presidente*, Roma, 1936, p. 13.

³¹⁰ Anselmo Calò, *Stampa e propaganda antisemita del regime fascista prima delle leggi razziali 1936-1938*, in Francesco Del Canuto (a cura di), *«Israel». Un decennio 1974-1984*, Roma, Carucci, 1984, pp. 115-163.

³¹¹ R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., p. 226.

³¹² Ivi, p. 207, l'articolo è *Una tremenda requisitoria*, «Il Regime Fascista», 12 settembre 1936.

estraneo all'Italia, introdotto da «centri antifascisti internazionali» che avevano prima reso comunista tutto l'ebraismo italiano e poi aizzato il regime contro la popolazione ebraica per cause politiche e non razziali³¹³. In un altro contributo i bandieristi affermarono che gli ebrei italiani, «come italiani e come fascisti» – e si badi bene, non come ebrei – erano certi che la crociata antisemita tedesca non si sarebbe radicata perché era un «fenomeno antistorico» in Italia, non motivato da specifiche necessità «economiche politiche sociali e psicologiche»³¹⁴.

Il 24 settembre 1936 il presidente dell'Unione delle comunità israelitiche italiane, Felice Ravenna, indirizzò una lettera a Farinacci per ribattere alle accuse. Per evitare di aggravare ulteriormente la crisi, il documento dovette mantenere necessariamente un tono cauto: Ravenna espresse infatti la convinzione che così come Mussolini non aveva mai mostrato tendenze né razzistiche né antiebraiche, così gli ebrei non avevano mai mantenuto atteggiamenti antipatriottici e che quella che veniva tacciata come attività internazionale ebraica, cioè il sionismo, era solo soccorso a favore dei correligionari perseguitati nelle loro patrie³¹⁵.

Anche «Israel» intervenne nella diatriba con un fondo di Dante Lattes intitolato *Il concetto di nazione secondo la Bibbia*. Si tratta di uno scritto a mio avviso fondamentale perché riflette la dimensione ideologica dello scontro tra il fascismo e l'ebraismo negli anni Trenta, illuminando in particolare un aspetto: quello della collisione tra due concezioni etiche di nazione.

Scopo dichiarato dell'articolo è quello tra i più ardui per l'ebraismo: chiarire il significato dei concetti di patria e di nazione alla luce della Torah. Secondo Lattes la patria nell'ebraismo rimanda a due aspetti inscindibili: la terra promessa da Dio al popolo ebraico e il cammino che gli ebrei avrebbero dovuto compiere per arrivarci, cioè lo sforzo morale necessario per meritare da Dio quel dono. La nazione, invece, era ciò che il popolo ebraico sarebbe diventato una volta raggiunta la patria, cioè dopo essere arrivato nella terra di Israele e dopo aver dimostrato con il pensiero e con le opere la «fedeltà a quel Dio universale e al suo insegnamento morale».

³¹³ *Delineata offensiva di pressioni straniere per suscitare l'antisemitismo in Italia*, «La Nostra Bandiera», 1 settembre 1936, p. 1.

³¹⁴ «La Nostra Bandiera», 16 settembre 1936, p.1.

³¹⁵ *Risposta dell'Unione delle comunità agli attacchi de «Il Regime Fascista»*, 24 settembre 1936, pubblicata nell'appendice documentaria di R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 541-542.

La patria, proseguì Lattes, non era per gli ebrei «soltanto la terra fisica su cui vive una gente nella comunità di origine, di lingua e di cultura», ma era anche il progetto e il percorso attraverso cui «si concretano i compiti umani e gli ideali morali collettivi in cui la divinità è immanente». Nella patria, e attraverso il percorso che portava ad essa, gli ebrei sviluppavano progressivamente il loro spirito di nazione, «dal quale in ultima analisi dipendono i fattori sociologici ed economici». Fu lo stesso Lattes a riconoscere che la «concezione» ebraica del mondo fosse «rigidamente ed estremamente etica» e proseguì chiedendosi come mai l'umanità lo avesse dimenticato, convincendosi invece che gli ebrei fossero un «popolo materialista, [...] il popolo internazionale, il popolo senza patria»³¹⁶.

L'idea del cosmopolitismo ebraico, che faceva da base alla polemica antisemita, era per Lattes assolutamente estranea all'ebraismo, che invece «consacra e suggella il valore permanente ed essenziale delle patrie e delle nazioni». Il valore della nazione come specifica cultura e specifica concezione del mondo, scrisse in conclusione la guida del sionismo italiano, era saldo nella coscienza degli ebrei e sarebbe perdurato come tale anche quando, in futuro, con l'avvento dell'era messianica, «i rapporti tra i popoli» sarebbero stati informati da una maggiore umanità. L'era messianica, sostenne Lattes citando Maimonide, non avrebbe cambiato il mondo se non in un unico aspetto: realizzando «la restaurazione dell'indipendenza di Israele»³¹⁷.

Il 31 dicembre 1936 Mussolini scrisse l'articolo *Il troppo storpia*, presentando l'antisemitismo come l'effetto «inevitabile» dell'essere «troppo ebreo» del popolo ebraico³¹⁸; l'argomentazione era la stessa della polemica del 1928, con la differenza che mentre all'epoca il duce aveva auspicato che gli ebrei italiani limitassero la loro ebraicità per evitare che l'odio antiebraico prendesse piede in un “paese dove non c'è mai stato”, alla fine del 1936 non lo fece perché l'intenzione di cominciare la campagna antiebraica era già chiara.

Il 24 gennaio 1937 il gruppo dei bandieristi guidato da Guido Liuzzi, Ettore Ovazza e da Max Ravà, direttore del credito fondiario di Venezia, istituì a Roma il Comitato degli italiani di religione ebraica per continuare l'opposizione all'Unione ma anche, come scrive Sarfatti, per rimanere fascisti e allo stesso tempo per «salvare il

³¹⁶ Dante Lattes, *Il concetto di nazione secondo la Bibbia*, «Israel», 3 novembre 1936, p. 1.

³¹⁷ Ivi, p. 2.

³¹⁸ *Il troppo storpia*, «Il Popolo d'Italia», 31 dicembre 1936, p. 2.

diritto dei singoli a conservare contemporaneamente la propria italianità, il proprio fascismo e il proprio ebraismo»³¹⁹. È forse quello il motivo per cui il Comitato si diffuse molto rapidamente in Italia, ricevendo sia l'adesione personale di molti ebrei sia quella ufficiale della maggioranza dei consigli delle comunità di Roma, Torino, Venezia, Firenze, Livorno e Mantova³²⁰. Davanti alla situazione di fatto di diarchia istituzionale, il 6 aprile 1937 il consiglio direttivo dell'Unione delle comunità israelitiche italiane rassegnò le dimissioni, che però non furono accettate dal ministero dell'Interno³²¹. Il fascismo, ormai, aveva già deciso di perseguire la campagna di repressione antiebraica e poteva perseguirla con meno difficoltà avendo a che fare con i “sospetti” dell'Unione piuttosto che con i fascisti dichiarati del Comitato.

L'Unione, guidata dall'ebreo milanese fascista, ma non bandierista, Federico Jarach, cercò di rinsaldare le proprie file invitando pubblicamente dalle pagine di «Israel» le amministrazioni comunitarie a non aderire a un comitato di «private personalità» che non rappresentavano in nessun modo l'ebraismo italiano³²². La situazione, per l'Unione, e in generale per l'ebraismo italiano, e anche per i bandieristi, fu quanto mai difficile nella primavera del 1937, quando, in seguito alla pubblicazione del *pamphlet* di Paolo Orano, *Gli ebrei d'Italia*, si riaccese la campagna antisemita che fece da preludio al varo della legislazione razziale³²³.

Nel libro Orano definisce gli ebrei «ebraizzanti», cioè individui che all'interno della società nazionale erano – e restavano – estranei non solo per la religione professata ma anche per una coscienza collettiva irriducibile, basata sul sangue e connotata dalle caratteristiche più deteriori (l'avidità, la sedizione, l'attaccamento alle dottrine sovversive, l'antifascismo), che cercavano di diffondere in tutti gli italiani. Nel mirino di

³¹⁹ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 143.

³²⁰ Ibidem.

³²¹ AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934”, *Libro dei verbali 1937*, consiglio del 6 aprile 1937.

³²² *Nel consiglio dell'Unione delle Comunità, «Israel»*, 4-11 giugno 1937, p. 7.

³²³ Paolo Orano, *Gli ebrei in Italia*, Roma, Pinciana, 1937. Michele Battini ha analizzato la genesi del libro dal punto di vista della formazione intellettuale di Orano, sottolineando la continuità tra il *pamphlet* e altri libri dell'autore scritti a inizio secolo, in particolare *Cristo e Quirino* del 1908. Il libro del 1937, secondo Battini, è un documento importante che testimonia la pluralità e l'intreccio di diverse matrici e di diversi linguaggi dell'antisemitismo in Italia. Cfr. Michele Battini, *Il socialismo degli imbecilli. Propaganda, falsificazione, persecuzione degli ebrei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 134-173; sulle reazioni fasciste all'uscita del libro cfr. Meir Michaelis, *Mussolini e la questione ebraica*, cit., pp. 121-124. Per Anne-Marie Matard-Bonucci il libro rappresentò il «segnale politico chiaro» dell'avvio della politica dell'antisemitismo da parte del regime (Anne Marie Matard-Bonucci, *L'antisemitismo totalitario del fascismo*, in M. Flores, S. Levis Sullam, A. M. Matard-Bonucci, E. Traverso, *Storia della Shoah in Italia. Vol. I*, cit., pp. 141-168, p. 144).

Orano finirono sia i sionisti sia gli ebrei fascisti de «La Nostra Bandiera». I primi furono accusati di operare contro gli interessi dell'Italia aiutando i profughi tedeschi e sostenendo la costituzione dello stato ebraico che sarebbe stato soltanto una pedina dello scacchiere politico britannico. I secondi, invece, che apparentemente erano “buoni italiani”, erano per Orano sospetti perché la loro perenne ostentazione di appartenenza e di fedeltà al fascismo faceva pensare che non si sentissero intimamente legati alla nazione.

Il libro di Orano fu commentato su «Israël» il 15 aprile; a stupire l'anonimo articolista, oltre all'ordinario ritratto del sionismo come militanza antipatriottica, era la concezione della religione: come poteva volere il fascista Orano che gli ebrei disconoscessero e abbandonassero la (loro) religione, che era uno degli elementi costitutivi dello stato fascista? E come poteva conciliarsi la richiesta di «disebraizzazione degli israeliti d'Italia» con il formale rispetto del culto ebraico garantito dal fascismo con la legge del 1930?³²⁴ Il 30 maggio 1937, invece, il Comitato degli italiani di religione ebraica si riunì a Firenze ed approvò una risoluzione nella quale veniva ribadita la sincera e profonda italianità degli ebrei fascisti insistendo su tre aspetti: l'opposizione a qualunque movimento internazionale di matrice ebraica e non ebraica, la totale estraneità al sionismo e a «Israël» e infine la concezione dell'ebraismo come puro fatto religioso³²⁵. Su «L'Idea Sionistica», invece, fu il direttore Leone Carpi che, come «italiano-ebreo», intervenne per commentare il libro di Orano. In apertura dichiarò stupore per la tesi esposte da un intellettuale ritenuto «amico degli ebrei», ribadendo che la compatibilità «tra sionismo e italianità e tra sionismo e fascismo» era provata dalla «ferrea logica dei fatti». Nell'articolo Carpi confutò quelli che a suo modo di vedere erano i tre stereotipi che portavano Orano a concepire i sionisti come i nemici della patria: la concezione del sionismo come impresa britannica, la repressione perpetrata dall'autorità ebraica in Palestina a danno degli arabi e l'equivalenza tra sionismo e antifascismo. Carpi innanzitutto ricordò che il sionismo aveva avuto anche l'appoggio del governo italiano, che aveva ratificato la dichiarazione Balfour nel 1919, e sottolineò che, i revisionisti specialmente, concepivano la politica diplomatica del

³²⁴ *Un libro sugli ebrei in Italia*, «Israël», 15 aprile 1937, p. 5.

³²⁵ ACDEC, fondo “Comunità”, b. 13, fasc. “generale”, circolare del Comitato degli italiani di religione ebraica, 30 maggio 1937. La circolare fu pubblicata anche in *Chiarificazione opportuna*, «La Nostra Bandiera», 1 giugno 1937, p. 4.

movimento in funzione del beneficio che l'Italia, cioè il fascismo, avrebbe potuto trarne. Riguardo all'oppressione della popolazione araba, Carpi disse che il rapporto esistente tra gli ebrei e gli arabi in Palestina era uguale istituito tra gli italiani e i coloni in Libia e in Etiopia: come l'Italia, con le sue imprese coloniali, aveva trasformato gli abitanti delle colonie «da predoni a sudditi devoti», così il sionismo in Palestina trasformava gli arabi da lavoratori analfabeti e inconsapevoli a moderni cittadini. Con la sua opera di colonizzazione, sostenne Carpi, il sionismo non ledeva alcuna sensibilità o consapevolezza nazionale degli arabi, perché «il panislamismo è un'utopia». Infine, Carpi riconobbe che in seno al movimento sionistico esistessero delle correnti socialiste e quindi riconducibili all'antifascismo ma, contro di esse, esisteva un baluardo molto forte, di cui però Orano apparentemente si era dimenticato: il sionismo revisionista, che faceva dell'antisocialismo una delle sue architravi ideologiche fondamentali³²⁶.

Per porre all'attenzione del movimento sionistico mondiale la condizione di estrema difficoltà in cui versava l'ebraismo italiano, Umberto Nahon scrisse un "Rapporto confidenziale" per l'Esecutivo Sionista, che depositò a Ginevra il 7 giugno 1937³²⁷. Nel documento Nahon parlò della pubblicazione del libro di Orano come del momento di svolta dell'antisemitismo in Italia, elencando con precisione tutti gli articoli e tutte le prese di posizione successive del regime che, sulla linea della tesi di Orano, avevano come fine quello di «nega[re] agli ebrei il diritto di esistere» e di sottolineare l'incompatibilità tra il sionismo e «l'appartenere a uno stato totalitario»³²⁸. Nonostante le grandi difficoltà poste dal fascismo e l'acceso anti-sionismo dei bandieristi e del Comitato degli italiani di religione ebraica, sostenne Nahon nel "Rapporto", il movimento sionista era attivo e i militanti più partecipi che mai ai dibattiti e alle conferenze, che in quei mesi erano concentrati soprattutto sulla perdurante situazione di tensione in Palestina e sull'imminente emissione del rapporto finale della Commissione Peel³²⁹. La campagna di stampa antisemita e antisionista catalizzata dal libro di Orano, concluse Nahon, faceva crescere l'apprensione in tutte le comunità italiane ma di certo non sarebbe riuscita a smorzare l'attività del sionismo, che «nella modestia delle sue forze e delle sue proporzioni e quei siano le nuove difficoltà si sforzerà di fare il suo

³²⁶ Leone Carpi, *Sionismo e italianità*, «L'Idea Sionistica», n. 11, giugno 1937, pp. 11-12.

³²⁷ Umberto Nahon, *Rapporto confidenziale all'Esecutivo sionistico, giugno 1937*, in D. Carpi, A. Milano, A. Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi*, cit., pp. 261-284.

³²⁸ Ivi, p. 264.

³²⁹ Ivi, pp. 271-272.

dovere e di tenere alti gli ideali che gli sono sacri»³³⁰.

Nel settembre del 1937, invece, intervenne il rabbinato italiano, che si rivolse agli ebrei d'Italia con un opuscolo formalmente dedicato alle celebrazioni del nuovo anno ebraico ma di fatto mirato a rispondere al Comitato e all'antisemitismo del regime. I rabbini invitarono gli ebrei a fare «tesciuvà [...] ritorno alla coscienza di quello che veramente siamo», cioè ritorno all'ebraismo. L'appartenenza ebraica, si afferma nell'opuscolo, non era un abito che potesse essere cucito a piacimento o in relazione all'«apparente [...] vantaggio», ma «è stirpe, è storia, è dottrina ed è coscienza di essi». Per essere ebrei, gli individui dovevano possedere tutti quegli elementi ma soprattutto non dovevano temere di «peccar di superbia» nel rivendicare la loro appartenenza, perché la «fedeltà al nostro sangue, alla nostra storia ed alla nostra missione» non coincideva con un torto ai sentimenti religiosi della società civile. Al contrario, si ribadì, solo chi aveva una religione e la viveva in maniera integrale poteva ritenersi un individuo veramente onesto, fedele e «incapace di tradire il suo prossimo» in nessuna circostanza. Essere ebrei, affermarono i rabbini, implicava anche assumere una posizione attiva nei confronti del sionismo, contribuendo ai fondi di ricostruzione e soprattutto sostenendo ideologicamente in ogni sede la fondazione dello stato ebraico. Con tragico realismo si riconobbe che «le grida a morte sono troppe volte risonanti in troppo diversi luoghi per non reclamare una adeguata soluzione del problema per i perseguitati di ieri e di domani». In un domani non troppo lontano, cioè, la terra di Israele avrebbe potuto essere la soluzione non più solo per gli ebrei dell'Europa orientale e per quelli tedeschi ed era indispensabile che gli ebrei italiani si preparassero, innanzitutto da un punto di vista spirituale, a quel ritorno³³¹.

Nel novembre 1937 fu pubblicato il libro *Noi ebrei. In risposta a Paolo Orano*, presentato come un'ulteriore presa di posizione ebraica contro il libro di Orano firmata da un non meglio identificato Abramo Levi. L'autore esordì affermando che il cosiddetto “problema ebraico” in Italia non esistesse e non fosse mai esistito e che fosse frutto solo della penna di Orano. Gli ebrei italiani, proseguì Levi, avevano siglato con il

³³⁰ Ivi, p. 276. Fa riferimento al “Rapporto” di Nahon, commentandolo sinteticamente, anche Simonetta Della Seta, *Italian Zionism Confronts Fascism and the Racial Laws*, in Robert S. Wistrich, Sergio Della Pergola (eds.), *Fascist Antisemitism and the Italian Jews*, Jerusalem, The Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism, 1995, pp. 37-48, in particolare pp. 42-43.

³³¹ *I rabbini d'Italia ai loro fratelli. Jamim Noraim 5698*, Roma, Tipografia Zamperini e Lorenzini, Roma, 1937; le citazioni nel testo sono tratte dalle pp. 5-11.

sangue il loro patto con l'Italia, sacrificandosi in guerra «faccia a faccia» e insieme agli italiani (cattolici) e Orano aveva volutamente dimenticato quella storia per legittimare il suo antisemitismo e la sua idea che gli ebrei fossero gli emblemi dell'antipatriottismo e i portabandiera dell'internazionalismo marxista. In realtà, secondo Levi, il vero cavallo di Troia del marxismo non erano né l'ebraismo e nemmeno il sionismo ma il nazismo, perché «se vogliamo indagare a fondo nello spirito del germanesimo, ne troviamo tracce molto sensibili anche nel marxismo, perché Orano sa che nel *Capitale* le radici filosofiche e i procedimenti logici sono tutti hegeliani». E concluse ammonendo: «attenti dunque ai veri nemici di Roma, che li possiamo trovare vivi e attivi altrove, mentre li cerchiamo fra i fantasmi di Israele!». Parlando specificamente dell'ebraismo italiano e della diffusione del sionismo nella penisola, Levi affermò che i sospetti del fascismo fossero infondati per diverse ragioni: innanzitutto perché le comunità erano «asioniste», cioè non facevano politica ma solo attività organizzativa, assistenziale e culturale; in secondo luogo perché i presidenti e i rabbini capo erano scelti previa approvazione del Governo; infine perché le attività sionistiche non erano state messe fuori legge dal regime³³².

Il giornale fascista «Il Tevere» attaccò duramente il libro, giudicandolo come l'ennesimo tentativo degli ebrei di millantare un patriottismo che in realtà non avevano. «Israel» recensì il libro in maniera molto dura e ne prese le distanze, dichiarando che dietro lo pseudonimo di Abramo Levi ci fosse un propagandista non ebreo che mirava a ottenere una facile notorietà trattando una tematica inflazionata, ma che garantiva successo, come la cosiddetta “questione ebraica”. Anche «La Nostra Bandiera» prese le distanze dal libro, sostenendo che Levi, a dispetto del titolo scelto per la sua opera, in nessun modo rappresentasse il pensiero degli «italiani ebrei»³³³. E fu proprio da un ebreo fascista che partirono le indagini che portarono alla verità. Nel dicembre 1937, infatti, l'ebreo fascista torinese Luchino Servadio scrisse una lettera a «La Nostra Bandiera» e alle comunità di Roma, Torino, Trieste, Milano e Firenze per chiedere di fare chiarezza sul caso. Le indagini terminarono abbastanza velocemente poche

³³² Abramo Levi, *Noi ebrei. In risposta a Paolo Orano*, Roma, Pinciana, 1937; le citazioni nel testo sono prese dalle pp. 15-18.

³³³ La vicenda del libro di Abramo Levi, con riferimento particolare alle reazioni della stampa italiana ed ebraica, è ricostruita nel saggio di Gabriele Rigano, *Alfredo De Donno: l'itinerario di un intellettuale repubblicano*, in *Annali Della Fondazione Ugo La Malfa*, vol. XIX, Roma, 2004, pp. 75-138, in particolare alle pp. 81-85.

settimane dopo, quando si scoprì che l'autore di *Noi ebrei* era Alfredo De Donno, un collaboratore della casa editrice Pinciana – la stessa presso cui aveva pubblicato Orano – che scrisse il volume su commissione dell'editore³³⁴.

Radicalmente diversa, sul finire del 1937, era la situazione della frangia più militante del sionismo italiano, quella dei giovani legati all'esperienza dei campeggi, che anche in seguito a casi come quello di Levi-De Donno e alle reazioni che ne seguirono, si convinse sempre di più che una vita ebraica libera e integrale potesse esistere soltanto in Palestina. Nella seconda metà degli anni Trenta il gruppo maturò la propria coscienza pionieristica soprattutto grazie al contatto con le *haksharot*, le fattorie di addestramento aperte nel 1934 in Italia dai profughi tedeschi, dove gli elementi intenzionati ad emigrare avrebbero imparato un lavoro manuale utile alla vita in Palestina³³⁵.

Gli italiani non vi parteciparono direttamente, ma il confronto con coetanei motivati ideologicamente fu per loro benefico. L'impostazione delle fattorie richiamava quella dei campeggi: le giornate erano divise tra l'attività nei campi e la preparazione professionale e lo studio della cultura e della lingua ebraica. L'influenza della tradizione e dell'osservanza era più forte nelle fattorie organizzate dalla sezione tedesca di Brit Halutzim D'atiim, l'unione dei pionieri religiosi, mentre in quelle gestite da Hechalutz l'impostazione era laica.

Dal 1934 fino al 1938, anno in cui furono chiuse le *haksharot* per i profughi tedeschi, la Federazione Sionistica Italiana si impegnò direttamente nella ricerca di terreni e di poderi dove impiantare le fattorie e, d'altro canto, assecondò quei giovani italiani che mostrarono interesse verso quella scelta di vita organizzando visite e brevi soggiorni in alcune *haksharot*. L'incontro con quel modo così integrale e così diverso di vivere l'ebraismo galvanizzò alcuni dei visitatori, che alla fine di una giornata di lavoro

³³⁴ Il 3 dicembre 1937 Luchino Servadio di Torino inviò una lettera ai presidenti delle comunità di Roma, Trieste, Torino, Milano e Firenze e a «La Nostra Bandiera» per sollecitarli ad abbandonare l'inerzia che li aveva caratterizzati fino ad allora e a compiere le necessarie indagini per scoprire chi avesse ordito il piano (ivi, 87-88, note 48 e 49). Nel suo saggio Rigano ricostruisce approfonditamente il profilo di Alfredo De Donno, restituendone tutta la complessità. Nacque in Puglia nel 1887; fu un avvocato, interventista e fervido irredentista, nel primo dopoguerra militò attivamente nel partito repubblicano e fu redattore de «La Voce Repubblicana». Continuò la militanza anche dopo l'instaurazione del regime; diventò gerente de «La Voce Repubblicana» nel dicembre 1925 e l'anno seguente fu arrestato e condannato a cinque anni di confino a Lampedusa, pena che venne commutata in ammonizione. Dopo il '26 smise l'attività politica e, trovatosi disoccupato, prese la tessera del Pnf per poter trovare lavoro. Dopo alcune collaborazioni alla Confederazione dell'Agricoltura e presso alcuni giornali tematici agricoli, nel 1937 approdò alla casa editrice romana Pinciana; lì conobbe Paolo Orano e fu assoldato per scrivere il libro *Noi ebrei* (ivi, pp. 89-139).

³³⁵ Sull'esperienza delle *haksharot* in Italia cfr. A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 70-77.

e di studio conclusero che:

«tutto era sembrato semplice e naturale; atti e parole si erano presto uniformati nelle persone più diverse. Sulla via del ritorno ognuno portava nel suo cuore il ricordo di luoghi, di individui, ma soprattutto un senso intimo di gioia per le ore trascorse con chi, giovane di anni, si volge verso il proprio ideale, ad esso dedicando il meglio di se stesso, certo del valore dello spirito al di sopra di ogni sacrificio»³³⁶.

Il 4 novembre 1937 ebbe luogo a Fiesole un'importante riunione sionistica promossa dai cosiddetti “fedeli del campeggio ebraico”. L'interrogativo comune a tutti i partecipanti riguardava la possibilità e la modalità di trasformare il sionismo in una scelta di vita attraverso l'emigrazione. Le opzioni discusse rispecchiavano le concezioni sionistiche di Enzo Sereni e Alfonso Pacifici, diverse ma convergenti nel presentare il sionismo come soluzione esistenziale e identitaria integrale. Già nell'estate del 1937 Sereni aveva inviato in Italia un suo emissario, Nino Hirsch, per cercare di convincere i giovani del campeggio ebraico a emigrare nel suo kibbutz, Ghivat Brenner, per ricominciare un'esistenza votata al socialismo, al lavoro e al sionismo³³⁷. Alfonso Pacifici, invece, presenziò di persona all'incontro e, per ostacolare la mossa di Sereni, domandò ai partecipanti di firmare un documento con cui si impegnavano a emigrare in Eretz Israel per dedicare la loro vita all'ebraismo integrale, che a suo modo di vedere costituiva il contributo dell'Italia ebraica alla costruzione della nazione ebraica³³⁸.

La riunione non fu risolutiva in alcun senso poiché né i giovani si convinsero ad emigrare né fu trovato un punto d'incontro tra l'opzione socialista e quella religiosa. In seno alla frangia più militante del sionismo italiano si generò uno «scisma», come lo definì Leo Levi³³⁹, che era simile a quello che aveva franto l'ebraismo italiano nella

³³⁶ *Gita alla Haksharà di Ricavo*, «Israel», 10-17 dicembre 1936, p. 7.

³³⁷ A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 154-155.

³³⁸ CAHJP, P172/286, relazione del viaggio in Italia e della riunione di Fiesole del 4 novembre 1937; il documento è citato anche in *ivi*, pp. 291-292.

³³⁹ CAHJP, P172/10, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, 29 ottobre 1937. La lettera è antecedente alla riunione di Fiesole e dimostra come Leo Levi avesse già compreso che l'unità del gruppo italiano in Palestina fosse, e sarebbe stata in futuro, molto difficile se non irraggiungibile. Levi, che era emigrato in Palestina nel 1935, si rese immediatamente conto che il kibbutz italiano “integrale”, cioè tradizionale, come lo voleva Pacifici, non poteva vedere la luce perché gli ebrei italiani non erano storicamente legati a quella forma di osservanza e di ortodossia che il sionista di Firenze voleva fosse rispettata nel collettivo. La posizione oltranzista e intransigente di Pacifici, secondo Levi, aveva come unica conseguenza quella di disorientare i giovani, rendendo la loro scelta ancora più difficile. La soluzione affinché gli italiani potessero dare il proprio contributo specifico alla fondazione della nazione ebraica in Palestina, secondo Levi, stava nella “via della sintesi”, cioè in un kibbutz che fondesse l'impostazione socialista del kibbutz di Sereni con il rispetto della tradizione voluto da Pacifici.

misura in cui aveva origine nella diversa concezione di cosa fosse e di come dovesse realizzarsi l'identità ebraica.

Capitolo secondo

ENZO SERENI: L'EBRAISMO COME PENSIERO E COME AZIONE

2.1 Il sionismo come dimensione dell'esistenza (1921-1926)

Quando, nel 1921, il sionismo si palesò nella sua vita, Enzo Sereni si trovava a un bivio. Sedicenne, figlio del medico della Casa Reale, Samuele Sereni, e di un'esponente di una delle famiglie più in vista della borghesia ebraica romana, Alfonsa Pontecorvo, e nipote del presidente dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, Angelo Sereni, Enzo era attraversato da una profonda inquietudine che era propria sia dell'ebraismo post-emancipato sia della generazione di coloro che si ritrovarono ad affrontare la crisi del primo dopoguerra da adolescenti e privi di un'ossatura ideologica¹.

A tormentarlo erano domande esistenziali affiorate quando era poco più che un bambino e che si erano approfondite nel corso degli anni in relazione alla crescita personale e all'evoluzione del contesto storico italiano. Il giovane Enzo si interrogava su come coniugare la sua doppia identità di ebreo e di italiano, sul modo di riformulare e di vivere l'appartenenza all'ebraismo nella modernità e sulla sorte della nazione in un'epoca di crisi politica come era quella attraversata dall'Italia nel primo dopoguerra².

La ricerca di una risposta a quei quesiti era iniziata quattro anni prima, nel 1917, quando, appena dodicenne, Sereni cominciò a esplorare in maniera a tratti “bulimica” il contenuto di utopie rivoluzionarie e di sistemi universalistici differenti ma

¹ Enzo Sereni nacque a Roma il 14 aprile del 1905. Era il secondo dei tre figli di Samuele Sereni e di Alfonsa Pontecorvo: il primogenito era Enrico, nato nel 1900, mentre il terzogenito era Emilio, nato nel 1907. La famiglia Sereni era legata alla vita della comunità ebraica di Roma, preservava la tradizione ebraica e allo stesso tempo nutriva un fervente sentimento patriottico nei confronti dell'Italia. Mentre in tutti i componenti della famiglia quelle due dimensioni dell'appartenenza si integravano in maniera armonica, in Enzo generarono fin dalla più tenera età una profonda scissione interiore. Traggio le notizie sui Sereni e sull'infanzia di Enzo da Ruth Bondy, *Enzo Sereni. L'emissario*, versione in lingua italiana a cura di Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano, Aosta, Le Château Edizioni, 2012, pp. 31-56; Umberto Nahon (a cura di), *Per non morire. Enzo Sereni. Vita, scritti*, testimonianze, Milano, FSI, 1973, pp. 36-44; Clara Sereni, *Il gioco dei regni*, Firenze, Giunti, 1993, *passim*; Clara Urquart, Peter Ludwig Brent, *Enzo Sereni. A Hero of our times*, London, Robert Hale Limited, 1967, pp. 32-52; Clara Sereni, *Il gioco dei regni*, Firenze, Giunti, 1993, pp. 9-93.

² Questa è la sensazione che affiora dalla lettura del diario di Enzo Sereni, da cui traggo tutti i riferimenti che seguono nel corpo del testo, che è conservato presso i Central Archives for the History of the Jewish People [d'ora in avanti CAHJP], P145/1/4. Enzo Sereni, come sostiene anche David Bidussa, incarnò la crisi dell'ebraismo italiano dopo la prima guerra mondiale ma fu il solo a darne una soluzione così radicale come quella dell'emigrazione in Palestina (David Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta. Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento*, in David Bidussa, Amos Luzzatto, Gadi Luzzatto Voghera, *Oltre il Ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1992, p. 219.

accomunati da un'istanza nazionale e identitaria molto forte. Il primo, dopo la rivoluzione di Ottobre, fu il mito del bolscevismo, che si intrecciò immediatamente con il sionismo a seguito della dichiarazione Balfour³ e con il patriottismo in risposta alla sconfitta di Caporetto⁴. Nel 1918, in concomitanza con il *bar mizvà*, avvertì il richiamo dell'ortodossia ebraica⁵, mentre nel 1919, nel clima della retorica della vittoria mutilata, Sereni si lasciò sedurre dall'attivismo e dal nazionalismo di Gabriele D'Annunzio⁶. Con lo sgombero di Fiume e l'esaurimento della spinta rivoluzionaria del biennio rosso, tra il 1920 e il 1921 la parentesi vitalistica di Sereni si chiuse, lasciando il posto a un nuovo interesse verso il risveglio religioso mediato dalla figura di padre Ernesto Buonaiuti⁷,

³ Risale a un giorno imprecisato del novembre del 1917 la breve nota intitolata *Stato ebraico*. Si tratta di una composizione encomiastica, scritta evidentemente da Sereni sulla scia dell'entusiasmo successivo alla dichiarazione Balfour, incentrata sul *topos* di Gerusalemme come «patria del popolo ebraico». (CAHJP, P145/1/9/1917, *Stato ebraico*, s. d ma novembre 1917). Di tema sionistico sono anche gli scritti *Stato e religione ebraica*, datato 16 ottobre 1917, ed *Ebraismo e clericalismo*, senza data ma del novembre del 1917 (entrambi i manoscritti sono conservati in CAHJP, P145/1/9). In tutte e due le note, Sereni riflette sulla funzione della religione nel futuro stato ebraico e formula l'auspicio della separazione tra istituzioni e casta rabbinica in chiave laica e anticlericale, soluzione che, a suo modo di vedere, avrebbe garantito una reale modernità, intesa come adeguatezza allo spirito del tempo, alla formazione politica ebraica.

⁴ Enzo Sereni, scosso dalla sconfitta di Caporetto e preoccupato per la sorte del fratello maggiore Enrico, arruolato al fronte, sfogò la propria angoscia nel suo diario, in particolare nella nota intrisa di patriottismo: «Sento che l'Italia ha bisogno di noi, del nostro aiuto. E noi lo daremo. Hurrà Italia! Hurrà la guerra!» (CAHJP, P145/1/4, diario di Enzo Sereni, nota del 27 ottobre 1917).

⁵ Il *bar mizvà* è il rito che segna la maggioranza religiosa dei maschi ebrei e viene celebrato all'età di tredici anni. La cerimonia di Enzo Sereni ebbe luogo nel tempio centrale di Roma il 30 marzo 1918; pochi giorni dopo il giovane annotava sul suo diario: «Ho capito che in tal momento occorreva respingere ogni esitazione, ogni paura e le mie labbra dicevano "Ascolta Israele, Dio è il nostro Signore, Dio è uno". Nell'ascendere all'Arca ho percepito la realizzazione di un sogno, il compimento del mio unico desiderio; ho compreso di non aver posto invano la mia fiducia nel Dio di Israele. Ero felice davanti al Signore» (*ivi*, nota del 1 aprile 1918). Cfr. anche il racconto della celebrazione in C. Urqhart, P. Ludwig Brent (eds.), *Enzo Sereni. A Hero*, cit., pp. 34-35; C. Sereni, *Il gioco dei regni*, cit., pp. 124-125.

⁶ Sereni incontrò Gabriele D'Annunzio di persona per tre volte, nel maggio del 1919, in margine ai comizi tenuti a Roma dal poeta prima della spedizione a Fiume (CAHJP, P145/2/5, diario di Enzo Sereni, note dell'8, 23 e 30 maggio 1919). Sereni, peraltro, non fu il solo tra i giovani ebrei che in futuro avrebbero rivestito un ruolo centrale nel sionismo italiano ad avvicinarsi a Gabriele D'Annunzio. Mi riferisco in particolare a Raffaele Cantoni, il cui legame con il poeta è analizzato in Sergio Israel Minerbi, *Un ebreo fra D'Annunzio e il sionismo. Raffaele Cantoni*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 11-20.

⁷ Sereni fu affascinato in particolare da due aspetti del pensiero e della filosofia del prete modernista: l'afflato universalistico di impronta profetica e la concezione della religione come principio paligenetico. Si vedano le testimonianze di Ada Ascarelli, all'epoca già compagna di Enzo Sereni, e dell'amico Guido Calogero, in U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., p. 48 e pp. 70-71. Per un'introduzione al pensiero di Ernesto Buonaiuti rimando a Fabrizio Chiappetti, *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e il rinnovamento (1907-1909)*, Urbino, Quattroventi, 2012. Molti giovani ebrei oltre a Enzo Sereni, nei primi anni Venti, si avvicinarono ad Ernesto Buonaiuti, affascinati dal suo spiritualismo. Tra di essi anche Felice Momigliano, Max Ascoli, Antonello Gerbi, Alberto Pincherle e Tullio Levi Civita. La vicinanza a Buonaiuti, come sottolinea Paolo Treves, non era vissuta come alternativa al sionismo ma come integrativa di un percorso di ricerca dell'identità ebraica che passava anche attraverso la riscoperta della spiritualità (Paolo Treves, *Introduzione a*

alla scoperta dell'idealismo crociano⁸ e a una critica generale del socialismo⁹.

Quando il fratello maggiore Enrico, nel settembre del 1921, ritornò dal XII congresso sionistico di Anversa, per Enzo fu come se tutte le opzioni vagliate negli anni precedenti si sintetizzassero in un'unica risposta: il nazionalismo ebraico¹⁰.

Amici e parenti videro in quella scelta una svolta eccezionale e anomala, mentre in prospettiva storica si possono individuare almeno due presupposti. Il primo fu il *milieu*: nel primo dopoguerra, infatti, Roma diventò un importante centro del sionismo anche grazie all'iniziativa di Angelo Sereni e proprio nella primavera del 1921 fu teatro di importanti eventi che contribuirono ad animare la vita sionistica nella comunità, come l'arrivo della delegazione sionistica guidata dal capo della Commissione Sionistica Palestinese, Menachem Ussishkin, e la relazione pubblica del viaggio in Palestina di Anselmo Colombo, vice-presidente del Comitato delle Comunità

Antonello Gerbi, *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica 1750-1900*, Ricciardi, Milano, 1983, p. XXXII). Come Sereni, molti giovani ebrei all'inizio del secondo decennio del Novecento, erano idealisti; ciò, tuttavia, non impedì loro di studiare il pensiero di Buonaiuti, impegnato in una disputa filosofica con Benedetto Croce, e di fare propria in particolare una nota antiborghese che essi applicarono alla storia dell'ebraismo post-emancipato (Alberto Cavaglion, *Sopra alcuni contestati giudizi sulla storia degli ebrei in Italia 1945-1949*, in Michele Sarfatti (a cura di), *Il ritorno alla vita: vicende e diritti degli ebrei in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, Firenze, La Giuntina, 1998, pp. 156-157).

⁸ La scoperta dell'idealismo crociano avvenne nell'autunno del 1920; insieme al compagno e amico Paolo Milano, Sereni partecipò nel settembre del 1920 al IV Congresso della Società Filosofica Italiana, dove vide per la prima volta dal vivo il filosofo di Pescasseroli. La cronaca entusiastica di quell'evento è contenuta in un'uscita de «Il Risorgimento», il giornalino scolastico fondato da Sereni insieme ad altri compagni del liceo Mamiani (CAHJP, P145/2/9, quaderno manoscritto «Il Risorgimento», a. I, n. I).

⁹ Sereni fu critico sia verso il socialismo riformista sia verso quello massimalista. In una nota del giugno del 1920 Sereni confessò le proprie impressioni a seguito di un non specificato discorso di Filippo Turati, che credo di poter identificare con certezza nel celebre *Rifare l'Italia*, pronunciato alla Camera il 26 giugno del 1920 (cfr. Filippo Turati, *Rifare l'Italia e altri scritti*, a cura di Aldo G. Ricci, Roma, Taletè, 2008). Pur trovando il suo contenuto «impressionante», Sereni giudicò il discorso e in generale la proposta politica di Turati superati dai fatti e dal «desiderio frenetico di azione che non si può realizzare» che permeava il Paese (CAHJP, P145/2/5, diario di Enzo Sereni, nota del 26 giugno 1920). Nei confronti del socialismo massimalista e anche dell'anarchismo, il giovane Sereni fu ancora più spietato, visto che accusò entrambi i movimenti di fare un uso inutile della violenza e della sovversione senza apportare nessun contributo costruttivo al Paese. La visione di Sereni si inferisce dal racconto *I distruttori. Fuggendo dal sole che muore*, in cui il protagonista maschile, Ludovico Vertici, personifica il proletariato che, con un gesto violento, cerca il riscatto dalla subordinazione a cui è costretto dalla borghesia, rappresentata dalla figura femminile, Stefania (CAHJP, *I distruttori. Fuggendo dal sole che muore*, s. d ma completato tra il dicembre 1919 e il marzo 1920). Rimando anche al testo manoscritto *Considerazioni sul fenomeno politico* (CAHJP, P145/3/1, datato 4 febbraio 1920), in cui Sereni accusa il socialismo massimalista di aver trasformato la rivoluzione in un mito fondativo e intoccabile nonostante la contingenza italiana dimostrasse che non potesse essere foriero di nessun miglioramento politico.

¹⁰ Enzo Sereni rielaborò quel momento a dieci di distanza nell'articolo *Ritorno al congresso*, «La Rassegna Mensile di Israel», VI (1931), pp. 126-139.

Israelitiche Italiane¹¹.

Roma rappresentava anche un punto di passaggio fondamentale per gli emigranti ebrei dell'Europa orientale, tra i quali c'erano molti militanti sionisti ed emissari politici. Uno di questi, Israel Reichart, arrivò nella capitale nell'autunno del 1921 con il progetto di impiantare una cellula sionistica ispirata al partito marxista dell'HaPo'el HaTza'ir¹². Per sondare il terreno chiese aiuto a Moshe Beilinson, il socialista russo emigrato a Roma subito dopo la fine della guerra che, insieme a Dante Lattes, era il più importante divulgatore della cultura ebraica mitteleuropea in Italia¹³. Da conoscitore dell'ebraismo italiano in generale, e di quello romano nello specifico, Beilinson non ebbe dubbi nell'indicare Enzo Sereni, conosciuto grazie alla frequentazione con Angelo Sereni, come il candidato migliore per quell'impresa¹⁴.

L'idea fondamentale del sionismo socialista, di cui Reichart e Beilinson erano portavoce, era che il lavoro ebraico in Palestina fosse la chiave per la riuscita di tre rivoluzioni progressive e intrecciate: la rivoluzione antropologica e sociale dell'ebraismo diasporico, che si sarebbe attuata attraverso il ritorno degli ebrei al lavoro della terra; la rivoluzione nazionale del popolo ebraico, che si sarebbe compiuta con l'istituzione di una nazione proletaria ebraica in Palestina fondata sui valori della giustizia e della cooperazione; e infine la rivoluzione universale del proletariato, che nella Palestina ebraica avrebbe avuto uno dei suoi centri propulsori¹⁵.

Un programma così radicale e che ambiva a fornire la soluzione integrale della questione ebraica sortì effetti rivoluzionari sul giovane Enzo in cerca di risposte. Dall'inverno del 1921, infatti, cominciò a percepire l'ambiente circostante non più all'altezza della sfida politica e intellettuale che il sionismo poneva all'ebraismo e non più in grado di rappresentarlo come ebreo, pertanto la sua ambizione da lì in avanti

¹¹ Stefano Caviglia, *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 172 sgg; Francesco Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia dalle origini fino al 1924*, Milano, FSI, 1972, pp. 90-101. Si vedano le cronache degli eventi in *Ussishkin, Warbur e Mossinshon a Roma*, «Israel», 10 marzo 1921, p. 1 e in *Il Congresso delle Comunità Israelitiche a Roma*, «Israel», 31 marzo 1921, pp. 1-2.

¹² Voce "Reichart Israel", in Fred Skolnik, Michael Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, 2nd edition, vol. 17, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 199-200.

¹³ Voce "Beilinson Moshe", in *ivi*, vol. 3, p. 267.

¹⁴ Tamar Eckert, *Il movimento sionistico-chalutzistico in Italia fra le due guerre mondiali*, Tel Aviv, Kvuzat Yavne, 1970, p. 69.

¹⁵ Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1995, pp. 167-170.

diventò quella di superarlo¹⁶.

Si arriva così al secondo presupposto di quella scelta tanto unica nel quadro dell'ebraismo italiano degli anni Venti: la dinamica generazionale. La conversione repentina di Sereni al sionismo socialista, infatti, simboleggiò la volontà espressa da un'avanguardia della terza generazione di ebrei post-emancipati di superare il vecchio modello di identità e di identificazione ebraica ereditato dalle due generazioni precedenti e basato sulla riduzione dell'ebraismo a un fatto privato e interiore e sulla conseguente interpretazione del sionismo come esperienza prettamente intellettuale e filantropica¹⁷.

Enzo vide incarnarsi quel modello innanzitutto nella sua famiglia, dove i genitori e soprattutto lo zio Angelo ne erano i prototipi, e per quel motivo il suo gesto può essere interpretato anche come un atto di protesta e di ribellione nei confronti degli adulti e della famiglia. L'unica eccezione era il fratello minore Emilio, che diventò sionista alla fine del 1921 per effetto della forte influenza di Enzo e che per qualche anno avrebbe seguito il suo stesso percorso politico¹⁸.

L'altro emblema di quella vecchia forma di identità ebraica era per Sereni il ghetto. Pur essendo nato e cresciuto al di fuori di esso, la “folgorazione sionistica” lo portò ad avvertire una sensazione fatta allo stesso tempo di empatia e di ostilità nei confronti degli ebrei che vivevano al suo interno. Se da un lato comprese la loro crisi di identità proprio perché l'aveva attraversata in prima persona, dall'altro non poté non chiedersi polemicamente come mai essi continuassero a rimanere legati all'identità e alla condizione sociale del passato quando esisteva una strada come il sionismo socialista

¹⁶ Ad accentuare l'inquietudine di Sereni fu anche la conoscenza con la giovane Ada Ascarelli, come spiega R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., pp. 75-79.

¹⁷ David Bidussa, *Il sionismo politico*, Milano, Unicopli, 1994, p. 12; Id., *La nostalgia del futuro*, Introduzione a Enzo Sereni, Emilio Sereni, *Politica e utopia. Lettere 1926-1943*, a cura di David Bidussa e Maria Grazia Meriggi, Firenze, La Nuova Italia, 2000, p. XXXVI.

¹⁸ La scelta sionista di Enzo fu determinante per il giovane Emilio, che fino al 1926 fu sionista convinto e coltivò il progetto di emigrare in Palestina con il fratello per fondare un kibbutz. Con lo studio del marxismo e con la scelta di diventare comunista, Emilio respinse il sionismo vedendovi una forma di nazionalismo sciovinistica che non avrebbe mai potuto accreditarsi nel nuovo ordine universale marxistico dominato dalla dittatura del proletariato. Enzo interpretò la scelta del fratello come la rinuncia alla salvezza in quanto ebreo e con la sua scelta di vita pionieristica ambì a dimostrargli, seppur a distanza, che il sionismo socialista fosse la sola possibile via per perseguire contemporaneamente il risorgimento nazionale ebraico e la redenzione sociale del proletariato. Al rapporto tra i due fratelli e all'influenza reciproca tra i rispettivi sistemi di pensiero è dedicato il saggio di D. Bidussa, *La nostalgia del futuro*, cit., pp. XI-XXIV.

che poteva garantire loro un riscatto integrale della loro situazione¹⁹.

Il primo passo per mostrare a tutti quella via, nell'inverno del 1921, fu la costituzione del gruppo sionistico socialista «'Avodà», di cui Sereni assunse la segreteria e stese lo statuto a quattro mani con Dante Lattes²⁰. Il documento era simile ai manifesti programmatici delle associazioni pionieristiche dell'Europa orientale ed era ispirato al sionismo di Ber Borochov. Lo scopo del nazionalismo ebraico, si legge nel testo, era quello di realizzare il «risorgimento del popolo di Israele» mediante la fondazione di una nazione proletaria in Palestina. Ciascun ebreo avrebbe dovuto sentirsi pioniere di quella rinascita e lavorare per la sua realizzazione già nella diaspora, acquisendo gli strumenti essenziali per cominciare una nuova vita in Palestina: la cultura e la lingua ebraica, che erano fonti di identità e di consapevolezza nazionale, e il lavoro manuale, che era il principio del rinnovamento sociale degli ebrei e la base per l'indipendenza e la produttività della futura nazione socialista ebraica²¹.

Enzo Sereni si impegnò da subito e in prima persona per realizzare quel programma partecipando alle lezioni di storia ebraica e di storia del pensiero sionista dei mentori Lattes e Beilinson e impartendone di proprie, organizzando corsi di lingua ebraica e attività fisiche all'aperto per i giovani del ghetto²² ed entrando nel consiglio del gruppo sionistico romano nel giugno del 1922, dove sperava di diffondere il messaggio di «'Avodà» e di fare proseliti²³.

Il bilancio dopo il primo semestre di attività fu duplice. In relazione agli ebrei romani Sereni riconobbe il fallimento dell'esperimento di «'Avodà», imputandolo

¹⁹ CAHJP, P 172/164, Enzo Sereni ad Alfonso Pacifici, s. d. ma gennaio 1922.

²⁰ Simonetta Della Seta, Daniel Carpi, *Il movimento sionistico*, in Corrado Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia*, vol. II, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1327-1329. Sulla centralità dell'esperienza in «'Avodà» per lo sviluppo del particolare approccio al sionismo di Enzo Sereni si sofferma anche Maurizio Molinari, *Ebrei in Italia: un problema di identità. 1848-1938*, Firenze, Giuntina, 1991 pp. 57-59.

²¹ CAHJP, P172/164, programma di «'Avodà», gennaio 1922. Ber Borochov (1881-1917) fu uno dei capostipiti del sionismo socialista. Egli analizzò la condizione ebraica in prospettiva marxista, sostenendo che gli ebrei avrebbero ritrovato la propria indipendenza come nazione solo quando avessero sviluppato condizioni di produzione analoghe a quelle di tutti gli altri popoli. Cfr. Ber Borochov, *Class struggle and the Jewish Nation. Selected Essays in Marxist Zionism*, edited and with an introduction of Mitchell Cohen, London and New Brunswick, Transaction Books, 1984; segnalo anche le opere critiche di Vincenzo Pinto, *I sionisti*, Milano, M&B Publishing, 2001, pp. 233-270; David J. Goldberg, *Verso la Terra Promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 160-174.

²² Ho desunto le informazioni dagli articoli consuntivi dell'attività del gruppo pubblicati in una sezione speciale del settimanale «Israel», in particolare da *Il sionismo del lavoro*, «Israel», 1 giugno 1922, p. 6 e da *Il sionismo del lavoro. Il lavoro compiuto dal gruppo romano*, «Israel», 20 luglio 1922, p. 6.

²³ *Cronache ebraiche romane*, «Israel», 22 giugno 1922, p. 3.

principalmente alle «masse del ghetto» e alla loro mancanza di doti intellettuali, di fiducia nel cambiamento, di «ogni senso di disciplina» e di «ogni idea di cameratismo»²⁴. Per rimediare all'insuccesso, nel novembre del 1922 Sereni accettò insieme all'amico Paolo Milano la direzione del nuovo inserto quindicinale del settimanale ebraico «Israel», il «Corriere Romano», pensando di farne uno strumento di «cronaca e [una] critica dell'Ebraismo romano» e di riuscire così finalmente ad «animare» il ghetto²⁵.

In relazione a se stesso, invece, il bilancio fu estremamente positivo. Dopo sei mesi di attività sionistica Sereni analizzò il significato della sua scelta esistenziale alla luce del pensiero protosionistico di Moses Hess e in particolare della coincidenza tra nazionalità e individualità umana²⁶. Nell'articolo *Per non morire* rielaborò la sua affermazione dell'appartenenza ebraica attraverso il sionismo non come frutto di un'illuminazione estemporanea ma come un processo naturale nella misura in cui era connaturata alla sua maturazione personale. Dimostrare la «volontà di vivere per la nazione» trasformando l'ebraismo nel punto di partenza per l'azione in tutti i campi della vita umana, e non solo in quello religioso, diventò quindi per Sereni il prerequisito «per non morire», cioè per esistere innanzitutto come uomo. Proprio perché garantivano l'esistenza degli individui in quanto esseri umani conferendo loro un'identità, il principio di nazione e il «fervore di unità» politica caratterizzavano secondo Sereni tutti i popoli del mondo, pertanto gli ebrei, facendoli propri e perseguendoli attraverso il sionismo, dimostravano di essere finalmente rientrati nella storia e di condividere i «prodotti dei popoli fratelli».

Elevando l'ebraismo a forma di appartenenza nazionale, Sereni ribaltò il paradigma identitario ebraico che si era configurato in occidente nell'epoca della post-emancipazione, fondato su una concezione della questione ebraica in termini religiosi e culturali. In linea con Hess, Sereni sostenne che la questione ebraica fosse di tipo

²⁴ *Il sionismo del lavoro. Il lavoro compiuto dal gruppo romano*, «Israel», 20 luglio 1922, p. 6. Dell'insuccesso di 'Avodà parla anche T. Eckert, *Il movimento sionistico*, cit., p. 69.

²⁵ Enzo Sereni, Paolo Milano, editoriale di apertura *Corriere Romano*, «Israel», 30 novembre 1922, p. 7.

²⁶ Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York, New York University Press, 1985, pp. 171-231. Moses Hess (1860-1904), era originario della Germania ma visse in Francia. Fu un celebre pensatore socialista e collaborò con Marx ed Engels. Nel 1862 pubblicò il libro *Rome und Jerusalem*, che lo consacrò come pensatore protosionista. Ispirato dall'Unità d'Italia, Hess argomentò che la questione nazionale ebraica esigesse la stessa soluzione italiana, cioè un moto nazionale che si compisse nella fondazione di uno stato unitario. Per un'introduzione generale al pensiero di Moses Hess rimando a David J. Goldberg, *Verso la Terra Promessa*, cit., pp. 24-33.

nazionale e che, in quanto tale, non potesse essere risolta né con l'assimilazione, né con la riforma dell'ebraismo, né attraverso forme di revival mistico-spirituale come quella proposta a inizio secolo in Italia da Alfonso Pacifici, ma soltanto con la politica, cioè trasformando l'ebraismo nel punto di partenza per l'azione politica «in Palestina e nella Diaspora»²⁷.

In merito alla soluzione della questione ebraica, Sereni fece proprio il punto di vista del padre del sionismo, Theodor Herzl, sostenendo che solo attraverso la fondazione di uno stato gli ebrei sarebbero stati una nazione moderna²⁸. Tuttavia egli fu anche consapevole del fatto che gli ebrei occidentali, e specialmente gli italiani, molto difficilmente sarebbero emigrati in un territorio remoto e ancora tutto da riscattare come la Palestina. Ciò, a suo modo di vedere, non significava che la diaspora non dovesse fare proprio l'anelito alla nazione, ma soltanto che dovesse trasformarlo in qualcosa di diverso: non necessariamente nell'emigrazione ma in un atteggiamento ideologico attraverso cui interpretare la storia e la politica delle rispettive patrie.

Quello fu ciò che egli stesso fece all'indomani della marcia su Roma con il breve saggio *La crisi del regime*. Nel testo Sereni diagnosticò l'origine della crisi politica in atto in due carenze strutturali dello stato italiano: un'idea debole di nazione e un movimento socialista incapace di azione politica, che si erano originate in epoca post-unitaria con il tramonto del nazionalismo democratico mazziniano e che avevano continuato ad aggravarsi nel corso dei decenni fino al culmine del dopoguerra²⁹. Vista da ebreo e da sionista, l'Italia dell'inverno del 1922 era una figura del ghetto di Roma e, in generale, dell'ebraismo post-emancipato, cioè un luogo in cui lo smarrimento dell'identità nazionale aveva condotto a una crisi che era al contempo esistenziale e

²⁷ Enzo Sereni, *Per non morire*, «Israel», 7 settembre 1922, p. 4. Alfonso Pacifici fu un sionista fiorentino, esponente di punta del sionismo spirituale in Italia. La sua concezione sionistica sarà esposta nel dettaglio nel capitolo terzo di questo lavoro. In questa sede basti dire che Pacifici reputava che l'unico modo a disposizione degli ebrei per combattere l'assimilazione e recuperare la propria identità fosse quello di restaurare la tradizione ebraica in tutti i suoi aspetti, a partire dai precetti fino ad arrivare alla lingua ebraica. Per dare corpo a quel proposito, a inizio secolo organizzò un movimento di revival culturale e spirituale ebraico che operò principalmente a Firenze ma che influenzò in maniera decisiva una buona parte della generazione di ebrei nati tra fine ottocento e il primo decennio del Novecento, tra i quali, per certi versi, anche Enzo Sereni. Sull'opera di Alfonso Pacifici a inizio secolo rimando a Sara Airoidi, *Practices of Cultural Nationalism. Alfonso Pacifici and the Jewish Renaissance in Italy (1910-1916)*, in *Portrait of Italian Jewish Life (1800s-1930s)*, eds. Tullia Catalan, Cristiana Facchini, in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n. 8, November 2015, at www-quest-cdecjournal.it/focus.php?id=367

²⁸ Dante Lattes, *La primavera italiana di Enzo Sereni*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 35, n. 11 (novembre 1969), pp. 477-491, in particolare pp. 485-486.

²⁹ CAHJP, P145/3/6, manoscritto *La crisi del regime*, datato 4 novembre 1922.

politica³⁰.

Il nazionalismo, inteso come movimento di azione politica e di riscoperta della propria identità, era la strada che ebrei e italiani avevano in comune per risolvere la crisi: per gli uni quel nazionalismo si chiamava sionismo; per gli altri antifascismo. Fare dell'ebraismo riscoperto attraverso il sionismo una forma di antifascismo fu la strada che Sereni scelse per trasformare la sua appartenenza ebraica in presupposto di azione politica e quindi per “non morire” come ebreo, come individuo e anche come italiano³¹.

All'insegna del connubio tra antifascismo e sionismo, nel gennaio del 1923 Sereni prese parte alla fondazione e alla redazione di «Studi Politici», una rivista antifascista diretta da Paolo Flores che si proponeva di trasmettere una matura coscienza civile agli italiani attraverso saggi sulla storia del pensiero politico nazionale, sui rapporti tra politica e religione e sul valore dello stato³². La collaborazione coincise con un periodo molto frenetico dal punto di vista intellettuale durante cui Sereni si concentrò contemporaneamente su numerosi e diversi ambiti di studio e di interesse: il pensiero politico sionista, la filosofia idealistica, lo spiritualismo e l'attualità italiana.

L'articolo a mio avviso più importante che egli scrisse per la rivista è *Il valore*

³⁰ Sereni comprese sin dal giorno successivo alla marcia su Roma che l'Italia avesse ormai superato un punto di non ritorno: «il fascismo infuria, terribile e orribile; stamane ho assistito alla distruzione di Epica e poi ancora in giro. Schifo: non c'è altro da dire. E sarà reazione orribile» (CAHJP, P145/3/7, diario di Enzo Sereni, nota del 29 ottobre 1922).

³¹ La storiografia è concorde nel legare il sionismo con l'antifascismo in Enzo Sereni, vedendovi due sfere di militanza complementari (cfr. ad esempio Carlo Ghisalberti, *Antifascismo e sionismo in Enzo Sereni*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 74, n. 1-2 (gennaio-agosto 2008), pp. 208-218; in particolare alle pp. 208-209). Il caso di Sereni, tuttavia, è abbastanza isolato nel quadro dell'ebraismo italiano. Il tema del consenso degli ebrei al fascismo e quello speculare della partecipazione ebraica all'antifascismo sono ancora molto dibattuti. Renzo De Felice, per esempio, ha sottolineato il legame tra sionismo e antifascismo, enfatizzando come tra gli antifascisti della prima ora figurassero molti sionisti, ciò tuttavia senza considerare il sionismo come l'antifascismo degli ebrei (Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1998⁴, p. 74). Michele Sarfatti, invece, giudica il sostegno generale degli ebrei al fascismo come un'analogia tra il comportamento politico ebraico e quello non ebraico, ma sottolinea come, al netto delle proporzioni numeriche gli ebrei fossero «più antifascisti degli italiani» (Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2007, p. 25). Anche Alberto Cavaglion ricorda come Enzo Sereni sia stato «l'esempio» per un gruppo di giovani ebrei legati all'antifascismo costituito da Max Ascoli, Tullio Levi-Civita, Giorgio Levi Della Vida e Alberto Pincherle (Alberto Cavaglion, Introduzione ad Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992, p. XIV).

³² La rivista fu fondata nel gennaio del 1923 sotto la direzione di Paolo Flores. Tra i redattori vi furono, oltre a Enzo Sereni, Max Ascoli, Tullio Ascarelli, Giorgio Bandini, Alberto Cappa, Alberto Pincherle e Giuseppe Vescovini. Da quanto si evince dai documenti presenti nell'archivio di Enzo Sereni, nella rete dei collaboratori e dei sostenitori c'erano molti esponenti della gioventù ebraica romana, tra cui Emilio Sereni, Attilio Pontecorvo, Guido De Angelis e Paolo Milano (CAHJP, P145/4/6, Enzo Sereni a Enrico Sereni, 1 gennaio 1923). Ricorda la rivista e la sua impostazione antifascista anche David Bidussa, *Radicalità e politica. Su Enzo Sereni*, postfazione a Enzo Sereni, *Le origini del fascismo*, a cura di Yacov Viterbo, Firenze, La Nuova Italia, 2000, p. 268.

*umano del problema ebraico*³³. Si tratta di un commento all'edizione italiana degli scritti del padre del sionismo spirituale, Ahad Ha'Am, da cui si evince la forte influenza del contesto filosofico e politico italiano nell'elaborazione del concetto di nazione. Il problema ebraico consisteva per Sereni nella scissione apparentemente non riconciliabile tra le due dimensioni costitutive dell'identità degli ebrei post-emancipati: la cittadinanza e l'appartenenza religiosa. Si trattava di una questione "umana" sia perché era fonte di una profonda inquietudine esistenziale per gli ebrei, sia perché, essendo incentrata sulla relazione tra nazionalità, politica e religione, riguardava potenzialmente qualunque comunità sociale. L'Italia della prima metà del 1923 era un esempio in proposito, visto che il varo della riforma Gentile costituì il primo passo del fascismo verso la clericalizzazione del nazionalismo italiano e di conseguenza un primo ma sostanziale cambiamento del contesto laico entro cui si era compiuta l'integrazione nazionale degli ebrei³⁴.

Il merito di Ahad Ha'Am, secondo Sereni, era quello di aver proposto la nazione come soluzione di quella frattura e di aver elaborato un'idea di nazionalità ebraica fondata su un equilibrio tra identità secolare e tradizione tale da permettere finalmente agli ebrei di vivere come cittadini delle rispettive patrie senza rinunciare alla propria appartenenza³⁵. La nazione ebraica, secondo Sereni, era un ente spirituale costituito da valori religiosi, norme culturali e memoria storica che, sottoposto a un divenire necessario, era destinato inesorabilmente ad autoemanciparsi, cioè ad assumere autonomia culturale e politica attraverso un percorso progressivo di riscoperta delle radici religiose e culturali portato avanti dai suoi depositari storici: gli ebrei.

Quel progetto di rinascita intellettuale, come riconobbe anche Sereni, condivideva con la riforma Gentile l'essenza di un piano di nazionalizzazione condotto per mezzo dell'educazione e della tradizione e ambiva a creare l'«ebreo nazionale», cioè un individuo per il quale l'appartenenza religiosa non coincideva con l'osservanza dei

³³ Enzo Sereni, *Il valore umano del problema ebraico*, «Studi Politici», 3 (1923), pp. 81-83; L'articolo è analizzato anche da Vincenzo Pinto, *Kadima! Saggi sull'identità ebraica contemporanea*, Torino, FreeEbrei, 2013, pp. 495-498.

³⁴ Sulla conseguenze immediate della riforma Gentile sul mondo ebraico rimando alle considerazioni di M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 57-61. Sulla genesi e sul significato della riforma Gentile, invece, si veda Salvatore Natoli, *Giovanni Gentile, filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 47 sgg.

³⁵ Sul pensiero di Ahad Ha'Am rimando a Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad Ha'Am and the origins of Zionism*, Berkeley Los Angeles, University of California Press, 1993; David H. Weinberg, *Between Tradition and Modernity. Haim Zhitlowski, Simon Dubnow, Ahad Ha-Am and the Shaping of Modern Jewish Identity*, New York, Holmes&Meier, 1996, pp. 217-291.

precetti né con la partecipazione alla vita comunitaria ebraica³⁶, ma piuttosto con un insieme di attitudini intellettuali e di principi morali che, pur essendo «radicati nell'eredità culturale ebraica satura di religione», erano volti a guidarlo innanzitutto come uomo³⁷.

Attraverso il pensiero di Ahad Ha'Am Sereni comprese la fondamentale differenza tra laicità e secolarizzazione: mentre la prima designava il progressivo declino dell'importanza dell'elemento religioso nella vita degli individui culminante nel superamento dell'identità ebraica, la seconda rimandava all'eliminazione dei fattori religiosi da tutto ciò che non concernesse la fede in senso stretto, senza però determinare l'abbandono dell'ebraismo come deposito etico, che al contrario doveva essere riscoperto e attualizzato.

Tuttavia, mentre per Ahad Ha'Am l'ebreo nazionale, cioè l'ebreo secolarizzato, poteva vivere nella diaspora avendo nella Palestina ebraica il «centro spirituale»³⁸ da cui trarre la propria identità, per Sereni quel prototipo sarebbe potuto esistere solo in Palestina e solo in veste di cittadino di uno stato ebraico, dal momento che l'unico destino per gli ebrei nella diaspora era quello della laicizzazione e dell'assimilazione.

La centralità dell'idea dello stato come unico luogo di espressione e di

³⁶ In linea generale l'ebraismo italiano si oppose alla riforma Gentile. Sereni, invece, si distinse e plaudì alla nuova legge, sostenendo che la vecchia scuola italiana laica avesse compromesso l'educazione degli italiani e in particolare la maturazione di un senso religioso. Quella diagnosi, sostenne Sereni, era valida anche per gli ebrei italiani, che frequentavano le scuole pubbliche al pari di tutti gli italiani. La soluzione proposta da Sereni, quindi, fu la creazione di una scuola ebraica in Italia che desse agli ebrei un'educazione integralmente ebraica, permettendo loro in quel modo di riscoprire l'identità ebraica (cfr. Enzo Sereni, *Di qua dal ponte*, «Israel», 20 dicembre 1923, p. 3). Va sottolineato però che la concezione dell' «ebreo» che Sereni mutuò da Ahad Ha'Am fosse diversa da quella del fascismo. Questo ambì a plasmare il «nuovo italiano» anche attraverso l'istituzionalizzazione del cattolicesimo, trasformando così l'appartenenza religiosa nel presupposto dell'identità nazionale e del diritto di cittadinanza. L'ebreo nazionale di Ahad Ha'Am, invece, come spiego nel testo, aveva nella religione un deposito di valori universali che lo guidavano innanzitutto come individuo, senza determinare o influire sull'esercizio dei diritti all'interno della nazione. Sul significato della riforma Gentile come restaurazione in senso tradizionalista dell'educazione italiana si legga Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, in particolare pp. 316-320.

³⁷ G. Shimoni, *The Zionist Ideology*, cit., p. 278.

³⁸ «Centro spirituale» è la definizione usata da Ahad Ha'Am per riferirsi alla terra di Israele. Quella definizione sottendeva una precisa concezione del rapporto tra la diaspora e il centro ebraico e della funzione del sionismo. Secondo Ahad Ha'Am in terra di Israele era concentrato lo spirito dell'ebraismo; dal suo rapporto ideale con la terra dei Padri, la diaspora traeva la sua identità ebraica. Il sionismo, pertanto, avrebbe dovuto favorire il legame e il ritorno degli ebrei verso il loro «centro» non tanto fisicamente quanto intellettualmente, favorendo l'acculturazione ebraica. Una riflessione interessante e per certi versi critica sul rapporto centro-diaspora nel pensiero di Ahad Ha'Am è quella di Arnold M. Eisen, *Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986, pp. 72-73.

manifestazione dello spirito nazionale ebraico lascia trapelare l'influenza della teoria idealistica dello stato su Sereni. Determinare fino a che punto la sua concezione si ispirasse maggiormente alla teoria di Croce oppure a quella di Gentile è complesso. Da Croce, Sereni trasse l'idea della relazione di dipendenza tra lo stato e il pratico operare dell'uomo, per cui lo stato ebraico sarebbe esistito solo quando gli ebrei avrebbero trasformato l'ebraismo nel presupposto di tutti gli atti della loro vita³⁹. Della filosofia gentiliana, invece, Sereni fece propria l'idea della coincidenza tra nazione e stato, anche se credo non si possa parlare di una concezione dello stato ebraico come stato etico perlomeno per due ragioni⁴⁰. Innanzitutto perché secondo Sereni lo stato ebraico non doveva essere depositario di nessuna etica da trasmettere per principio e in maniera istituzionalizzata ai suoi cittadini. A quel proposito, Sereni fece sua l'idea di ebraismo come «eticità in atto, non eticità in principio» espressa da Dante Lattes nel libro *Apologia dell'ebraismo*, pubblicato proprio all'inizio del 1923⁴¹, sostenendo che l'ebraismo dovesse essere un serbatoio da cui gli ebrei avrebbero tratto valori operativi universali come la giustizia, l'uguaglianza e la cooperazione, e non il principio in nome del quale lo stato avrebbe orientato la sua politica o plasmato la sua l'attività istituzionale, come invece stava diventando nell'Italia fascista⁴².

Il secondo aspetto che distinse lo stato ebraico così come concepito da Sereni dello stato etico aveva a che fare con l'universalità della missione politica ad esso attribuita. Mentre lo stato etico realizzava il fine di esprimere lo spirito della nazione assommando in sé e superando la volontà individuale dei singoli, lo stato ebraico aveva il suo scopo universale nell'offerta al mondo di un ideale umano e di un modello politico esemplari. Alla base di quell'idea c'era la concezione, comune a Dante Lattes e al

³⁹ Secondo Benedetto Croce il supremo valore politico era la nazione e non lo stato. "Nazione" intesa non in senso organicistico o nazionalistico, come idea laica e provvidenziale di un ente che trova il suo significato nella sua stessa storia. Lo stato, invece, era per Croce una costruzione politica con leggi indipendenti dalla morale e che aveva fini politici particolari e non universali. Lo stato era il risultato della dialettica tra etica ed economia e si realizzava nell'uomo e attraverso l'uomo. Fuori dall'uomo e dalla sua attività pratica, quindi, non esisteva lo stato (Stelio Zeppi, *Il pensiero politico italiano dell'idealismo italiano e il nazionalfascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 56-59; 83-84).

⁴⁰ Secondo Giovanni Gentile, la nazione era lo stato, coincideva con esso ed era *in homine interiore*, cioè immanente al cittadino e coincidente con la sua stessa volontà morale. Lo stato, quindi, era un tutt'uno con la personalità etica degli individui e aveva pertanto una giurisdizione su tutti gli aspetti della vita umana e incarnava lo stesso principio della moralità (ivi, pp. 147-158).

⁴¹ Dante Lattes, *Apologia dell'ebraismo*, Roma, Formiggini, 1923. La citazione è tratta dalla nuova edizione Dante Lattes, *Apologia dell'ebraismo*, Palermo, La Zisa, 2010, p. 46.

⁴² Enzo Sereni, *Il valore umano*, cit., p. 82.

filosofo esistenzialista ebreo tedesco Martin Buber, che l'ebraismo rappresentasse la morale del mondo e della storia e che pertanto la riscoperta dell'ebraismo come nazionalità attraverso il sionismo fosse per gli ebrei un «dovere» verso se stessi e verso l'umanità, perché dalla sua riuscita dipendeva l'avvento di un nuovo ordine sociale universale.⁴³

Proprio in virtù di quella funzione morale ecumenica, secondo Sereni, il riscatto nazionale ebraico doveva essere concepito come un progetto integrale, dotato di una dimensione e di una prassi politico-diplomatica ma anche di un valore culturale. Intervenedo al congresso universale degli studenti ebrei che si tenne ad Anversa nella primavera del 1924, egli sostenne che senza ebraismo, cioè senza spiritualità, senza cultura e senza lingua ebraica, non solo gli ebrei non potevano considerarsi una nazione in diaspora, ma anche l'*Yishuv* (insediamento ebraico) in Palestina non sarebbe mai diventato uno stato a tutti gli effetti perché gli sarebbe mancato quel sostrato culturale necessario a far maturare negli immigrati ebrei provenienti dalle zone più disparate d'Europa un comune senso di appartenenza nazionale. Quelle parole incontrarono l'opposizione degli studenti rappresentanti del Bund, il partito dei lavoratori ebrei di Polonia, Lituania e Russia, che giudicavano quello dello stato ebraico un progetto reazionario e nazionalistico e sostenevano una forma di nazionalismo culturale volta a far ottenere agli ebrei l'autonomia nazionale all'interno della diaspora attraverso rivendicazioni espresse in lingua yiddish⁴⁴.

Per Sereni, invece, che in quei mesi si era confrontato in modo appassionato e critico con il pensiero dei due padri del sionismo politico, Theodor Herzl e Chaim Weizmann, la nazione ebraica poteva esistere soltanto all'interno di uno stato nazionale indipendente e soltanto se pensata in lingua ebraica. In Herzl Sereni vide il Mazzini degli ebrei, colui che aveva depurato il sionismo dai suoi aspetti messianici e deterministici concependo lo stato ebraico come una creazione politica che aveva nella volontà nazionale del popolo ebraico il suo fondamento costitutivo⁴⁵. Del presidente dell'Organizzazione Sionistica Mondiale Weizmann, invece, Sereni apprezzava la

⁴³ Ibidem; si veda anche CAHJP, P172/ 164, Enzo Sereni ad Alfonso Pacifici, 24 settembre 1923. dalla lettera si evince anche che Alfonso Pacifici avesse spedito a Sereni una copia dei *Sette discorsi sull'ebraismo* di Martin Buber, appena tradotti in italiano da Dante Lattes.

⁴⁴ Enzo Sereni, *Il congresso di Anversa*, «Israel», 22 maggio 1924, p. 1. La cronaca delle sedute fu pubblicata in *Il congresso universale degli studenti ebrei*, «Israel», 7 maggio 1924, p. 5.

⁴⁵ Enzo Sereni, *Teodoro Herzl*, «Israel», 17 luglio 1924, p. 3.

risolutezza politica, l'insistenza sulla necessità della politicizzazione in senso sionistico e palestinese della diaspora e soprattutto la «concezione nazionale dell'ebraismo»⁴⁶, cioè l'idea che l'ebraismo rappresentasse la sostanza dell'identità nazionale ebraica⁴⁷.

Ciò che, a detta del sionista romano, nessuno dei due statisti aveva compreso realmente era il valore politico dell'ebraismo, cioè la funzione della religione come strumento di costruzione nazionale⁴⁸. L'idea di Sereni, però, non era né quella di un moderno cesaropapismo applicato all'ebraismo né quella di una nazione clericale. Per essere il presupposto legittimante dell'azione politica in senso nazionale degli ebrei, l'ebraismo doveva permeare il sionismo non come teologia ma come religione laica, cioè come una teologia imperniata su un principio secolare ma allo stesso tempo dotato di valore sacro, che per Sereni fu quello fondamentale del sionismo socialista: il lavoro.

Era stato in particolare Aharon David Gordon, a cui Sereni dedicò una conferenza a Trieste nel settembre del 1924⁴⁹, a sacralizzare il lavoro nel sionismo concependolo come una fede dotata del valore universale di «una cosa di tutta la vita»; di una norma: quella del sacrificio; di una mistica: quella del rapporto con la terra; di un luogo santo: la Palestina e di un'escatologia: quella della redenzione nazionale del popolo ebraico⁵⁰.

Allo stesso modo, anche per Sereni il lavoro era la sostanza e lo strumento operativo dell'ebraismo trasformato in principio nazionale ed Eretz Israel l'unico luogo

⁴⁶ Dante Lattes, *Il sionismo nel pensiero dei suoi capi*, Firenze, Israel, 1925, pp. 143-156; Norman Rose, *Chaim Weizmann. A Biography*, Viking Adult, New York, 1986, pp. 226-227.

⁴⁷ Enzo Sereni, *Chaim Weizmann*, «Israel», 19 giugno 1924, p. 3.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ CAHJP, P145/4/8, stralcio dell'articolo *Enzo Sereni tra i drorim di Trieste*, s.d. ma settembre 1925. I "drorim" erano un gruppo di giovani affiliati al movimento socialista dell'HaShomer HaTz'air, che si trovavano a Trieste in attesa di imbarcarsi per la Palestina.

⁵⁰ Aharon David Gordon (1856-1922) fu uno dei principali teorici del sionismo socialista. Il suo contributo ideologico più importante fu senza dubbio la teoria della "religione del lavoro", imperniata sul rapporto uomo-nazione e uomo-natura. Il lavoro, secondo Gordon, era lo strumento che avrebbe permesso all'uomo di riunificarsi con la natura e, per gli ebrei, era il mezzo attraverso cui costruire una nazione che fosse indipendente e al tempo stesso moderna. Sul pensiero di Gordon, e in particolare sulla teoria della religione del lavoro rimando a Jonathan Frankel, *Voluntarism, Maximalism and the Group of the emancipation of Labour (1883-1892)*, in Alexander J. Rabinowitch (ed.), *Revolution and Politics in Russia. Essays in Memory of B. I. Nicolaevsky*, Bloomington-London, Indiana University Press, 1972, pp.55-74; Luca Cremonesi, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz 1881-1920*, Firenze, La Giuntina, 1985, pp. 156-167; Mitchell Cohen, *Zion and the State. Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 106 sgg. La citazione nel testo è estrapolata dal saggio di Matityahu Mintz, *Work for the Land of Israel and "Work in the Present": a Concept of Unity, a Reality of Contadiction*, in Jehuda Reinartz, Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionsim*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 161-170; 165.

in cui gli ebrei avrebbero potuto salvarsi e vivere come nazione⁵¹. La necessità della salvezza attraverso il lavoro e in Palestina, egli spiegò al cugino Eugenio Colorni, come lui sionista e antifascista, era un dovere che incombeva sugli ebrei anche come italiani⁵². Emigrare, quindi, era il modo per mettersi in salvo anche come cittadini e per salvare l'eredità storica italiana, perché la nazione democratica fondata sul lavoro che si stava formando in Palestina era il terreno dove il liberalismo, sotterrato in maniera definitiva in patria, sarebbe sopravvissuto diventando la base politica del nuovo stato ebraico.

Nell'estate del 1924, complice anche l'*alyà* del maestro Moshé Beilinson⁵³, l'emigrazione diventò sempre più un imperativo per Sereni: proprio per quella sua doppia funzione salvifica ebraica e italiana, la Palestina non poteva rimanere soltanto un principio teorico di rinnovamento culturale dell'identità ebraica entro i confini della diaspora, ma doveva trasformarsi in un «programma concreto di azione» sociale e politica ed era fondamentale che gli ebrei italiani realizzassero quella necessità al più presto⁵⁴.

Il congresso giovanile di Livorno, che si svolse tra il 2 e il 4 novembre 1924, fu un palco d'eccezione per lanciare quel messaggio al mondo ebraico italiano, riunito per discutere il valore e le forme per vivere l'appartenenza ebraica⁵⁵. Sereni dedicò il proprio intervento al rapporto tra diaspora e Palestina con l'intenzione di convincere soprattutto i più giovani tra i partecipanti che quei due spazi, sinonimi di differenti esperienze identitarie ebraiche, non dovessero rimanere antitetici, ma fondersi, vivere l'uno attraverso l'altro, fino a giungere all'annullamento della prima nella seconda. Sereni elaborò una lettura della storia dell'ebraismo post-emancipato in chiave materialista storica borochoviana, interpretando l'assimilazione come effetto di un

⁵¹ D. Bidussa, *Radicalità e politica*, cit., pp. 285-286.

⁵² CAHJP, P145/4/7, Enzo Sereni a Eugenio Colorni, 5 marzo 1924. Eugenio Colorni (1909-1944), intellettuale milanese ebreo e antifascista, trascorse nella prima giovinezza anche una fase sionista, soprattutto per influenza del cugino Enzo Sereni. Riflette su quel periodo Marco Cuzzi, *Eugenio Colorni e il sionismo*, in Geri Cerchiai e Giovanni Rota (a cura di), *Eugenio Colorni e la cultura italiana fra le due guerre*, Manduria, Lacaita, 2011, pp. 197-226.

⁵³ *La partenza del dottor Beilinson per Eretz Israel*, «Israel», 15 maggio 1924, p. 2.

⁵⁴ Enzo Sereni, *Il congresso e noi giovani*, «Israel», 7 agosto 1924, p. 4.

⁵⁵ Il congresso giovanile ebraico di Livorno del 1924 nacque dall'esigenza delle frange più avanzate del sionismo italiano di ridefinire il programma di azione politica e culturale ebraica dopo che anche i progetti e i programmi più elaborati e radicali, come quello spiritualistico del gruppo fiorentino di Alfonso Pacifici, erano falliti nell'intento di conquistare gli ebrei italiani al nazionalismo ebraico. Rimando al capitolo primo di questo lavoro per una riflessione estesa sul congresso. In questa sede ricordo solo Mario Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia*; cit., pp. 99-107; D. Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta*, cit., pp. 245-264.

processo di imborghesimento degli ebrei i quali, per poter intrattenere relazioni economiche e sociali con la società gentile, avevano marginalizzato l'ebraismo nelle loro esistenze vivendolo come esperienza culturale e non come principio di appartenenza nazionale⁵⁶.

Al contrario della maggior parte dei congressisti, per i quali il recupero dell'identità ebraica sarebbe dovuto passare attraverso un movimento di rinascita culturale all'interno della diaspora, e a differenza dell'analisi marxista, nella quale il nazionalismo era una sovrastruttura destinata a dissolversi all'avvento della rivoluzione proletaria, Sereni presentò il riscatto nazionale ebraico come un fenomeno sociale e politico che si radicava, letteralmente, nella Palestina. Egli descrisse la Palestina in maniera realistica, senza indugiare sugli aspetti romantici del luogo o sul legame religioso che legava gli ebrei a quella terra, ma insistendo piuttosto sul significato politico dell'emigrazione e sul fatto che solo quello spazio garantisse una soluzione integrale, cioè politica, sociale, economica e territoriale, della questione ebraica⁵⁷. Gli ebrei italiani, invece, notò polemicamente Sereni, erano legati alla Palestina da un rapporto formale: Eretz Israel, per loro, era uno spazio carico di valore solo culturale e spirituale. Politicamente, invece, rimaneva un posto come un altro, una terra desolata da riscattare con offerte in denaro così che potesse diventare la casa per gli ebrei senza patria dell'Europa Orientale. A costoro il sionista romano ribadì che invece la Palestina era l'unico luogo dove potesse esistere «vita ebraica libera» perché solo lì il valore nazionale dell'ebraismo si sarebbe estrinsecato in un progetto politico e gli ebrei sarebbero finalmente tornati a essere un popolo come gli altri, consapevole della sua identità e occupato in tutti gli ambiti produttivi⁵⁸.

A Livorno la posizione di Sereni fu la più avanzata e in quanto tale anche la più isolata, ma ciò non scalfì le sue certezze. Subito dopo le giornate di studio scrisse per «Israel» l'articolo *Salmo dei gradini* in cui ribadì l'idea che gli ebrei diventassero pionieri ed emigrassero in Palestina presentandola però non più soltanto dal punto di

⁵⁶ Enzo Sereni, *La Palestina e noi*, «Israel», 20 novembre 1924, pp. 15-16.

⁵⁷ Sereni trasse quello sguardo disincantato da Borochoy, la cui ottica sulla Palestina è definita da Gideon Shimoni come «prognostic Palestinism»: caratterizzazione realistica, che «ignorando ogni aspetto romantico» descriveva la Palestina come «una sorta di ostello interazionale, grazie al suo carattere etnico-culturale peculiare», che per quella ragione era l'unico spazio possibile per la fondazione dello stato ebraico (G. Shimoni, *The Zionist Ideology*, cit., p. 185).

⁵⁸ Enzo Sereni, *La Palestina ebraica*, cit. p. 16.

vista del sionismo socialista ma anche da quello della tradizione ebraica⁵⁹. Il salmo dei gradini, infatti, rimandava al sogno della scala di Giacobbe contenuto in Genesi 28,12-15, dove si racconta che una notte, durante il suo viaggio verso la terra di Canaan, Giacobbe sognò una scala appoggiata a terra e protesa fino in cielo, percorsa da angeli che salivano e scendevano, e ricevette la visita di Dio, che gli promise la terra su cui era coricato e un'immensa discendenza che l'abitasse. La visione di Giacobbe e l'immagine della scala diventavano la metafora dell'*alyià* e del suo valore spirituale: in terra di Israele gli ebrei ascendevano al divino, mentre nell'esilio era il divino a scendere per guidare l'uomo. L'unico posto dove fosse possibile risalire a partire dalla terra, cioè accedere all'ebraismo a partire dalla condizione umana, era la terra promessa da Dio a Giacobbe, Beit El, letteralmente “la casa di Dio”, cioè Eretz Israel⁶⁰.

Sereni era consapevole di stare chiedendo agli ebrei italiani una rivoluzione che era innanzitutto culturale e intellettuale, perché aveva a che fare con il modo di intendere la storia – umana ed ebraica – e il ruolo dell'uomo all'interno di essa come soggetto attivo e responsabile e non come spettatore passivo. La comprensione della questione nazionale ebraica in termini politici e l'individuazione della sua soluzione nell'emigrazione erano per Sereni i frutti di una lenta evoluzione della consapevolezza storica ebraica cominciata nell'Ottocento con la *Wissenschaft des Judentums*, il movimento della scienza dell'ebraismo che mediante l'applicazione di un rigoroso metodo scientifico aveva contribuito a superare la visione metafisica della storia ebraica e a “riportare in terra” l'ebraismo interpretandolo e studiandolo come un sistema radicato nella storia e incarnato negli esseri umani⁶¹.

Alla metà del XIX secolo, in concomitanza con il risveglio nazionale dei popoli, era stato il protosionismo a inferire un nuovo colpo all'idea trascendentale dell'ebraismo, concependo la storia degli ebrei nei secoli dell'esilio come l'epopea di una nazione in cerca di redenzione. I protosionisti, però, aggiunse Sereni, non avevano

⁵⁹ Enzo Sereni, *Salmo dei gradini*, «Israel», 13 novembre 1924, pp. 1-2.

⁶⁰ Stefano Levi Della Torre cita il salmo dei gradini come uno dei riferimenti utili per comprendere il significato del legame del popolo ebraico con la terra e per spiegare il valore dell'*alyià*, cioè dell'emigrazione in terra di Israele, come ascesa (Stefano Levi Della Torre, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma, Donzelli, 1995, pp. 4-5).

⁶¹ Enzo Sereni, *Le memorie di un'ebrea*, «Israel», 11 dicembre 1924; Enzo Sereni, *Una storia ebraica*, «Israel», 19 febbraio 1925, p. 3. Alla relazione tra lo storicismo della *Wissenschaft* e la modernizzazione della consapevolezza storica ebraica è dedicata la raccolta di saggi curata da Andreas Gotzmann, Christian Wise (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden-Boston, Brill, 2007, in particolare la sezione IV, pp. 391-471.

portato fino in fondo la loro intuizione perché, pur avendo equiparato gli ebrei a una nazione e l'ebraismo a un principio nazionale, avevano continuato a intendere la storia ebraica come espressione della cultura e della religione del popolo ebraico, e di conseguenza avevano formulato interpretazioni e soluzioni della questione ebraica di tipo esclusivamente culturale⁶².

Sereni, invece, concepiva la storia ebraica in chiave idealistica crociana, non come una teofania o come lo svolgimento necessario di una trama ordita da forze trascendentali, ma come il percorso di esplicazione della «creatività dello spirito ebraico», cioè dell'ebraismo che si svolgeva nella realtà e nella storia attraverso l'azione degli individui⁶³. La realtà e la storia della seconda metà dell'Ottocento avevano mostrato il primato della politica e dello stato come soluzione alle aspirazioni nazionali dei popoli ed Herzl era stato il primo a trasferire quell'insegnamento agli ebrei plasmando in loro una mentalità nuova fondata sulla nazione come principio ermeneutico, sulla volontà umana come forza creatrice della realtà e sullo stato come meta storica del popolo ebraico⁶⁴.

Riconoscere nella questione ebraica una questione nazionale ma rifiutarsi di adottare una soluzione politica e di emigrare per partecipare alla costruzione dello stato ebraico significava per Sereni sottrarsi allo sviluppo compiuto dalla consapevolezza storica ebraica nell'ultimo secolo e continuare a intendere l'ebraismo come un sistema immutabile di dogmi di origine trascendentale da rispettare nella vita di tutti i giorni.

Nei primi mesi del 1925 Sereni lesse la *Storia universale del popolo ebraico* dello storico russo Simon Dubnow, trovandovi un'interpretazione della storia ebraica che per molti aspetti si avvicinava alla sua. Dubnow, infatti, descrisse la storia ebraica come manifestazione «della operosità dello spirito ebraico» nei secoli e da quella

⁶² Enzo Sereni, *Moses Hess*, «Israel», 20 aprile 1925, p. 4.

⁶³ Ibidem. La filosofia di Benedetto Croce, incentrata sul primato della storia come principio ermeneutico e gnoseologico, è definita storicismo assoluto. Secondo Croce la realtà è spirito e si dispiega interamente nella storia, che quindi non deve essere compresa come una concatenazione di eventi ma come il dispiegarsi razionale dello spirito nella realtà e attraverso la realtà. La storiografia, quindi, non è sede di giudizio morale ma è uno strumento e un motore di conoscenza che permette di svelare la razionalità insita nello sviluppo dello spirito. Per Croce la storia non è regolata da principi assoluti trascendentali ma coincide con la realtà e in quanto tale è essa stessa un principio immanente alla realtà che si sviluppa liberamente ed è in continuo divenire. I contributi sulla concezione storica di Benedetto Croce sono molto numerosi. Per la sua chiarezza e la sua sintesi ho trovato molto utile quello di Marco Vanzulli, *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, Guerini Associati, 2003, pp. 17-74, in particolare alle pp. 50-74.

⁶⁴ Enzo Sereni, *Il sionismo ed Herzl*, «Israel», 6 agosto 1925, p. 3.

caratterizzazione, secondo il sionista romano, discendevano due importanti conseguenze teoriche: una visione più articolata dell'esperienza della diaspora, intesa non più solo come fase di rovina e di annullamento dell'identità ebraica ma anche come lotta per la sopravvivenza dell'autonomia nazionale ebraica; e una concezione vitalistica del popolo ebraico, che da semplice ricettore ed esecutore della volontà divina assumeva la funzione di fautore attivo e responsabile del proprio destino⁶⁵.

Nonostante la convergenza nell'impostazione storiografica, la concezione sionistica di Dubnow era opposta a quella di Sereni. Lo storico russo, infatti, era uno dei principali alfieri della soluzione diasporista alla questione ebraica, cioè reputava che gli ebrei dovessero ottenere e realizzare la propria autonomia come nazione attraverso un movimento culturale all'interno degli stati multinazionali entro cui risedevano. Sereni, invece, sosteneva che l'identità nazionale ebraica potesse esplicitarsi soltanto attraverso la ricostruzione della vita ebraica sulla base dello stato in Palestina.

Nel corso del 1925, non a caso, il tema dello stato diventò sempre più centrale nella riflessione politica di Enzo Sereni, anche sulla scia dell'accesa campagna politica di due nuove formazioni sionistiche che avevano visto la luce nella prima metà di quello stesso anno: l'Unione dei sionisti revisionisti e il movimento pacifista di Brit Shalom. L'idea dello stato come realizzazione suprema del nazionalismo ebraico, infatti, era il perno delle ideologie politiche di entrambi i gruppi, ma le connotazioni erano antitetiche. Il revisionismo, guidato e plasmato ideologicamente da Vladimir Jabotinsky, aveva basi ultranazionaliste e antisocialiste derivate da una lettura del Risorgimento italiano contaminata dal fascismo. L'obiettivo che si poneva era quello di creare uno stato ebraico "forte", nazionalista, che fosse egemonico dal punto di vista territoriale e politico nell'area della Transgiordania e uniforme dal punto di vista etnico al proprio interno, prerogativa che legittimava la repressione violenta della popolazione araba che viveva in Palestina⁶⁶.

⁶⁵ CAHJP, P172/164, manoscritto *Storia ebraica*, s. d ma 1925. Simon Dubnow (1860-1941) era uno storico russo, sionista, paladino del *Diaspora Nationalism*, noto per l'opera monumentale *Storia del popolo ebraico*. La bibliografia sul suo conto è molto vasta; il contributo più recente, che mette bene in luce il legame tra il suo sionismo diasporista e il contesto culturale ebraico europeo è quello di Robert M. Seltzer, *Simon Dubnow "New Judaism". Diaspora Nationalism and the World History of the Jewish People*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 133-226.

⁶⁶ Joseph B. Schechtman, *History of the Revisionist Movement. Vol. I 1925-1930*, Tel Aviv, Hadar, 1970; Jacov Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement 1925-1948*, London, Cass, 1988; Eran Kaplan, *The Jewish Radical Right. Revisionist Zionism and its Ideological Legacy*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2005.

Il movimento di Brit Shalom, animato da poche centinaia di intellettuali ebrei per lo più di origine tedesca tra cui spiccavano Martin Buber, Hans Kohn, Gherstom Sholem e Jehuda Magnes, sosteneva invece l'ipotesi della fondazione di uno stato bi-nazionale che realizzasse e garantisse l'autonomia nazionale degli ebrei e degli arabi⁶⁷. Il «test morale» a cui la storia e l'umanità avrebbero sottoposto il sionismo, sostenevano i pacifisti, sarebbe dipeso non dall'esistenza dello stato ebraico in sé, cioè dal successo del sionismo nel fondare un'entità istituzionale, ma dalla natura della sua concezione nazionale⁶⁸.

La posizione assunta da Sereni nei confronti della concezione revisionista e di quella pacifista dello stato ebraico fu dialettica. Dalla prima trasse l'idea del primato ebraico in Palestina, cioè la convinzione che la nazione ebraica potesse e dovesse vivere all'interno di uno stato unicamente e integralmente ebraico, intendendo però il «primato» non come sinonimo di dominio politico e territoriale degli ebrei a scapito della popolazione locale araba, ma come centralità dell'ebraismo nell'edificazione dello stato ebraico⁶⁹. Quella concezione dell'ebraismo come matrice politica fondamentale e fondante fu alla base anche della critica di Sereni nei confronti del movimento di Brit Shalom, di cui pure condivideva l'impalcatura ideologica generale⁷⁰. Instaurare una relazione paritaria e pacifica con gli arabi era per Sereni il presupposto affinché lo stato ebraico non nascesse come «risultato del travaglio di due popoli» ma come prodotto congiunto dell'aspirazione nazionale e dell'azione politica della nazione ebraica e di quella araba. Allo stesso tempo, però, secondo il sionista romano, ebrei e arabi erano «popoli spiritualmente diversi e perciò inevitabilmente contrastanti» e temeva che, nella negoziazione di un equilibrio politico tra le parti ad opera delle istituzioni, la componente ebraica si ridimensionasse fino a scomparire, specialmente in ambito educativo. Qualora ciò fosse accaduto, argomentò Sereni, lo stato ebraico avrebbe rinunciato in partenza alla sua «qualità», cioè della sua peculiare identità nazionale, e avrebbe anche rappresentato un «tentativo in grande di assimilazione» identico a quello

⁶⁷ Walter Laquer, *A History of Zionism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1972, pp. 251-255; Simha Flapman, *Zionism and the Palestiniasn*, London, Croom Helm Ltd, 1979, pp. 163-168; Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden, Brill, 2002.

⁶⁸ Ilan Greilsammer, *Il sionismo*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 83.

⁶⁹ Enzo Sereni, *Illusioni perdute e da perdere* «Israel», 5 novembre 1925, p. 1.

⁷⁰ Evelyn Wilcock, *Theory and Practice: Hans Kohn and Enzo Sereni. Secular Pacifism in the Mandate*, in Ead., *Pacifism and the Jews*, Gloucester, Hawthorn Press, 1994, pp. 50-71.

a cui erano stati sottoposti dagli ebrei nella diaspora⁷¹.

Essendo il prodotto e allo stesso tempo il custode dello spirito universale insito nell'ebraismo, lo stato ebraico avrebbe dovuto offrire al mondo un nuovo «tipo di convivenza fra gli uomini» che fungesse da base per un ordinamento politico e sociale democratico in Palestina e da principio per un «atteggiamento nuovo dello spirito» per tutta l'umanità⁷². Quel nuovo sistema di relazioni umane, secondo Sereni, si era originato nel particolare della *kvuzà*, il collettivo dei lavoratori ebrei, ma da essa si sarebbe irradiato in tutto il mondo per rifondarlo nel nome della cooperazione tra i lavoratori e dell'autonomia nazionale. In quella prospettiva, la Palestina diventava il teatro di una nuova Genesi, il «posto nel mondo dove non solo si ricostruisce lo stato ebraico, dove si ripara alla vergogna della vita ebraica, ma dove si crea una nuova umanità»⁷³. La partecipazione a quell'opera fondativa così carica di valore universale era molto di più della realizzazione di una necessità politica: era fare una «tesciuvà» (ritorno), cioè una scelta integrale che presupponeva un ritorno non soltanto geografico ma anche spirituale⁷⁴. L'emigrazione era il primo passo per una rivoluzione «da pazzi» attraverso cui gli ebrei avrebbero abbandonato per sempre l'identità diasporica per assumere finalmente quella di nazione⁷⁵. I segni di quella rivoluzione, secondo Sereni, sarebbero stati molti, sia esteriori sia interiori: dall'uso corrente della lingua ebraica⁷⁶, al

⁷¹ CAHJP, P172/164, manoscritto *Stato ebraico*, s. d ma 1925. La sinistra sionista fu attratta per un certo periodo dall'opzione dello stato binazionale. L'idea che l'autonomia culturale ebraica potesse essere limitata o addirittura cancellata per mantenere l'equilibrio politico con gli arabi fu una ragione che determinò il ritiro dell'appoggio dei sionisti socialisti al progetto di Brit Shalom. Sereni trasse l'idea che in Palestina potesse riproporsi lo stesso fenomeno dell'assimilazione che gli ebrei avevano vissuto in diaspora da Berl Katzenelson, leader del sindacato dei lavoratori ebrei in Palestina. Sulla battaglia di Katzenelson per la tutela dell'autonomia culturale ebraica all'interno dello stato binazionale rimando a W. Laquer, *A History of Zionism*, cit., p. 253. Sulla figura fondamentale di Berl Katzenelson si legga invece la biografia di Anita Shapira, *Berl: the Biography of a Socialist Zionist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

⁷² Enzo Sereni, *Ruppin*, «Israel», 7 dicembre 1925, p. 3.

⁷³ Enzo Sereni, *La primavera sacra*, «Israel», 7 ottobre 1926. L'articolo era un testamento spirituale indirizzato da Sereni prima dell'emigrazione ai cugini Eugenio Colorni, Guido Ponetcorvo ed Enzo Taglicozzo, finalizzato a convincerli della necessità di abbandonare l'Italia e trasferirsi con lui in Palestina.

⁷⁴ Ibidem. Tesciuvà in ebraico significa «scelta». È un termine della tradizione religiosa che indica al contempo il pentimento e il ritorno a Dio.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Come Martin Buber, Sereni reputava che l'ebraico fosse il custode e allo stesso tempo il veicolo principale dell'ebraismo, motivo per cui era necessario che diventasse la lingua d'uso corrente nel futuro stato ebraico. In quella prospettiva, quindi, Sereni, non solo continuò a contrapporsi alle posizioni yiddishiste del Bund, ma anche al suo riferimento ideologico principale, Herzl, che nei suoi scritti aveva dubitato del fatto che gli emigranti ebrei provenienti dalla più disparate zone d'Europa avrebbero abbandonato la propria madrelingua per adottare l'ebraico. Cfr. Enzo Sereni, *Jiddish ed*

rinvigorismento del fisico⁷⁷, dal ritorno ai lavori manuali fino alla ripresa di una solida consapevolezza culturale ebraica. Allo stesso tempo, in veste di lavoratori, gli ebrei avrebbero contribuito marxisticamente alla redenzione universale del proletariato e all'instaurazione di una società nuova fondata su valori come la giustizia, la cooperazione e l'uguaglianza, che erano fondamentali anche nell'ebraismo.

Dal momento che la missione nazionale ebraica era intrisa di quel significato universale, il sacrificio dell'*alyià* e dell'abbandono della vita italiana fu avvertito da Sereni come un imperativo morale tale che, chi non vi si fosse sottoposto, sarebbe stato giudicato da Dio per la propria inadempienza⁷⁸. Spettò quindi a lui dare l'esempio e partire.

2.2 La nazione all'opera: l'emigrazione e la fondazione del kibbutz (1927-1930)

Nel febbraio del 1927, a quasi ventidue anni, Enzo Sereni emigrò insieme alla giovane moglie, Ada Ascarelli⁷⁹. Ad accoglierlo e a guidarlo nei primi passi in Palestina fu il «mentore spirituale» della generazione di pionieri socialisti giunti in Palestina tra gli anni Dieci e gli anni Quaranta del Novecento, Berl Katzenelson⁸⁰, che gli suggerì di trasferirsi a Rehovot, dove lavorando come contadino in un aranceto avrebbe potuto finalmente sperimentare la riconnessione con la terra attraverso il lavoro e partecipare in prima persona alla costruzione della nazione ebraica⁸¹.

Gli inizi furono molto difficili, non tanto per la fatica del lavoro manuale quanto per la sensazione di inadeguatezza e per gli effetti intellettuali a tratti destabilizzanti provocati dal contatto e dal confronto con la realtà palestinese. Sin dall'arrivo, infatti, Sereni rappresentò una sorta di caso eccezionale: egli incarnava la figura dell'ebreo borghese, quintessenza dell'integrazione nazionale, che, spinto da puro

ebraico, «Israel», 16 luglio 1925, p. 4.

⁷⁷ In un articolo dedicato al rinnovamento della scuola ebraica in seguito alla riforma Gentile, Sereni auspicò che venisse fondata in Italia una scuola di arti e mestieri dove i giovani avrebbero potuto prepararsi al lavoro che li aspettava in Palestina e accelerare così la propria trasformazione sociale (Enzo Sereni, *Il nostro problema scolastico*, «Israel», 18 giugno 1925, p. 4).

⁷⁸ Enzo Sereni, *La primavera sacra*, cit.

⁷⁹ *Saluto*, «Israel», 18 febbraio 1927, p. 1. La coppia attraccò a Tel Aviv, dove trascorse le prime settimane. Agli occhi di Ada, la città ricordava molto Ostia. Per Enzo quella somiglianza incideva negativamente sull'inizio della sua nuova esperienza di vita, perché riteneva di essere emigrato per vivere in un ambiente nuovo ma soprattutto diverso da quello della diaspora. La memoria delle settimane a Tel Aviv è di Ada Sereni, *Primi passi*, in U. Nahon, *Per non morire*, cit., pp. 67-68.

⁸⁰ Zeev Sternhell, *Nascita di Israele: miti, storia, contraddizioni*, Milano, Baldini&Castoldi, 1999, pp. 187-188.

⁸¹ R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 119.

idealismo politico, aveva deciso di rinunciare a un futuro da intellettuale per diventare *halutz* (pioniere)⁸². Tra i pionieri di Rehovot, che parlavano in yiddish, che osservavano in maniera più rigorosa la tradizione ebraica e che alle spalle avevano un passato nelle rispettive patrie fatto di esclusione e di antisemitismo, Sereni si sentì come uno straniero, il rappresentante di una minoranza, quella dell'ebraismo italiano, disperso in mezzo a un «popolo con caratteristiche etniche, linguistiche, culturali proprie ben definite»⁸³.

Nel marzo del 1927, accompagnato dal fondatore del partito sionista socialista dell'HaPo'el HaTz'air, Shlomo Zemach⁸⁴, Sereni esplorò alcune tra le principali località della Palestina, ciascuna delle quali incarnava un peculiare modo di realizzare la nazione ebraica. Le prime due mete furono la valle di Jezreel e il leggendario primo kibbutz dell'*Yishuv*, Dgania, che gli apparvero l'emblema della vittoria del lavoro ebraico contro le asperità dell'ambiente e soprattutto «contro il nostro io», cioè contro l'identità sociale borghese degli ebrei della diaspora. L'orgoglio per quella conquista che, dopo l'*alyà*, era diventata anche sua, si mescolò in Sereni con il disagio di percepirsi sia esteriormente sia culturalmente ancora tanto diverso dai lavoratori «bruciati dal sole» che, nel nome del lavoro e della nazione, sopportavano la fatica e vivevano in un regime collettivista assoluto⁸⁵.

La terza meta fu Gerusalemme, dove a stupire il sionista romano fu la visione degli esponenti del hassidismo dell'Europa orientale, la cui ortodossia religiosa era qualcosa di inimmaginabile per un ebreo italiano. Davanti a quel modo integrale e “visibile” di vivere l'appartenenza ebraica Sereni sentì di far parte degli «epicurei» dell'ebraismo, cioè di coloro che, avendo rinunciato a trasformare l'ebraismo nel proprio canone esistenziale, avevano vissuto “nascosti” all'interno del loro popolo. La visita del Muro del pianto fu un'esperienza tanto forte dal punto di vista emotivo che lo spinse a domandarsi se fosse «qui la fucina del mio popolo?», cioè se la strada per la redenzione nazionale del popolo ebraico fosse quella dell'ortodossia religiosa e non quella del socialismo. Ciononostante Sereni terminò il viaggio nella convinzione di sempre, cioè

⁸² C. Urquart, P. L. Brent, *Enzo Sereni. A Hero of our Times*, cit., p. 77. “Chalutz” in ebraico significa pioniere.

⁸³ A. Sereni, *Primi passi*, cit., p. 91.

⁸⁴ Voce “Zemach Shlomo”, in Raphael Patai (ed.), *Encyclopedia of Zionism and Israel*, Vol II., New York, McGraw-Hill, 1971, p. 1260.

⁸⁵ Enzo Sereni, *Emek e Ez Haim*, «Israel», 31 marzo 1927, pp. 1-2.

che in Palestina fosse necessario costruire una «via che conduce da qui a là»⁸⁶, dal kibbutz a Gerusalemme, vale a dire fondare uno stato nazionale attraverso una forma di nazionalismo moderna e laica che però non prescindesse dall'ebraismo, che era l'unico elemento capace di rendere veramente e fino in fondo ebraico quello che, altrimenti, sarebbe stato soltanto il nazionalismo “degli ebrei”.

Ritornato a Rehovot, Sereni riprese la sua occupazione nell'aranceto, ma la congiuntura storica, economica e sociale era tutt'altro che propizia per le sorti del sionismo socialista, poiché lo scoppio tra l'ondata di immigrazione e la scarsa disponibilità di posti di lavoro costringeva la gran parte dei nuovi arrivati alla disoccupazione⁸⁷. La constatazione diretta delle discrasie interne del socialismo trasformato in prassi in Palestina costituì la più grande difficoltà per il sionista romano, poiché lo spinse a riconsiderare criticamente il marxismo, che credeva sarebbe stato l'asse portante perenne del suo pensiero e della sua azione politica.

Fondamentale in quel processo di revisione ideologica fu il fratello Emilio, con il quale, tra l'autunno del 1927 e la primavera del 1928, Enzo intrattenne un fitto rapporto epistolare incentrato sui temi del socialismo, della politica sionista e della filosofia idealistica⁸⁸. Lo scambio tra i due fu molto duro e critico: da un lato c'era Emilio che, diventato comunista, attaccò duramente la scelta di Enzo affermando che il sionismo, come qualunque forma di nazionalismo, sarebbe stato privo di significato politico ed economico dopo l'avvento della rivoluzione socialista. Dall'altro lato c'era Enzo, che assistendo quotidianamente alle difficoltà e ai problemi nel realizzare un'economia socialista, dubitava dell'ineccepibilità del materialismo storico come paradigma interpretativo della realtà e come canone prescrittivo della politica⁸⁹.

⁸⁶ Ibidem

⁸⁷ Dan Giladi, *Jewish Palestine during the Fourth Aliya Period 1924-1927. Economic and Social Aspects* [testo originale in ebraico: *HaYishuv BeTqufat Ha'alyà HaReviit*], Tel Aviv, Am Oved, 1973; Nachum Gross, *The Economic Policy of the Mandatory Government in Palestine*, in «Discussion Papers Series. The Maurice Falk Institute for Economics Research in Israel», n. 816, November 1982, pp. 1-71, in particolare pp. 13-15.

⁸⁸ Per il carteggio completo rimando a David Bidussa, Maria Grazia Meriggi (a cura di), *Politica e utopia. Lettere 1926-1943*, Firenze, La Nuova Italia, 1998. Cfr. anche Alon Confino, *Enzo e Emilio Sereni fra comunismo e sionismo: il cammino della storia*, in Alon Alinovi (a cura di), *Emilio Sereni: ritrovare la memoria*, Napoli, DoppiaVoce, 2010, pp. 167-182.

⁸⁹ I due fratelli firmarono le lettere rispettivamente come Uriel (Emilio) e Chaim (Enzo). La scelta dei nomi racchiudeva la differenza della scelta identitaria fatta dai due fratelli. Emilio scelse di chiamarsi Uriel in onore di Uriel Da Costa, il marrano tornato alla comunità in cerca di pace e che si suicidò per non averla trovata; Enzo scelse di chiamarsi Chaim, che in ebraico significa “vita”, in onore di Chaim Weizmann. Emilio, come Uriel Da Costa, non trovò nel sionismo la risposta e la soluzione alla sua

La critica di Enzo si diresse principalmente contro il primato assoluto del fattore economico nel materialismo storico, cioè contro l'idea che le relazioni economiche e i rapporti di produzione costituissero «il determinante ultimo della vita e della storia umana»⁹⁰. Quella visione deterministica e schematica, egli argomentò, metteva in secondo piano due principi fondamentali e indiscutibili della filosofia crociana: quello della creatività dello spirito, che era la base della libertà d'azione degli individui; e quello della volontà morale, che era una forza capace di «inebriare i petti» degli uomini spingendoli ad agire nei modi più inattesi, superando ostacoli e stravolgendo piani prestabiliti⁹¹.

L'anelito alla redenzione nazionale e alla fondazione dello stato rappresentavano la volontà morale del popolo ebraico e negarli in nome della società senza stato, come Emilio si ostinava a fare nella sua cieca fiducia nell'analisi marxista, significava per Enzo negare agli ebrei la possibilità di trovare il proprio posto nella storia e nel mondo. Dopo l'emigrazione, Enzo si era avvicinato al partito di Berl Katzenelson, Ahdut Ha'Avodà, una formazione socialista riformista e antimarxista che, coniugando i principi ugualitari del socialismo con quelli nazionali del sionismo, si batteva per la formazione di uno stato ebraico a base collettivista in Palestina⁹². Quel programma, sostenne il sionista romano, poggiava su una concezione del socialismo come «anelito verso la libertà e la giustizia che era al fondo stesso dell'uomo», e non di una classe particolare, e per quel suo valore libertario universale esso poteva trasformarsi nello strumento attraverso cui gli ebrei avrebbero perseguito la propria redenzione nazionale in chiave liberale e non sciovinista⁹³.

Secondo Emilio, invece, l'*ethos* politico di Ahdut Ha'Avodà era «sempre

ricerca di identità, ma la individuò nel comunismo e nell'antifascismo. Enzo, invece, vide nel sionismo la fonte di “vita” per l'ebraismo e per la sua identità di ebreo italiano. Si può sostenere dunque che Emilio fece in Italia e attraverso il comunismo ciò che Enzo realizzò in Palestina attraverso il sionismo. Sulla scelta dei nomi cfr. C. Sereni, *Il gioco dei regni*, cit., pp. 172-173; sulla complementarità tra la scelta comunista di Emilio e quella sionista di Enzo cfr. *ivi*, pp. 205-206. Della scelta comunista di Emilio racconta anche sua moglie, Xenia Silberberg, nel libro autobiografico firmato col nome Marina Sereni, *I giorni della nostra vita*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 9-34.

⁹⁰ Lettera di Enzo Sereni a Emilio Sereni, 26 ottobre 1927, in D. Bidussa, M. G. Meriggi, *Politica e utopia*, cit., p. 33.

⁹¹ *Ibidem* e p. 34.

⁹² Yosef Gorni, *Ahdut Ha-Avodah 1919-1930. Ideology and Policy* [testo originale in ebraico: *Itahdut HaZionit Sozialistit shel Po'alei Eretz Israel "Ahdut Ha'Avodà" 1919-1930. HaIesodot HaIdeologiim VeHaShita HaMedinit*], thesis submitted for the degree of “Doctor of Philosophy”, University of Tel Aviv, 1970.

⁹³ CAHJP, P 145/4/7, Enzo Sereni a Eugenio Colomi, 25 febbraio 1928.

nazional-sociale», cioè subordinava il fine massimo socialista della liberazione dei lavoratori e dell'instaurazione della dittatura del proletariato al fine particolare, e per lui nazionalista, della realizzazione dell'aspirazione nazionale ebraica attraverso la fondazione dello stato⁹⁴. Egli respingeva categoricamente l'idea che il principio di nazione potesse essere funzionale, o comunque complementare, alla realizzazione della rivoluzione universale del proletariato, al punto da scorgere il rischio che anche le *kvuzot* si trasformassero in realtà ripiegate su se stesse, tese soltanto all'incremento della produttività interna e all'accumulo del salario e non alla lotta per la difesa degli interessi dei lavoratori di tutto il mondo⁹⁵.

Quello, peraltro, era stato anche uno dei motivi che aveva spinto Emilio a rinunciare definitivamente al progetto di raggiungere il fratello in Palestina per fondare insieme a lui un kibbutz. Pur soffrendo fortemente per quella decisione, Enzo non abbandonò il proposito. Rehovot gli andava stretta per diverse ragioni: innanzitutto perché non era un collettivo ma una *moshavà*, cioè un villaggio agricolo privato in cui i coltivatori erano i proprietari dei terreni e i responsabili dell'organizzazione del lavoro⁹⁶. La sussistenza di quella minima forma di proprietà era per lui una continuazione del passato della diaspora e un ostacolo al contempo sia per l'avvento del socialismo, sia per il rinnovamento sociale del popolo ebraico. A Rehovot, inoltre, la maggior parte dei pionieri aderiva all'HaPo'el HaTz'air, un partito socialista riformista che, a differenza di Ahdut Ha'Avodà, non faceva parte della Seconda Internazionale, ed Enzo riteneva fosse impossibile fondare un nuovo ordine sociale e politico staccandolo dalle sorti del socialismo mondiale⁹⁷.

Il fattore decisivo che spinse Enzo Sereni a lasciare Rehovot e fondare un kibbutz, però, fu la contingenza. Nell'inverno del 1927, infatti, scoppiarono gravi scontri tra lavoratori ebrei e arabi all'interno della *moshavà* più importante della Palestina, Petach Tikva. In piena crisi economica e occupazionale, gli operai ebrei insorsero per rivendicare il proprio diritto al lavoro nei confronti dei proprietari terrieri che preferivano assumere manodopera araba a basso costo. Nei tumulti alcuni lavoratori

⁹⁴ Lettera di Emilio Sereni a Enzo Sereni, 14 settembre 1927, in D. Bidussa, M. G. Meriggi, *Politica e utopia*, cit., p. 15.

⁹⁵ Ivi, p. 18.

⁹⁶ Voce "Moshavà", in Abraham J. Edelheit, *History of Zionism. A Handbook and Dictionary*, Oxford, Westview Press, 2000, pp. 237-238.

⁹⁷ Voce "HaPo'el HaTz'air", in R. Patai, *Encyclopedia of Zionism*, Vol. I., cit., p. 459.

furono arrestati dalle forze dell'ordine britanniche e per sedare la tensione fu proclamato lo stato d'assedio⁹⁸.

Sereni vide nella crisi l'epifenomeno della deriva politica e morale a cui il sionismo si era auto-condannato abdicando al proprio principio fondamentale, il lavoro ebraico, quindi fondare un kibbutz significava salvare il nazionalismo ebraico. «Basare la colonizzazione sul lavoro di stranieri», egli sostenne, era «immorale» innanzitutto perché rappresentava la rinuncia da parte del popolo ebraico alla responsabilità di lavorare attivamente per il proprio riscatto nazionale, senza attendere le negoziazioni diplomatiche o il riconoscimento del diritto degli ebrei a uno stato da parte della politica internazionale⁹⁹. In secondo luogo, demandare il lavoro agli arabi era immorale perché significava attribuire la realizzazione del nazionalismo ebraico a una nazionalità diversa che, proprio in quanto tale, né poteva, né soprattutto doveva assumere su di sé quel compito. Infine, l'impiego di lavoratori arabi da parte dei proprietari terrieri ebrei era immorale da un punto di vista socialista, perché ricreava in Palestina lo scenario marxista dello sfruttamento del proletariato da parte del capitalismo, mentre Eretz Israel doveva essere il centro propulsore della rivoluzione socialista¹⁰⁰.

La colonizzazione, secondo Sereni, era la soluzione per salvare il nazionalismo ebraico dall'auto-annichilimento, per risollevarlo l'insediamento ebraico dalla crisi economica ma anche per dimostrare ai marxisti ortodossi, e soprattutto al fratello Emilio, che il fattore economico non dovesse avere il primato nella valutazione politica. Immediatamente dopo i primi segnali di crisi, infatti, il partito marxista dell'Ha'Poel HaTz'air e alcune correnti interne all'Organizzazione Sionistica Mondiale, avevano sostenuto che la soluzione per la congiuntura fosse la consolidazione, cioè la sospensione della colonizzazione e il potenziamento della capacità produttiva dei collettivi già esistenti¹⁰¹.

Secondo Sereni quelle erano considerazioni errate, nelle quali peraltro era incappato anche il presidente dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, Chaim Weizmann, che durante una visita in Palestina dopo gli scontri denunciò la sproporzione

⁹⁸ Dov Weintraub, Moshe Lissak, Yael Azmon (eds.), *Moshavà, Kibbutz and Moshav. Patterns of Rural Settlement and Development in Palestine*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1969, pp. 32-67.

⁹⁹ Enzo Sereni, *Il governo inglese e noi*, «Israel», 22 marzo 1928, pp. 1-2.

¹⁰⁰ Enzo Sereni, *I fatti di Petach Tikva*, «Israel», 12 gennaio 1928, p. 1.

¹⁰¹ Enzo Sereni, *Prospettive e programmi*, «Israel», 14 aprile 1927, pp. 1-2; Id., *Il nuovo esecutivo*, «Israel», 20 ottobre 1927, p. 2.

tra le effettive condizioni sociali, ambientali ed economiche del paese e la volontà incontenibile dei pionieri di dare corpo all'utopia sionista socialista¹⁰².

Tutti quei pareri e quei fattori ritenuti avversi alla colonizzazione, sostenne Sereni, erano il prodotto di una considerazione politica basata esclusivamente sulla necessità e sulla convenienza economica, mentre l'unico criterio che avrebbe dovuto determinare l'opera sionistica era quello della responsabilità nei confronti della nazione. Il compito di assicurare il futuro alla nazione ricadeva per Sereni sui lavoratori che, come nel pensiero politico di Mazzini, egli riteneva essere l'avanguardia più consapevole dal punto di vista politico.

Il collettivo, però, non era sufficiente a garantire la vita della nazione ebraica. Gli altri tre elementi necessari erano la Palestina, la lingua ebraica e lo stato. Se un semplice insediamento ebraico su base socialista avesse potuto contribuire alla soluzione definitiva della questione nazionale ebraica, Sereni avrebbe sostenuto, come fece il fratello Emilio, il progetto di colonizzazione ebraica a Birobidzhan, in Crimea, lanciato nel 1926 dal presidente del presidio del Soviet Supremo, Michail Kalinin¹⁰³. Enzo invece non lo fece perché l'esperimento era stato formulato e realizzato in yiddish, una lingua che non avrebbe mai potuto esprimere un'autentica aspirazione all'indipendenza nazionale ebraica poiché era stato l'idioma della diaspora, del tempo in cui gli ebrei avevano vissuto come minoranza all'interno dei confini dell'Europa orientale¹⁰⁴.

Secondo Sereni, invece, che lesse la relazione tra lingua e consapevolezza spirituale di un popolo alla maniera di Martin Buber, l'identità nazionale ebraica poteva essere pensata, espressa e vissuta soltanto in ebraico, perché nei secoli della dispersione la lingua era stata il territorio del popolo ebraico, il “luogo” in cui e attraverso cui gli ebrei avevano perpetuato la propria esistenza come nazione e la propria unità di popolo¹⁰⁵. Se la lingua, in una prospettiva gramsciana, era uno specchio delle dinamiche

¹⁰² *La visita di Weizmann*, «Israel», 10 novembre 1927, p. 1.

¹⁰³ Sul progetto di Birobidzhan rimando al libro di Henri Slovēs, *L'Etat Juif de l'Union Sovietique*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982, pp. 127-292.

¹⁰⁴ Enzo Sereni, *Dopo trent'anni*, «Israel», 3 novembre 1927, p. 3.

¹⁰⁵ «The form of consciousness of a people is the language: it has other consciousness elements but no other consciousness form. [...] And if we cannot enjoy a normal national life because we do not have a land of our own, the loss of our language threatens the continuation of the nation» (Martin Buber, *Die hebräische Sprache und der Kongress für hebräische Kulture*, discorso tenuto alla conferenza sulla lingua e la cultura ebraica, Berlino, 19 dicembre 1909, ora in Gilya G. Schmidt (ed.), *The First Buber. Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Syracuse, Syracuse University Press, 1999, pp. 198-

di estrinsecazione dell'identità nazionale di un soggetto storico, allora gli ebrei avrebbero potuto riacquisire completamente la loro dimensione di nazione soltanto in Palestina, perché quello era l'unico luogo dove l'ebraico fosse «naturale», cioè dove fungesse da idioma per esprimere tutti gli aspetti dell'esistenza degli individui e non più soltanto da lingua della tradizione come nella diaspora¹⁰⁶.

Il tema dello stato fu un altro punto controverso nel confronto tra i due fratelli sul progetto di Birobidzhan e, in generale, sul sionismo. Emilio accolse di buon grado l'iniziativa sovietica scorgendovi la dimostrazione che fosse possibile risolvere la questione nazionale ebraica in senso comunista¹⁰⁷. Lo stato, egli sosteneva, aveva rappresentato una soluzione politica accettabile all'epoca dei moti nazionali del 1848, cioè in un momento storico in cui i rapporti di produzione erano diversi rispetto a quelli del presente e del futuro che, da leninista, egli immaginava dominato da una società socialista senza stato, all'interno della quale la “questione nazionale” avrebbe avuto un valore solo culturale e non politico¹⁰⁸. Da antifascista, inoltre, Emilio scorse l'ombra della statolatria nazionalista anche nella più semplice allusione allo stato, pertanto nella scelta del fratello, che con il kibbutz intendeva dare il proprio contributo politico alla costruzione dello stato ebraico, non poteva che vedere i germi del «fascismo, assolutamente fascismo»¹⁰⁹.

A partire da una riflessione sull'opera di Lenin *Stato e rivoluzione*, Enzo difese lo stato come istituzione politica e come soluzione specifica della questione ebraica. A suo modo di vedere, Lenin aveva motivato efficacemente la necessità dell'abbattimento dello stato borghese, ma non era riuscito a dimostrare le possibilità di esistenza e di sopravvivenza di una società anarchica. L'uomo, infatti, era per Enzo Sereni un essere dotato di istinti utilitaristici in nome dei quali tendeva a prevaricare sugli altri e soltanto lo stato, inteso come «società organizzata», poteva disciplinare quell'inclinazione¹¹⁰. I fatti di Petach Tikva, egli pensava, erano la prova evidente di come gli individui – in

206).

¹⁰⁶ Enzo Sereni, *Il mese di Ash*, «Israël», 31 maggio 1927. Lo stesso entusiasmo per la “scoperta” dell'ebraico come lingua viva, d'uso corrente, in Palestina, si evince da CAHJP, P145/4/7, Enzo Sereni a Eugenio Colorni, 10 settembre 1927. Sulla teoria gramsciana della lingua è esposta in Antonio Gramsci, *Il risorgimento*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 28-30.

¹⁰⁷ Lettera di Emilio Sereni a Enzo Sereni, 24 gennaio 1928, in D. Bidussa, M. G. Meriggi, *Politica e utopia*, cit., p. 74.

¹⁰⁸ Lettera di Emilio Sereni a Enzo Sereni, 11 ottobre 1927, ivi, p.28.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ Lettera di Enzo Sereni a Emilio Sereni, 26 ottobre 1927, ivi, p. 34.

quel caso gli ebrei e gli arabi – fossero incapaci di convivere e di rapportarsi pacificamente senza una struttura istituzionale che regolasse il diritto.

I tumulti ricordarono a Sereni il fenomeno del brigantaggio sviluppatosi nell'Italia meridionale dopo l'Unità, con gli arabi nel ruolo dei «borbonici che giurarono che erano stati i piemontesi a portare il brigantaggio»¹¹¹. Affinché la Palestina non diventasse un altro meridione e la questione araba un'altra questione meridionale, concluse Sereni, era necessario uno stato che però fosse diverso sia da quello italiano post-unitario che, non risolvendo la questione meridionale, era nato con una debolezza congenita, sia da quello virtuale rappresentato dall'amministrazione mandataria britannica, che si arrogava soltanto la funzione di garante dell'ordine, dimostrando di non essere in grado di assolverla¹¹².

Il paragone tra i fatti del '27 e il brigantaggio fa comprendere la forte influenza della componente culturale italiana nella riflessione sionistica di Enzo Sereni e l'alto investimento politico racchiuso nella sua scelta di vita in Eretz Israel. Nel progetto del kibbutz e nello stato ebraico, infatti, egli vide non soltanto una scommessa con il futuro ebraico, ma anche una resa dei conti con il passato storico italiano. Parafrasando Gramsci, infatti, si può sostenere che, secondo Enzo Sereni, il sionismo e lo stato ebraico avrebbero completato il «Risorgimento incompiuto e tradito» dell'Italia¹¹³. Il sionismo avrebbe dovuto fare propria e attualizzare l'eredità della corrente democratica mazziniana e garibaldina, mentre lo stato ebraico avrebbe dovuto risolvere le fondamentali “questioni” rimaste aperte nell'Italia post-unitaria, prime fra tutte quella del rapporto tra Stato e Chiesa – che nello stato ebraico sarebbe diventata la questione dell'influenza dell'ortodossia sulle istituzioni – e quella dell'integrazione delle masse rurali nella vita nazionale.

Nei primi mesi del 1928 Enzo Sereni si mise in moto per fondare il suo villaggio. Innanzitutto entrò in contatto con il kibbutz di Ein Harod, che in quel periodo era il protagonista indiscusso della vita politica dell'*Yishuv* perché aveva dato vita al

¹¹¹ Enzo Sereni, *La sicurezza. Di fronte al congresso*, «Israel», 9 giugno 1927, pp. 1-2.

¹¹² Ibidem

¹¹³ Il tema del “Risorgimento tradito” fu costante nella cultura politica italiana in epoca post-unitaria e novecentesca. Antonio Gramsci auspicava una rivoluzione nazionale e popolare che completasse il risorgimento e sosteneva che quel compito spettasse alla classe operaia guidata dal partito comunista. Sul tema del “Risorgimento tradito” e sull'interpretazione gramsciana cfr. Paolo Buchignani, *Il mito del “Risorgimento tradito” nella cultura post-unitaria e novecentesca*, in Carmelo Calabrò, Mauro Lenci (a cura di), *Quale Risorgimento? Interpretazioni a confronto tra fascismo, resistenza e nascita della Repubblica*, Pisa, Edizioni ETS, 2013, pp. 41-61, in particolare pp. 56-57.

Kibbutz HaMeuchad (kibbutz unificato), un organismo di rappresentanza dei collettivi socialisti riformisti che lasciavano libertà di affiliazione politica ai propri membri e che avevano come programma quello dell'espansione sul territorio attraverso la fondazione di nuovi insediamenti¹¹⁴. Ein Harod era disposto ad accettare un nuovo collettivo che si adeguasse alle linee guida del Kibbutz HaMeuchad, ma Sereni doveva trovare compagni, fondi e soprattutto un terreno su cui fondare il suo villaggio.

Egli individuò degli alleati in alcune squadre di pionieri lituani, russi e ucraini che avevano abbandonato i rispettivi villaggi di Rehovot, Nes Tziona e Hedera dopo che questi avevano aderito al Kibbutz Artzi, la federazione antagonista al Kibbutz HaMeuchad che riuniva i collettivi comunisti all'interno dei quali vigeva l'obbligo dell'allineamento ideologico alla Terza Internazionale¹¹⁵.

Venuto a sapere dell'esistenza di 200 dunam su una collina a pochi chilometri da Rehovot, il sionista romano, sostenuto da Berl Katzenelson e da tutto il sindacato dell'Histadrut, fece richiesta al Fondo Nazionale Ebraico affinché quell'appezzamento fosse destinato alla sua squadra¹¹⁶. L'ente negò la concessione perché il gruppo non dava alcuna garanzia economica, ma Sereni decise di oltrepassare il veto e di occupare la zona. Quello che mosse i primi passi nel marzo del 1928 non poteva dirsi nemmeno un villaggio, visto che si trattava di un territorio completamente incolto, senza nome, occupato abusivamente da trentacinque persone sprovviste di mezzi economici e addirittura dei beni di prima necessità¹¹⁷. Nonostante le difficoltà, Sereni pensò che quello fosse il momento giusto per agire, non soltanto perché il lavoro e l'indipendenza nazionale erano per gli ebrei imperativi validi al di sopra di ogni circostanza e al di là di qualsiasi impedimento, ma anche perché era la situazione politica in Palestina a richiedere l'azione ebraica.

Nella primavera del 1928, infatti, aveva avuto luogo il congresso di unificazione tra le due fazioni fondamentali della leadership araba in Palestina: quella

¹¹⁴ Lettera di Enzo Sereni a Manlio Rossi Doria, 27 marzo 1928, in D. Bidussa, M. G. Meriggi, *Politica e utopia*, cit., p. 202. Al kibbutz di Ein Harod è dedicato un caso di studio nel lavoro di D. Weintraub, M. Lissak, Y. Azmon, *Moshavà, Kibbutz and Moshav*, cit., pp. 68-121. Sulla fondazione del Kibbutz HaMeuchad e sulle sue linee guida ideologiche cfr. la voce "Kibbutz M'Uhad", in R. Patai, *Encyclopaedia of Zionism*, Vol II, cit., p. 673.

¹¹⁵ La storia delle tre squadre, che avevano rifiutato l'allineamento alla posizione ideologica ufficiale del Kibbutz Artzi, è spiegata in Henry Near, *The Kibbutz Movement. A History*, vol. I., Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 256.

¹¹⁶ R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., pp. 134-136.

¹¹⁷ Ivi, pp. 139-140.

dei Nashashibi e quella degli Hussayni, che esprimeva la carica del Gran Mufti di Gerusalemme. Tra i primi atti politici dell'autorità araba riunificata vi fu l'espressione di un parere favorevole alla creazione del Consiglio legislativo, un organo di governo congiunto arabo-ebraico la cui istituzione, disposta dalla Società delle Nazioni nel 1922, aveva continuato a essere rimandata nel corso degli anni¹¹⁸.

Gli ebrei, secondo il sionista romano, dovevano fornire un'adeguata risposta politica alla svolta araba, dal momento che si profilava:

«il pericolo [è] che lo sviluppo della Palestina si compia in un tempo più rapido di quello di Eretz Israel. [...] Gli arabi sono più numerosi per cui il loro progresso è più lento ma maggiore»¹¹⁹.

L'apertura all'opzione del Consiglio legislativo, secondo Sereni, dimostrava una profonda trasformazione della consapevolezza nazionale degli arabi, che gli ebrei dovevano tenere in seria considerazione per diversi motivi. Innanzitutto perché confermava la maturazione della coscienza politica e dell'ambizione all'indipendenza nazionale degli arabi che, se non opportunamente controbilanciata da un'uguale o superiore determinazione nazionalistica ebraica, avrebbe reso difficile la creazione di una «maggioranza in Eretz Israel»¹²⁰. In secondo luogo, la disponibilità degli arabi a collaborare con gli ebrei all'interno di un organo politico come il Consiglio legislativo rappresentava una possibilità in più per tutta la Palestina di rendersi autonoma politicamente dal governo mandatario. A sottolineare la possibilità insita in quella svolta era stato anche il movimento di Brit Shalom, in particolare l'intellettuale sionista praghese Hugo Bergmann, che si era dichiarato favorevole a un'intesa politica arabo-ebraica e all'istituzione del Consiglio legislativo, ferma restando la necessità che gli arabi riconoscessero il diritto degli ebrei ad avere un proprio stato nazionale¹²¹.

¹¹⁸ Shmuel Dotham, *A Land in the Balance. The Struggle for Palestine 1918-1948*, translated from Hebrew by Jeffrey M. Green, Tel Aviv, MOD Books, 1993, pp. 72-77.

¹¹⁹ Enzo Sereni, *Congresso arabo. Rappresentanza*, «Israel», 30 agosto 1928, p. 1.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Hugo Bergmann (1883-1975) era un filosofo e sionista di origine praghese emigrato in Palestina nel 1920, dove fu tra i fondatori del movimento pacifista di Brit Shalom. Influenzato dal pensiero di Martin Buber e dalla corrente esistenzialista del sionismo tedesco, Bergmann sosteneva che il nazionalismo ebraico fosse un'opera umanitaria il cui successo sarebbe stato determinato non dalla politica o dalla diplomazia, ma dalla riuscita della rinascita spirituale e morale universale. Cfr. George Mosse, *Il dialogo ebraico tedesco. Da Goethe a Hitler*, Firenze, La Giuntina, 1988, pp. 102-103. Nel dibattito interno di Brit Shalom alla corrente possibilista di Bergmann si opponeva quella di Arthur Ruppin, il quale riteneva che la fondazione dello stato ebraico da parte degli ebrei fosse un fine senza precedenti storici, motivo per cui non poteva essere accettata nessuna collaborazione con gli arabi che

Il kibbutz, secondo Sereni, era il luogo dove gli ebrei avrebbero coltivato e sviluppato la loro coscienza nazionalistica e fatto prove pratiche di autogoverno in prospettiva di un accordo con gli arabi in funzione di autonomizzazione dal governo inglese. Nel piccolo del suo villaggio ancora privo di nome, il sionista romano cercava di conseguire esattamente quegli scopi. La fase iniziale, e più difficile, di rodaggio terminò nell'ottobre del 1928, quando il villaggio accolse un gruppo di immigrati ebrei tedeschi appartenenti a Brit HaOlim, il più grande movimento pionieristico giovanile della Germania¹²². Essi scelsero appositamente il piccolo kibbutz di Sereni, nell'idea che un collettivo fondato e guidato da un ebreo occidentale consentisse di mettere in pratica la concezione esistenzialista e pedagogica di *'alyià* che essi avevano mutuato da Martin Buber, in onore del quale si dettero il nome di Herut, "libertà"¹²³.

Dopo l'arrivo dei giovani tedeschi, Sereni intavolò una serie di trattative per anettere altri dunam di terreno ai 200 originari. L'idea era quella di raddoppiare la capacità di accoglienza del villaggio, che all'inizio del 1929 era di circa sessanta persone, e di passare da un regime di pura sussistenza a quello di produttività, proiettandosi nel mercato palestinese¹²⁴. L'unico ostacolo era la disponibilità economica, a cui, secondo Sereni, avrebbe dovuto provvedere la diaspora¹²⁵. Fino ad allora, infatti, egli lamentò, gli ebrei italiani, anche quelli che si definivano sionisti, erano stati completamente assenti dal «problema palestinese» sia dal punto di vista economico, sia

fosse fondata sulla divisione del territorio e quindi sulla spartizione della sovranità sulla Palestina. Cfr. S. Dotham, *A Land in the Balance*, cit., pp. 88-89.

¹²² Yehuda Reinharz, *Hashomer Hazair in Germany. Part I. 1928-1933*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», vol. 31 (1986), pp. 175-178.

¹²³ "Herut", libertà, era un saggio di Martin Buber del 1919. Nel testo il filosofo tedesco discusse la ricerca di un criterio o di un metodo per aiutare gli ebrei a vivere la propria appartenenza nella modernità. Per riuscirci, gli individui innanzitutto avrebbero dovuto conoscere a fondo la tradizione ebraica per sapere quali principi fossero essenziali per condurre una vita moderna. In secondo luogo avrebbero dovuto trasferire nel presente quanto ritenuto appropriato alla contemporaneità e, così facendo, avrebbero trasformato l'ebraismo in un principio di vita. Analizzano il saggio Joseph Howard, Jack N. Lightstone, Michael D. Livingstone (eds.), *Truth and Compassion. Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi dr. Solomon Frank*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1983, pp. 103-104.

¹²⁴ Nella primavera del 1929 Sereni e Yehoshua Hankin riuscirono a comprare 169 dunam da un proprietario terriero arabo. Dopo quella prima trattativa il sionista romano puntò ad acquistare altri 1000 dunam con lo status di "terreno nazionale" godendo di un prestito a breve termine del Fondo Nazionale Ebraico. Tutti i dettagli dell'impresa sono descritti in CAHJP, P140B/18, Enzo Sereni a Giuseppe Sinigaglia, 8 agosto 1929 e 25 agosto 1929.

¹²⁵ Sostenne Sereni: «bisogna che ogni ebreo cominci attraverso di esso [il Fondo Nazionale] a contribuire, a dare la possibilità che la nostra opera di colonizzatori non debba subire altre stasi» (Enzo Sereni, *Prospettive e programmi*, «Israël», 14 aprile 1927, p. 2).

da quello spirituale¹²⁶. Quella distanza, egli spiegò, era dovuta sia a una conoscenza scarsa e indiretta delle acquisizioni dei pionieri in Palestina¹²⁷, sia a una concezione limitata del sionismo come esperienza secondaria dell'ebraismo, sia anche a un sostanziale pregiudizio nei confronti del sionismo socialista, considerato la quintessenza dell'ateismo e della miscredenza¹²⁸.

Il principale responsabile della diffusione di quel preconcetto, secondo Sereni, era Alfonso Pacifici, al quale, nel maggio del 1928, diresse una dura lettera per spiegare come il sionismo e l'ebraismo non solo potessero convivere, ma fossero l'uno il completamento dell'altro. Assumere il sionismo nelle sue implicazioni politiche fino ad arrivare all'*alyià*, spiegò Sereni a Pacifici, non significava prescindere o rinnegare l'ebraismo, ma trasformarlo in un principio e in un'esperienza esistenziale diversa e nuova che consentisse agli ebrei di esprimere la propria identità in modo moderno. Mentre nella diaspora l'ebraismo era «Torà», cioè un insieme di precetti che gli ebrei rispettavano per «pressione di un ambiente straniero», cioè per la necessità di resistere all'assimilazione, in Palestina l'ebraismo si trasformava in «nuovi valori» che facevano da base per un'esperienza non più religiosa ma politica: l'esperienza di cittadinanza¹²⁹. Perseverare nel considerare la religione e la politica come principi oppositivi, inoltre, significava per Sereni ignorare la storia specifica dell'ebraismo italiano che, non avendo avuto nell'Ottocento la riforma religiosa¹³⁰, si era sviluppato senza la scissione e l'opposizione tra religione e politica che caratterizzava invece le realtà ebraiche dell'Europa centro-orientale¹³¹.

Visto che l'*alyià* non veniva nemmeno presa in considerazione come via per realizzare il sionismo, l'unico modo possibile in cui gli ebrei italiani potevano provare la propria partecipazione all'impresa nazionale dei pionieri era il sostegno morale ed

¹²⁶ Enzo Sereni, *Colpo d'occhio sulla crisi*, «Israel», 17 marzo 1927, p. 1.

¹²⁷ Sereni si lamentò in particolare dell'organizzazione dei viaggi, ebraici e cattolici, in Palestina, sostenendo che non dessero modo di conoscere veramente la vita dei pionieri e la realtà dei kibbutzim (Enzo Sereni, *Elezioni. Ospiti. Il nuovo console italiano*, «Israel», 5 maggio 1927, p. 2).

¹²⁸ CAHJP, P145/4/9, Enzo Sereni a Eugenio e Silvia Colorni, s.d. ma agosto 1927; si veda anche l'articolo *Dal profondo*, «Israel», 10 maggio 1928, p. 2.

¹²⁹ CAHJP, P172/164, Enzo Sereni ad Alfonso Pacifici, 13 maggio 1928.

¹³⁰ Cfr. a riguardo Gadi Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 60, n. 1-2, (gennaio-agosto 1993), pp. 47-70; Alberto Cavaglion, *Qualche riflessione sulla "mancata Riforma"*, in Mario Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 152-166.

¹³¹ CAHJP, P145/4/7, Enzo Sereni a Eugenio Colorni, 31 luglio 1927.

economico alla conquista del territorio. Sulla scorta di quella considerazione, nell'agosto del 1929 Sereni istituì Perachia, una piccola società per azioni che, per conto del Keren Kayemet LeIsrael, acquistò da un proprietario arabo 170 dunam di terreno nella località di Bne Brak, situata al centro della Palestina, per impiantare un aranceto¹³². Co-fondatori e principali azionisti della società insieme a Enzo Sereni furono Giuseppe Sinigaglia, Carlo Alberto Viterbo e Alfonso Pacifici¹³³. L'impresa, secondo Sereni, era un modo per dimostrare quanto la diaspora fosse determinante per lo sviluppo della nazione ebraica in Palestina e quanto l'insediamento ebraico potesse dare – anche in termini economici – alla diaspora. A comprendere la reciprocità tra diaspora e Palestina, fino a quel momento, erano stati gli elementi più in vista del sionismo, ma Sereni sperò fortemente che settori più vasti dell'ebraismo italiano prendessero parte all'iniziativa.

Per assecondare quell'avvicinamento, ad agosto del 1929 egli partì per un viaggio di sei settimane in Italia, durante le quali visitò amici e parenti e portò la sua testimonianza nelle principali comunità della penisola per cercare di raccogliere il denaro necessario per riscattare il terreno da anettere al suo kibbutz e per l'aranceto di Perachia¹³⁴.

Quando ritornò in Palestina nell'inverno del 1929 Sereni trovò il paese alle prese con gli strascichi di una nuova ondata di tumulti tra ebrei e arabi. La sommossa

¹³² CAHJP, P140B/18, copia dattiloscritta del contratto di istituzione della società Perachia, datato 15 agosto 1929. La società, come si legge, prendeva in gestione l'appezzamento di terreno per conto del Keren Kayemet LeIsrael con l'impegno di mettere a coltura l'intera estensione entro tre anni. La gestione era assicurata per quarantanove anni, dopo i quali il contratto sarebbe stato rinnovato. La fondazione della società e la scelta della località di Bne Brak furono annunciate da Sereni a Giuseppe Sinigaglia già in una lettera del 25 luglio 1929, conservata nella stessa busta. *Ibidem* anche una copia manoscritta degli accordi per la cessione dei 170 dunam di terreno stipulati tra Sereni e il proprietario terriero arabo Abdul Banf Bitar, datata 2 agosto. Il nome "Perachia" deriva dalla tradizione biblica ebraica. Rabbi Yehoshua Perachia fu uno dei dieci saggi che sopravvisse alla persecuzione dei farisei ad opera del re dei sadducei, Yanai scappando ad Alessandria d'Egitto e fondando lì una *yeshivà* dove continuò a trasmettere gli insegnamenti della Torah. Quando i farisei vinsero la propria battaglia, rav Perachia tornò a Gerusalemme. La sua massima, secondo i Pirké Avot, è «scegliti un maestro, fatti un amico e concedi a ciascuno il beneficio del dubbio». Si narra anche che rav Perachia negò l'importazione di farina da Alessandria d'Egitto ritenuta impura perché non era stata bagnata dalla pioggia. Questa vicenda potrebbe avere una connessione con la società di Sereni, il cui scopo era quello di incrementare la produzione agricola per contribuire a rendere l'*Yishuv* indipendente dalle importazioni e per lanciarlo nel mercato delle esportazioni. Cfr. Dor Weiss, voce "Perachia Yehoshua", in Michael Berenbaum, Fred Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, pp. 125-128.

¹³³ CAHJP, P140B/18, Enzo Sereni a Giuseppe Sinigaglia, 8 dicembre 1929, con il riepilogo della distribuzione delle cariche della società.

¹³⁴ Enzo Sereni riuscì a raccogliere la somma, equivalente a 8600 lire, grazie alle offerte degli ebrei italiani e al contributo decisivo della sua famiglia. Il denaro fu versato nelle casse del Keren HaKayemet LeIsrael previa autorizzazione del Ministero del Tesoro italiano (cfr. CAHJP, P140B/18, Enzo Sereni a Giuseppe Sinigaglia, 30 gennaio 1930).

era partita a fine agosto del 1929 quando, nel giorno della commemorazione della distruzione del Tempio di Gerusalemme, alcuni membri del Betar, la brigata giovanile del movimento sionista revisionista, avevano organizzato una manifestazione di protesta davanti al Muro del pianto per rivendicare la sovranità ebraica sul sito. Al corteo era seguita la risposta degli arabi che, infiammati da un sermone antisemita del Gran Muftì di Gerusalemme, avevano attaccato gli ebrei in città e in alcuni villaggi del paese, causando più di un centinaio di morti da entrambe le parti¹³⁵.

I moti, secondo Enzo Sereni, erano una proiezione della lotta di classe marxista, dove il Muftì incarnava la *longa manus* del feudalesimo arabo che cercava di impedire l'emancipazione sociale ed economica dei lavoratori, destinata a culminare in emancipazione politica. Alleati della reazione feudale erano per Sereni gli inglesi, i quali, sospinti da interessi colonialisti e da un atteggiamento fondamentalmente antisemita¹³⁶, sostenevano di buon grado una forza che stroncava l'aspirazione all'indipendenza nazionale della classe dei lavoratori¹³⁷.

Le dinamiche interne al mondo arabo, secondo il sionista romano, coinvolgevano direttamente il sionismo e l'*Yishuv* poiché tra il lavoratore ebreo e quello arabo non c'erano differenze: entrambi avevano intrapreso un percorso di paligenesi sociale attraverso il lavoro della terra; entrambi erano portatori di un'aspirazione nazionale; entrambi, infine, ambivano al superamento del mandato attraverso la «formazione in Palestina di una democrazia agricola» entro cui realizzare un'economia socialista¹³⁸. Il vincolo di classe, quindi, era funzionale alla soluzione sia dello squilibrio sociale sia di quello nazionale che affliggevano in egual modo ebrei e arabi: condividendo battaglie comuni nel ruolo di lavoratori per ottenere il miglioramento della loro condizione, quindi, ebrei e arabi avrebbero imparato a convivere da vicini,

¹³⁵ S. Dotham, *A Land in the Balance*, cit., pp. 41-43.

¹³⁶ Il giorno di Yom Kippur del 1928 le guardie arabe della moschea di Omar dispersero la folla di fedeli ebrei riuniti in preghiera al Muro del pianto. Per risolvere la situazione le forze dell'ordine inglesi disposero la rimozione della barriera divisoria tra uomini e donne poggiata sulla spianata, spiegando che si trattava di occupazione indebita di un luogo sacro non soltanto per l'ebraismo ma anche per l'Islam. In quella circostanza Enzo Sereni manifestò tutto il suo disappunto verso il governo mandatario, accusandolo di costituire il principale ostacolo al raggiungimento della pace tra ebrei e arabi e imputandolo di antisemitismo (Enzo Sereni, *Al Muro del pianto. Alyà. Rabbi Meir. Cneset Israel*, «Israel», 18 ottobre 1928, p. 1. Per una contestualizzazione dei fatti di Yom Kippur rimando a Tom Segev, *One Palestine, complete. Jews and Arabs under the British Mandate*, New York, Henry Holt and Company, 2000, pp. 295-313).

¹³⁷ Enzo Sereni, *Bilancio morale dell'inchiesta*, «Israel», 9 gennaio 1930, pp. 7-8.

¹³⁸ Enzo Sereni, *Lettere da Eretz Israel*, «Israel», 6 febbraio 1930, p. 7.

cioè come membri di uno stato bi-nazionale¹³⁹.

Il luogo per eccellenza dell'incontro e della cooperazione tra i lavoratori era per Sereni lo stesso indicato da Sorel, il sindacato. Per quella ragione, nell'aprile del 1930, egli partecipò alla fondazione di Ahavat HaPo'alim (letteralmente "l'amore dei lavoratori"), un sindacato misto arabo-ebraico concepito dal sionista pacifista Hugo Bergmann per far maturare le premesse della cooperazione tra ebrei e arabi sulla base del lavoro¹⁴⁰. Secondo il sionista romano la lotta tra la manodopera poco costosa araba e quella organizzata ebraica era stata distorta dalle condizioni lavorative peculiari della Palestina, trasformandosi in un conflitto tra due nazioni. Il sindacato misto avrebbe prevenuto l'aggravarsi ulteriore di quel contrasto assicurando da un lato che i lavoratori arabi non fossero sfruttati dai proprietari terrieri ebrei e dall'altro che i lavoratori ebrei non rimanessero disoccupati a causa dell'alto costo del loro lavoro¹⁴¹.

Per Sereni l'iniziativa della solidarietà di classe, che era la base della solidarietà tra nazioni e quindi dell'accordo politico tra ebrei e arabi, ricadeva come un imperativo morale specialmente sugli ebrei, poiché essi non solo rappresentavano il paradigma universale della redenzione dall'oppressione, ma avevano anche provato in prima persona, nei secoli della diaspora, tutto il peso e il disagio provenienti dall'essere una minoranza nazionale:

«deve essere chiaro che come non volevamo essere una minoranza in Polonia, così il lavoratore arabo non desidera essere una minoranza qui»¹⁴².

Lasciare insoluta la questione nazionale araba, quindi, avrebbe significato per gli ebrei rinnegare la missione universale di cui erano portatori, trasformare Eretz Israel in una nuova diaspora e condannare la Palestina a uno stato di perenne tensione politica che avrebbe reso impossibile il compimento dell'aspirazione nazionale ebraica. Vincolare la realizzazione del sionismo all'accordo con gli arabi, però, non

¹³⁹ Ibidem. L'abolizione degli squilibri sociali «in tutte le forme» era uno dei punti fondamentali del programma del partito del Mapai, il partito socialista dei lavoratori di Eretz Israel, che si costituì nel 1930 e al quale Enzo Sereni aderì dal principio. Sulla nascita e l'ideologia del Mapai si veda Peter Y. Medding, *Mapai in Israel: Political Organization and Government in a New Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 22-29.

¹⁴⁰ S. Dotham, *A Land in the Balance*, cit., pp. 94-99.

¹⁴¹ Enzo Sereni, *HaPo'el BaMoshava Le-Sheelat HaIrgun HaMeshutaf*, in Hugo Bergmann, *Al HaIrgun HaMeshutaf Ahavat HaPo'alim*, Tel Aviv, s.e., 1930, pp. 53-55.

¹⁴² Ivi, p.55.

presupponeva affatto per Sereni la limitazione dello sviluppo economico dell'*Yishuv* o il blocco della colonizzazione. Anche in un regime di cooperazione, infatti, i kibbutzim rimanevano, e sarebbero rimasti in futuro, le fucine della coscienza nazionale ebraica e le palestre dell'autogoverno.

L'esistenza dei collettivi, peraltro, diventava tanto più importante in un momento così cruciale per l'insediamento ebraico come fu quello della promulgazione del Libro Bianco. Nell'ottobre del 1930, infatti, il ministro delle colonie inglese, Lord Passfield, emanò un'ordinanza di sospensione dell'emissione di certificati di emigrazione in Palestina, convinto che la diminuzione dei flussi migratori ebraici potesse allentare la tensione sociale ed evitare altri scontri con gli arabi¹⁴³. Il provvedimento, secondo Sereni, era la dimostrazione dell'opposizione inglese alla causa ebraica, ma proprio perché le circostanze erano avverse quello era il momento in cui il sionismo avrebbe dovuto assumersi la responsabilità della sua stessa sorte, cioè dell'indipendenza nazionale ebraica e del futuro politico di tutta la Palestina¹⁴⁴.

Dopo gli accorpamenti territoriali avvenuti tra la fine del 1929 e l'inizio del 1930, il kibbutz di Sereni non era più il villaggio improvvisato delle origini, ma un collettivo a tutti gli effetti, che ricevette finalmente un nome, Ghivat Brenner, la "collina di Brenner", in onore di Yoseph Chaim Brenner, scrittore ucraino e pioniere della seconda *'alyà* ucciso durante i tumulti tra ebrei e arabi nel 1921. Con l'ingrandimento sopraggiunsero anche i primi problemi. Dall'arrivo dei primi emigranti della Germania, infatti, Ghivat Brenner era diventato sinonimo di kibbutz tedesco¹⁴⁵. Nell'estate del 1930 un gruppo di pionieri lituani fece richiesta di entrare nel collettivo ma fu immediatamente ostracizzato dalla componente maggioritaria tedesca con la giustificazione che l'afflusso di ebrei orientali in un contesto dominato da ebrei occidentali avrebbe causato soltanto squilibri e tensioni¹⁴⁶. Con il blocco dell'emigrazione ormai alle porte, Sereni non poteva permettersi di perdere nuovi apporti, tanto più se, come i pionieri lituani, dimostravano di essere già pronti per la vita in Palestina¹⁴⁷, pertanto decise di non tenere in considerazione l'opposizione dei veterani

¹⁴³ A. J. Edelheit, *History of Zionism*, cit., p. 144.

¹⁴⁴ Enzo Sereni, *Nei giorni della prova*, «Israel», 22 maggio 1930, p. 11.

¹⁴⁵ H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., p. 256.

¹⁴⁶ R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 162.

¹⁴⁷ Enzo Sereni rimase colpito in particolare dal fatto che i pionieri parlassero l'ebraico. Secondo il pioniere romano, infatti, la lingua non era semplicemente un indicatore della consapevolezza

e di accogliere i nuovi arrivati.

Il nodo dei lituani aveva portato alla luce un grande problema nella gestione del kibbutz: quello dell'integrazione degli immigrati provenienti da realtà ebraiche europee differenti. Per Sereni, però, si trattava di una questione non semplicemente organizzativa ma ideologica, che riguardava il modo di concepire lo stato ebraico. Da sempre, infatti, egli aveva considerato il kibbutz come la cellula costitutiva dello stato, pertanto i due enti avrebbero dovuto essere ispirati dallo stesso principio: quello dell'inclusione. Come lo stato avrebbe dovuto essere bi-nazionale e fondarsi sulla convivenza tra ebrei e arabi, così i kibbutzim avrebbero dovuto essere “comprensivi”, cioè pronti ad accogliere pionieri provenienti da tutto il mondo per unirli nel nome del lavoro, della nazione e dell'ebraismo¹⁴⁸. Le caratterizzazioni nazionali, infatti, ricordavano a Sereni il passato nella diaspora, quando gli ebrei, avendo perduto la propria unità e la propria consapevolezza di *nazione*, si identificarono innanzitutto come membri delle diverse *nazioni* di cui erano parte. Se la Palestina era il luogo del superamento della diaspora, allora al suo interno non avrebbe dovuto sussistere alcuna partizione, nemmeno quella tradizionale tra ashkenaziti e sefarditi¹⁴⁹.

Impostate le linee guida del kibbutz, giunse il momento per Sereni di dedicarsi a una nuova missione per la nazione ebraica: quella di esportarne la testimonianza nella diaspora per spingere gli ebrei, specialmente i giovani, a riscoprire la propria identità di nazione nella diaspora e a risolversi all'*alyià*.

2.3 Per una revisione del sionismo. Le missioni in Germania e negli Stati Uniti (1931-1937)

Nell'aprile del 1931 Enzo Sereni partì per Berlino come emissario politico del

nazionale degli individui, ma anche la chiave concreta per la comprensione della realtà sociale e culturale della Palestina, motivo per cui la competenza dei lituani era una garanzia del successo della loro integrazione (ibidem e p. 1632).

¹⁴⁸ La “comprensività” (in ebraico *klaliut*) era il principio guida del Kibbutz HaMeuchad, di cui Ghivat Brenner faceva parte. In base a tale principio i kibbutzim dovevano essere spazi universali in cui tutte le differenze culturali derivanti dall'appartenenza nazionale “d'origine” degli ebrei erano destinate a cadere in nome dell'unità dei lavoratori e della rivoluzione (H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., p. 129).

¹⁴⁹ In occasione delle elezioni per l'Assefat HaNivcharim, nell'inverno del 1930, la componente sefardita chiese l'assegnazione *ex cathedra* di un numero di seggi proporzionale alla propria presenza nell'*Yishuv*. Oltre a puzzare di fronda antidemocratica, tanto più perchè i sefarditi erano vicini ai revisionisti, secondo Sereni la richiesta era inaccettabile a priori perchè contribuiva a replicare in Palestina una separazione che era discriminante per la vita ebraica della diaspora (Enzo Sereni, *Dopo le elezioni*, «Israel», 12 febbraio 1931, pp. 3-4).

kibbutz HaMeuchad con lo scopo di diffondere gli ideali del sionismo e di incentivare l'emigrazione in Palestina soprattutto tra i giovani. Fin dal principio il progetto fu estremamente arduo sia per la concorrenza di HaShomer HaTz'air, il movimento pionieristico comunista che ambiva a conquistare la scena sionistica contrastando il kibbutz HaMeuchad, sia per la condizione dell'ebraismo tedesco, che Sereni trovò tanto desolante da arrivare addirittura a dubitare dell'esistenza di una diaspora da salvare attraverso il sionismo¹⁵⁰.

Gli ebrei, egli sostenne in uno dei primi articoli scritti durante la missione, erano degli «illusi e ciechi» che avevano creduto di poter essere parte integrante e integrata della società tedesca rinunciando all'identità ebraica. La loro condizione, proseguì Sereni, era invece estremamente fragile e provvisoria¹⁵¹. Da un lato, infatti, l'atteggiamento individualista con cui gli ebrei si erano garantiti una vita economica indipendente in età liberale non era più ammesso nella Germania dei primi anni Trenta, dove, a causa delle conseguenze della depressione economica e dell'emergenza sempre più massiccia dell'antisemitismo, dominava un'organizzazione sociale basata sui gruppi¹⁵². Dall'altro, invece, ciò che gli ebrei tedeschi consideravano come ebraismo era per Sereni soltanto un atteggiamento esteriore, incapace di indirizzare le loro esistenze in maniera decisiva. Lo stesso valeva per il sionismo, che in realtà era «palestinofilia», cioè un culto intellettuale imperniato sul *topos* della Palestina che non si trasformava in una scelta di vita¹⁵³.

Secondo Sereni le numerose formazioni pionieristiche presenti in Germania all'inizio degli anni Trenta erano “palestinofile” perché presentavano il sionismo e l'*alyià* senza «pathos rivoluzionario», ma come miti che solo in un'eventualità remota

¹⁵⁰ Rispondendo a Joseph Bancover, segretario del kibbutz HaMeuchad, Enzo Sereni manifestò tutta la sua incertezza per l'incarico che lo attendeva. Egli temeva in particolare che la sua identità di ebreo italiano gli avrebbe impedito di comprendere fino in fondo le dinamiche di una realtà ebraica così tanto particolare come quella tedesca. L'Italia e la Germania ebraica avevano avuto processi di emancipazione analoghi ma nella penisola era del tutto mancata la riforma e il movimento sionistico italiano, storicamente, non aveva seguito lo stesso sviluppo di quello tedesco. Per quei motivi Sereni dubitava di poter agire in maniera efficace in Germania e titubò molto prima di accettare l'incarico (Enzo Sereni a Joseph Bancover, 17 marzo 1931, lettera citata in R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 176).

¹⁵¹ Enzo Sereni, *Germania ebraica*, «Israel», 3 settembre 1931, p. 3. Per definire la figura dell'ebreo tedesco emancipato, George Mosse utilizzò il termine di *Bildungbürgertum*, letteralmente: borghese acculturato. Quella definizione sintetizzava, accostandoli, i due processi che caratterizzarono l'emancipazione ebraica in Germania: l'accesso alla borghesia e l'acculturazione tedesca (George Mosse, *German Jews Beyond Judaism*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985).

¹⁵² Enzo Sereni, *Germania ebraica*, «Israel», 28 gennaio 1932, pp. 7-8.

¹⁵³ Enzo Sereni, *Germania ebraica*, «Israel», 10 dicembre 1931, p. 9.

potevano diventare la soluzione alla ricerca di identità degli ebrei tedeschi. Per quel motivo i giovani, che avvertivano maggiormente il senso dello sradicamento, soddisfacevano la loro volontà di identificazione rivoluzionaria nell'«assimilazione rossa», cioè aderendo ai partiti e ai movimenti socialisti e comunisti tedeschi¹⁵⁴.

Con la missione Sereni intendeva invertire quella tendenza. Per quel motivo egli iniziò col trasformare la sua casa in una comune dove si tenevano seminari di filosofia e di storia del pensiero sionista, dove si organizzavano dibattiti sulla situazione politica in Palestina e soprattutto dove si svolgevano corsi di ebraico, che egli considerava lo strumento fondamentale per “materializzare” Eretz Israel nelle menti degli ebrei tedeschi e per stimolare il loro interesse verso il sionismo¹⁵⁵. Sereni operò anche sul fronte delle *haksharot*, le fattorie di addestramento organizzate dal movimento di Hechalutz dove i potenziali pionieri si preparavano alla vita che li attendeva in Palestina. In poco più di un anno fece salire il numero di iscritti da 170 a 325¹⁵⁶ e, all'inizio del 1932, convinse dodici di essi a emigrare nel kibbutz di Ein Harod¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Ibidem. Quando Sereni giunse in Germania, trovò il movimento sionistico locale in una fase di riorganizzazione e di graduale “conversione” verso il pionierismo. Nel 1926 aveva cessato di esistere Bleu Weiss, che per quattordici anni era stata la formazione giovanile più popolare e influente del Paese. Da quello scioglimento, nello stesso anno, si erano formati due gruppi di orientamento socialista, Kadima e Zofim, caratterizzati da due programmi diversi: il primo si dedicava maggiormente alla formazione culturale ebraica dei giovani; il secondo, invece, puntava alla preparazione fisica e ideologica in previsione dell'emigrazione in Palestina. A completare il panorama c'erano Brit HaOlim, espressione del kibbutz HaMeuchad e collegato al movimento di Hechalutz, di cui Sereni era emissario e HaShomer HaTz'air, espressione del kibbutz Arzi, che impiantò la sua prima sede in Germania proprio nel 1931. La missione di Sereni, infatti, era volta anche a ostacolare l'avanzata della formazione avversaria del kibbutz HaMeuchad sul suolo tedesco. Sulla storia del sionismo tedesco rimando al classico di Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of German Jews 1893-1914*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1975. Si veda anche Steven Poppel, *Zionism in Germany. The Shaping of Jewish Identity*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1976; Glenn R. Sharfman, *Between Identities: the German-Jewish Youth Movement Blau-Weiss 1912-1926*, in Michael Berkowitz, Susan L. Tananbaum, Sam W. Bloom, *Forging Modern Jewish Identities. Public Faces and Private Struggles*, London and Portland, Vallentine Mitchell, 2003, pp. 198-228. Dopo la prima guerra mondiale, l'ebraismo tedesco attraversò una fase di intenso sviluppo, specialmente grazie alla forza propulsiva del sionismo. Secondo Sereni, quell'exploit fu qualcosa di evanescente, incapace di lasciare un segno tangibile negli ebrei tedeschi, che continuavano ad autoidentificarsi innanzitutto come tedeschi e solo in seconda battuta come ebrei. Alla storia dell'ebraismo tedesco negli anni della Repubblica di Weimer è dedicato lo studio di Michael Berkowitz, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimer Germany*, New Haven&London, Yale University Press, 1996.

¹⁵⁵ U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., p. 117.

¹⁵⁶ J. Reinharz, *Hashomer Hazair*, cit., p. 205.

¹⁵⁷ Si trattava di un gruppo di dodici giovani che, dopo essere stati licenziati dal proprio posto di lavoro in quanto ebrei, si rivolsero all'attivista sionista Recha Freier in cerca di una soluzione. Furono così indirizzati verso l'*haksharà* e da lì emigrarono in Palestina. La vicenda è spiegata da Brian Amkraut, *Between Home and Homeland. Youth Aliyah from Nazi Germany*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2006, pp. 28-30.

Nell'insieme, i risultati ottenuti in poco più di un anno di lavoro furono modesti ma non trascurabili, tanto più se si considera che, con la crescita ulteriore del partito nazionalsocialista alle elezioni del 10 aprile 1932, l'antisemitismo si diffuse in maniera sempre più massiccia nel Paese¹⁵⁸. Agli occhi di Sereni, invece, la missione si stava rivelando un sostanziale fallimento:

«qui, nei diversi movimenti giovanili, abbiamo riprodotto Eretz Israel, una traslazione tedesca delle esperienze nella nostra terra, ma non ce l'abbiamo fatta a conquistare i circoli che non ci appartenevano per avvicinarli, con la loro specificità, a noi»¹⁵⁹.

La conquista dell'ebraismo tedesco non stava riuscendo perché nei processi di autorappresentazione ebraica dominava ancora la “specificità”, cioè l'identità tedesca, mentre il sionismo restava una “traslazione”, cioè la traduzione di un'esperienza ritenuta distante nello spazio e nel tempo e quindi non decisiva per la soluzione della crisi esistenziale entro cui gli ebrei tedeschi erano attanagliati.

Ritengo che quelle considerazioni avessero per Sereni un valore universale, che trascendeva la condizione specifica dell'ebraismo tedesco. La Germania fu per lui una sorta di metafora della diaspora e i fenomeni, le difficoltà e le sfide che egli incontrò sul suo cammino furono per lui gli stessi che caratterizzavano le realtà ebraiche di tutto il mondo. Il riscontro del sostanziale fallimento della missione, in quella prospettiva, lo spinse a interrogarsi non solo sui limiti intrinseci dell'ambiente tedesco, ma anche sulle reali possibilità del sionismo come soluzione della questione ebraica e dell'emigrazione in Palestina come via di salvezza per la diaspora.

Sereni cominciò a interrogarsi sulla necessità di rinnovare il sionismo proprio durante la missione. In una delle sue prime conferenze in tedesco, intitolata *Ora siamo nazionalisti*, sostenne che il sionismo avrebbe dovuto riconsiderare le proprie priorità, privilegiando su tutte quella della costruzione di un rapporto politico con gli arabi. Il rinnovamento del nazionalismo ebraico, egli argomentò, passava innanzitutto dal vocabolario politico, in particolare dal nome usato per indicare quella che comunemente gli ebrei chiamavano Eretz Israel o terra di Israele:

¹⁵⁸ In alcune regioni della Germania, infatti, gli aspetti antisemiti della politica hitleriana si manifestarono ben prima dell'avvento del regime nazista nel gennaio 1933, come dimostra Sibylle Morgenthaler, *Countering the pre-1933 Nazi Boycott Against the Jews*, «Leo Baeck Institute Yearbook», vol. 36 (1991), pp. 128-134.

¹⁵⁹ Lettera di Enzo Sereni a Israel Marminski, capo del dipartimento Hechalutz nel comitato centrale della Histadrut, citata in R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 186.

«in questa terra che ora è la Palestina e non la terra di Israele [...] noi vogliamo vivere con questo popolo, vogliamo vivere in pace e non inseguirlo»¹⁶⁰.

“Terra di Israele” era la definizione trasmessa dalla tradizione religiosa e in quanto tale non rispecchiava l’“ora”, il presente, in cui a popolare quel territorio erano ebrei e arabi. Palestina era il nome adeguato alla situazione storica e sottendeva un’idea di stato bi-nazionale che, per Sereni, era la vera novità del sionismo poiché presupponeva un parziale superamento dell’interpretazione tradizionale dello scopo e della prassi politica del sionismo. Da Herzl in avanti, infatti, il nazionalismo ebraico si era posto come fine massimo quello di fondare uno stato nazionale sul modello degli stati europei; solo nel 1921 Hans Kohn, futuro padre di Brit Shalom, aveva gettato i presupposti per una riconsiderazione affermando che:

«la Palestina non può essere uno stato nazionale, non solo perché ciò non rappresenterebbe un passo, ma anche perché ciò è concretamente impossibile. La Palestina deve essere bi-nazionale, non Eretz Israel»¹⁶¹.

Come Hans Kohn, Sereni reputava fosse giunto il momento di ripensare il sionismo adeguando il pensiero di Herzl alla realtà storica, il che non significava mettere in discussione il diritto degli ebrei a realizzare la propria aspirazione nazionale in Palestina sulla base dello stato, ma solo riconsiderarne la natura e la forma istituzionale. Uno stato bi-nazionale avrebbe garantito la tutela dei diritti nazionali di ebrei e arabi e soprattutto la salvaguardia della natura universalistica e libertaria propria del sionismo che, secondo Sereni, era il fattore di maggiore attrazione per i giovani ebrei europei¹⁶².

¹⁶⁰ CAHJP, P145/6/25, testo dattiloscritto della conferenza *Gerade wir Nationalisten sind*, s. d ma inverno 1931.

¹⁶¹ Secondo Hagit Lavsky la dichiarazione del 1921 di Hans Kohn fu l'atto di nascita dell'idea del bi-nazionalismo. Kohn elaborò quella riflessione in una lettera a Robert Welsch del 15 agosto 1921 citata in Hagit Lavsky, *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Detroit, Wayne State University Press, 1996, p. 150.

¹⁶² Nel sottolineare l'esigenza che il sionismo riscoprisse il suo valore e il suo significato universale, Sereni dimostrò ancora una volta di allinearsi alla filosofia di Martin Buber, caratterizzata da una concezione universalistica dell'ebraismo e della rinascita del popolo ebraico in Eretz Israel. Già dopo le violenze che contrapposero ebrei e arabi nel 1921, e ancora dopo quelli del 1929, Buber sostenne che la missione del sionismo era quella di trovare una soluzione che resolvesse l'antinomia tra la legittima aspirazione nazionale ebraica e la situazione politica effettiva in Palestina. Per i giovani sionisti esistenzialisti tedeschi che avevano in Buber la loro guida, il nazionalismo ebraico avrebbe

Nell'ottobre del 1932 Sereni ricevette l'ultima delusione dal sionismo tedesco: la formazione giovanile più recente e più promettente, Werkleute, scelse di inviare i propri iscritti nei centri di addestramento di HaShomer HaTz'air e non in quelli di Hechalutz¹⁶³. Insoddisfatto per quell'ennesima battuta d'arresto nell'ascesa del suo movimento, quello stesso mese il sionista romano ritornò in Palestina con l'idea di riprendere il suo lavoro di contadino nell'agrumeto di Ghivat Brenner¹⁶⁴. Poco più di tre mesi dopo, però, fu raggiunto da una nuova chiamata del kibbutz HaMeuchad, che gli chiese di ripartire per la Germania per occuparsi della sorte del movimento sionistico all'indomani dell'ascesa di Hitler¹⁶⁵.

Giunto a Berlino nell'aprile del 1933, Sereni trovò l'ebraismo tedesco letteralmente stravolto rispetto a come lo aveva lasciato sei mesi prima. L'avvento del regime nazionalsocialista, e in particolar modo il boicottaggio delle imprese ebraiche del 1 aprile 1933, aveva causato quella che Sereni definì una «rivoluzione giudaica», cioè una scoperta repentina e di massa del sionismo da parte degli ebrei tedeschi, che a migliaia cominciarono a bussare alle porte di Hechalutz alla ricerca di un certificato di emigrazione per la Palestina¹⁶⁶. Secondo Sereni, però, non si doveva assolutamente cavalcare l'onda. Come il leader sionista tedesco, e guida del HaPo'el HaTz'air, Chaim Arlosoroff, egli pensava che quella rivoluzione andasse incanalata per far sì che a partire fossero individui veramente motivati e consapevoli, che concepivano l'*'alyà* non come una via di fuga dalla patria che li aveva espulsi dopo decenni di integrazione, ma

dovuto essere l'emblema della protesta contro l'oppressione nazionale in tutte le sue forme, pertanto non avrebbe dovuto reagire con la violenza davanti ai tumulti, pena la perdita della componente etica e morale sulla quale era fondato. L'uso della forza e la repressione dei diritti nazionali di un altro popolo non solo contraddicevano l'essenza fondamentale del sionismo, ma avrebbero anche determinato l'edificazione dello stato ebraico in Palestina su presupposti totalmente estranei all'ebraismo. Il problema arabo, in quella prospettiva, era una questione essenziale perché la sua soluzione avrebbe confermato il valore universalistico del sionismo. Sull'eredità della filosofia buberiana riguardo alla questione del rapporto tra ebrei e arabi rimando allo studio di Paul R. Mendes-Flohr, *A Land of Two Peoples. Martin Buber on Jews and Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, in particolare alle pp. 47-57 per un commento al saggio di Buber *Nationalismus*, considerato il manifesto ideale del sionismo pacifista).

¹⁶³ R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 188.

¹⁶⁴ CAHJP, P145/7, Enzo Sereni ai famigliari, 30 gennaio 1933.

¹⁶⁵ Enzo Sereni parti per la sua seconda missione in Germania accompagnato da un altro emissario, Eliezer Liebstein. Cfr. Jehuda Reinharz, *Hashomer Hazair in Germany. Part II. Under the Shadow of the Swastika*, «Leo Baeck Institute Yearbook», vol. 32 (1987), p. 193.

¹⁶⁶ CAHJP, P145/7, Enzo Sereni ai compagni di Ghivat Brenner, 16 maggio 1933. Nell'aprile del 1933 l'Alto Commissario per la Palestina, Sir Arthur Wauchope, concesse 1200 certificati di emigrazione agli ebrei tedeschi, 1000 dei quali riservati ad elementi appartenenti ai movimenti sionistici pionieristici (H. Lavsky, *Before Catastrophe*, cit., p. 238).

come una scelta di vita definitiva¹⁶⁷.

Organizzare e preparare i gruppi di emigranti era molto problematico perché Hechalutz, pur non essendo ancora fuori legge, era sotto stretto controllo governativo¹⁶⁸. Sereni decise di decentrare le attività del movimento e, nel luglio del 1933, riuscì a inaugurare il primo centro di addestramento in Danimarca¹⁶⁹. Sul suolo tedesco, invece, potenziò il funzionamento delle fattorie già attive per permettere a tutti i richiedenti di trovare asilo senza doversi rivolgere ai centri dell'HaShomer HaTz'air¹⁷⁰. Per garantire un'organizzazione regolare delle attività nelle fattorie, Sereni si occupò di migliorare la preparazione dei capi-pionieri, che affiancavano i responsabili di Hechalutz nella gestione dei centri di addestramento. A causa dell'afflusso massiccio ed estemporaneo di individui, infatti, le *haksharot* versavano in condizioni precarie e gli equilibri interni erano sempre più incerti. Uno dei problemi principali era quello che anche Sereni aveva affrontato a Ghivat Brenner, cioè la convivenza di individui provenienti da realtà ebraiche differenti. Nella fattoria di Hechalutz di Breslau, ad esempio, si era creata una contrapposizione tra il gruppo di pionieri tedeschi, cresciuti in un ambiente secolarizzato, e il gruppo di pionieri polacchi e lituani, che provenivano da una realtà «non assimilata» e desideravano continuare a rispettare la tradizione ebraica anche nel collettivo¹⁷¹. I capi-pionieri riportarono l'ordine unificando il gruppo nel nome degli stessi valori che dominavano nei kibbutzim palestinesi, cioè il lavoro e la nazione ebraica. In linea con l'organizzazione dei collettivi socialisti, l'osservanza religiosa non poté essere contemplata, ma dopo il caso di Breslau Sereni cominciò a pensare che fosse opportuno rivedere la regola sia nei centri di preparazione sia a Ghivat Brenner, per

¹⁶⁷ Il 23 maggio 1933 il giornale tedesco «Jüdische Rundschau» pubblicò un'intervista a Chaim Arlosoroff intitolata *Was kann Palästina den Juden bieten?* (Cosa può offrire la Palestina agli ebrei?). Il leader sionista, che il mese successivo avrebbe perso la vita in un attentato ordito dai revisionisti, sostenne che la Palestina non potesse essere né un rifugio né un paradiso temporaneo per gli ebrei, ma fosse «la sola soluzione», cioè la soluzione esistenziale definitiva al problema ebraico (Miriam Getter, *Haim Arlosoroff. Biografia Politit* [testo originale in ebraico], Tel Aviv, Universitat Tel Aviv, 1977, p. 182). Enzo Sereni ribadì lo stesso concetto in molte lettere indirizzate ai candidati alle *haksharot*, ricordando loro che l'immigrazione avrebbe dovuto «adattarsi alle esigenze di costruzione del paese» e non soddisfare l'esigenza di fuga dei giovani pionieri (cfr. per esempio la lettera scritta da Enzo Sereni a una candidata all'ingresso in un'*haksharà*, citata in R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 205).

¹⁶⁸ H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., p. 229.

¹⁶⁹ CAHJP, P145/7, Enzo Sereni ai compagni di Ghivat Brenner, 16 maggio 1933. Ripercorre la storia dei centri di addestramento sionistici in Danimarca Jorgen Hæstrup, *Passage to Palestine. Young Jews in Denmark 1932-1945*, Svendborg, Odense University Press, 1983.

¹⁷⁰ Lettera di Enzo Sereni a Ghershon Ostrowski, 1 luglio 1933, citata in J. Reinharz, *Hashomer Hazair in Germany. Part II*, cit., p. 198.

¹⁷¹ CAHJP, P145/7, Enzo Sereni ai compagni del comitato centrale del kibbutz HaMeuchad, 23 giugno 1933 (lettera originale in ebraico).

permettere a chiunque di trovare nel kibbutz la soluzione alla propria ricerca esistenziale.

Durante la permanenza in Germania, Sereni si occupò anche del trasferimento illegale di denaro appartenente agli ebrei tedeschi che emigravano in Palestina. Ciò fu reso possibile dalla libertà di azione che il regime nazista concesse all'Organizzazione Sionistica Mondiale per facilitare l'emigrazione degli ebrei dalla Germania. Nel maggio del 1933 l'Anglo Palestine Bank e il ministero dell'economia nazista stipularono l'accordo denominato *Haavarà*, in base al quale fu concesso agli ebrei di depositare il proprio denaro in un conto corrente tedesco e di riottenerlo una volta giunti in Palestina dopo che importatori legati all'istituto bancario avessero venduto beni tedeschi di importo pari alla somma versata¹⁷².

L'intesa fu ampiamente contestata nel mondo ebraico; Hanna Arendt la giudicò come la dimostrazione della scarsa lungimiranza del sionismo internazionale, interessato soltanto «al presente e futuro», cioè alle sorti e alla prosperità dell'insediamento ebraico in Palestina, e non a trasformarsi in un protagonista della lotta politica delle democrazie contro il totalitarismo¹⁷³. Anche Enzo Sereni pensava che il sionismo, in quanto movimento libertario, dovesse essere parte attiva nella lotta contro i fascismi, tuttavia rifiutare a priori l'accordo significava compromettere la salvezza per migliaia di ebrei e privare l'*Yishuv* di una somma ingente di capitali che avrebbe permesso all'economia locale di prosperare¹⁷⁴.

Nell'estate del 1933 Enzo Sereni comunicò al comitato centrale del kibbutz HaMeuchad che la sezione tedesca di Hechalutz contava 38 sezioni e circa 5000 elementi, 1500 dei quali si stavano preparando all'*alyà* nei centri di addestramento¹⁷⁵. Quelle cifre, egli dichiarò, erano tutt'altro che soddisfacenti, poiché dimostravano come a determinare quella fiammata fosse stata esclusivamente l'ascesa del regime nazista e non un sincero e motivato interesse verso il sionismo. Il movimento aveva smesso di crescere e, a soli sei mesi di distanza dall'avvento di Hitler, la vita degli ebrei tedeschi si

¹⁷² Sulla storia della *Havaarà* si legga Edwin Black, *The Transfer Agreement: the Dramatic Story of the Pact between the Third Reich and Jewish Palestine*, New York, MacMillan, 1984.

¹⁷³ Hanna Ardent, *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 87.

¹⁷⁴ Sereni aveva già affermato che l'afflusso di capitale privato in Palestina, opportunamente investito, giovava alla tenuta dell'*Yishuv* e facilitava l'assorbimento dei nuovi arrivati (Enzo Sereni, *Aspetti dell'affluenza di capitale in Eretz Israel*, «Israel», 22 dicembre 1932, p. 2).

¹⁷⁵ CAHJP, P145/7, Enzo Sereni ai compagni del comitato centrale del kibbutz HaMeuchad, 23 giugno 1933 (lettera originale in ebraico).

era normalizzata e il sionismo era tornato ad essere un aspetto secondario delle loro esistenze¹⁷⁶. Sereni imputò la responsabilità di quella situazione non solo all'inconsapevolezza degli ebrei tedeschi ma anche agli esecutivi del kibbutz HaMeuchad e dell'Histadrut che, non comprendendo la profonda differenza del lavoro sionistico in diaspora rispetto a quello in Palestina, abbandonavano gli emissari alle loro difficoltà¹⁷⁷.

Pur essendo impegnato nell'attività organizzativa, Sereni non trascurò la riflessione politica durante la missione. Risale alla fine del 1933 – e non al 1936, come si legge comunemente nella storiografia – lo studio *Zur Neuorientierung der Zionistischen Politik* (*Per un nuovo orientamento della politica sionista*), che comparve in una raccolta di saggi sulla questione del rapporto tra ebrei e arabi, edita a Berlino dalla casa editrice del movimento Hechalutz¹⁷⁸.

Nel testo Sereni ritornò a meditare sul tema già analizzato nella conferenza del 1931, cioè quello del rinnovamento del sionismo a partire da una riconsiderazione della relazione tra ebrei e arabi in Palestina. Un nuovo orientamento, egli sostenne, era necessario non soltanto per facilitare l'attività politica sionistica in Palestina e arrivare nel più breve tempo possibile alla creazione dello stato ebraico, ma anche per far riscoprire al sionismo quel valore universale che si era smarrito con i tumulti del '29 e sotto la pressante propaganda dei revisionisti. Così rinnovato, il sionismo avrebbe recuperato lo spessore morale che gli era proprio, guadagnando un posto d'onore nella lotta delle democrazie contro il totalitarismo.

La tesi di Sereni era che per ridefinire la politica sionistica fosse necessario comprendere che la questione araba era di natura nazionale e non semplicemente economica e che, in quanto tale, necessitava di una soluzione politica, esattamente come i sionisti rivendicavano per la questione ebraica. Nei mesi prima dell'uscita del saggio si

¹⁷⁶ Ibidem. È stato calcolato che tra il 1933 e il 1935 agli ebrei tedeschi siano stati assegnati circa 18.200 certificati di immigrazione. All'indomani dell'ascesa di Hitler, l'Organizzazione sionistica mondiale stimò che circa 200.000 ebrei avrebbero raggiunto la Palestina; tuttavia nel 1939, prima dell'inizio della seconda guerra mondiale, solo 53.000 avevano lasciato la Germania (Paolo Maltese, *Nazionalismo arabo e nazionalismo ebraico*, Milano, Mursia, 1992, pp. 122-123). Saul Friedländer sottolinea come, dopo il Judenboykott del 1 aprile 1933, si diffuse presso l'ebraismo tedesco l'illusione che il regime nazista avrebbe in qualche modo derogato alla sua politica razzista (Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews. Volume I. The Years of Persecution*, New York, HarperCollins Publishers, 1997, pp. 62-63).

¹⁷⁷ Ibidem; nella lettera Sereni lamentò di essere «lasciato solo dalla Palestina».

¹⁷⁸ CAHJP, P145/28, Enzo Sereni, *Zur Neuorientierung der Zionistischen Politik*, in *Zum Jüdische-Arabischen Problem. Ein Sammelbuch*, Berlin, Hechalutz, 1933, pp. 144-178.

erano aperti spiragli di intesa sia nella parte ebraica sia in quella araba e per Sereni si trattava di importanti presupposti su cui lavorare. All'inizio del 1933, infatti, il rappresentante dell'Organizzazione Sionistica Mondiale alla Lega delle Nazioni, Victor Jacobson, aveva proposto un piano di spartizione della Palestina fondato sul cosiddetto «bi-nazionalismo separatista», che prevedeva la costituzione di uno stato ebraico e di uno stato arabo indipendenti ma legati da un rapporto di reciprocità politica e diplomatica¹⁷⁹. Nello stesso periodo il direttore del Collegio arabo di Gerusalemme, Ahamad al-Kalidi, aveva elaborato un piano di divisione della Palestina in un cantone ebraico denominato “Eretz Israel” e in uno arabo denominato “Siria Meridionale”; quest'ultimo si sarebbe successivamente federato con la Transgiordania per dare vita al Regno della Grande Siria sotto la guida di Abdallah, emiro della Transgiordania¹⁸⁰.

Quegli sviluppi diplomatici, affermò Sereni, dimostravano che, oltre al mandato e al nazionalismo aggressivo dei revisionisti, esistevano vie nuove e alternative per arrivare all'indipendenza nazionale che presupponevano l'incontro e l'accordo con la controparte araba. Al partito di Jabotinsky contestò il fatto di avere come unico interlocutore politico il governo mandatario, senza comprendere invece come esso, mosso da un puro interesse colonialista, intendesse solo incrementare lo sviluppo economico dell'*Yishuv* senza concedere l'indipendenza politica ebraica, dal momento che ciò avrebbe nociuto ai rapporti tra la Gran Bretagna e i paesi arabi che si opponevano al sionismo. I sionisti, proseguì Sereni, dovevano pertanto prendere atto dell'inadeguatezza e dell'iniquità della politica britannica in Palestina e realizzare che la supposta comunanza di vedute e di interessi con il governo mandatario non fosse un presupposto per la realizzazione delle aspirazioni nazionali ebraiche, che si sarebbero concretizzate, invece, attraverso una nuova politica basata sulla relazione con gli arabi¹⁸¹.

I tumulti del 1929, secondo Sereni, avevano dimostrato l'inevitabilità dello scontro con gli arabi, dal momento che anch'essi stavano attraversando una fase di sviluppo sociale e di maturazione della coscienza politica che «nessuna forza ebraica» era «in grado di fermare», tanto meno la violenza dei revisionisti¹⁸². Mentre il

¹⁷⁹ S. Dotham, *A Land in the Balance*, cit. pp. 115-116.

¹⁸⁰ Ivi, p. 126.

¹⁸¹ Enzo Sereni, *Zur Neuorientierung*, cit., pp. 149-150.

¹⁸² Ivi, p. 152.

movimento sionistico attribuiva all'antisionismo arabo una radice economica, Sereni ne individuava una politica, che coincideva con la preoccupazione degli arabi di essere surclassati e assimilati dalla maggioranza ebraica in Palestina e dunque di non poter realizzare la propria aspirazione all'indipendenza nazionale. Quei timori, egli riconobbe, erano «giustificati» perché l'ideologia sionistica si fondava su un'idea di maggioranza ebraica che comprendeva «non solo la Palestina ma anche tutti gli ebrei che vogliono emigrare»¹⁸³. La concezione della nazione ebraica in Palestina, in altre parole, includeva non solo l'*Yishuv* ma anche la diaspora e in quella prospettiva, secondo Sereni, era comprensibile che gli arabi si percepissero come minoranza e cercassero in tutti i modi di fermare lo sviluppo dell'insediamento ebraico in Palestina.

Era fondamentale quindi che i sionisti abbandonassero l'obiettivo di diventare maggioranza in Palestina, come rivendicavano soprattutto i revisionisti, e lavorassero invece al fine già sostenuto da Weizmann al congresso sionistico Basilea del 1931: diventare numerosi e rafforzare economicamente e politicamente l'*Yishuv*¹⁸⁴. Per impostare nuovi rapporti con gli arabi, però, non bastava solo ricalibrare la politica demografica ebraica in Palestina ma, per Sereni, si doveva anche riconfigurare l'interlocutore politico. Il sionismo, egli affermò, operava nel nome e nell'interesse degli ebrei di tutto il mondo, pertanto avrebbe dovuto confrontarsi e trovare un accordo non solo con la popolazione araba della Palestina, ma con tutto il mondo arabo. Quella era l'essenza del nuovo orientamento del sionismo, che Sereni sintetizzò con le seguenti parole:

«da un lato sta tutta la nazione ebraica, dall'altro non solo la Palestina ma tutti i paesi arabi e il luogo della collaborazione è l'impero arabo. [...] Non solo la razza ebraica e gli arabi di Palestina, ma l'intera nazione araba»¹⁸⁵.

Gli arabi che vivevano in Palestina, secondo il sionista romano, non avevano ancora sviluppato un'identità nazionale autonoma e riconoscibile e si percepivano principalmente come membri del popolo arabo e come parte della nazione siriana. I sionisti, conseguentemente, avrebbero dovuto prendere in seria considerazione il progetto di costituzione di una confederazione panaraba, discusso dalla diplomazia araba da almeno quattro anni, riconoscendovi un fattore di potenziale crescita per

¹⁸³ Ivi, p. 155.

¹⁸⁴ Enzo Sereni, *Ritorno al congresso*, cit., pp. 131-137.

¹⁸⁵ Enzo Sereni, *Zur Neuorientierung*, cit., p. 156.

l'*Yishuv* e non un limite alla realizzazione dell'autonomia nazionale ebraica.

I benefici provenienti da una relazione pacifica e regolamentata con l'impero panarabo, secondo Sereni, sarebbero stati numerosi. Innanzitutto l'*Yishuv* avrebbe avuto un mercato più ampio entro cui collocare la propria produzione agricola e industriale e si sarebbe garantito così uno sviluppo economico illimitato¹⁸⁶. In secondo luogo, il consenso ebraico all'inclusione della Palestina nell'impero panarabo avrebbe annullato tutte le ragioni dell'opposizione araba. Ritrovandosi maggioranza all'interno della confederazione, gli arabi non avrebbero più avuto il timore di essere surclassati numericamente dagli ebrei e avrebbero visto in loro dei partner e non dei nemici nella lotta per l'indipendenza nazionale¹⁸⁷.

La relazione con l'*Yishuv* ebraico, infine, avrebbe accelerato la trasformazione dell'ordinamento sociale arabo, che da feudale sarebbe diventato proto-capitalista. Ciò, per Sereni, non significava che gli ebrei avessero una missione redentrice da esercitare sugli arabi, altrimenti quello che avrebbe dovuto essere un incontro basato su una comune aspirazione all'autonomia nazionale si sarebbe trasformato in un rapporto di tipo coloniale. Le basi dell'incontro, invece, dovevano essere paritarie, di natura sociale ed economica oltre che politica, e dovevano partire dall'ambito degli interessi di classe dei lavoratori¹⁸⁸.

I presupposti dell'accordo tra arabi ed ebrei, affermò Sereni, sarebbero maturati nel lavoro e attraverso il lavoro, perché in quell'ambito non esistevano differenziazioni di nazionalità o rivalità politiche, ma un'unica e condivisa aspirazione: quella del miglioramento delle condizioni dei lavoratori. Per il sionista romano era indispensabile che gli operai ebrei e arabi cominciassero a cooperare nei «consigli dell'occupazione», cioè negli uffici di collocamento misti arabo-ebraici che, sostituendo quelli esclusivamente ebraici, avrebbero fatto gli «interessi di classe comuni» e conseguentemente gli interessi nazionali di entrambi i popoli¹⁸⁹.

Ciò che rese la proposta politica di Sereni profondamente nuova e anche invisibile ad alcune correnti interne al kibbutz HaMeuchad era la centralità attribuita alla pacificazione tra arabi ed ebrei, che arrivava addirittura a contendere il primato

¹⁸⁶ Ibidem

¹⁸⁷ Ivi, p. 157.

¹⁸⁸ Ivi, p. 159.

¹⁸⁹ Ivi, p. 169.

dell'indipendenza nazionale ebraica nei termini in cui essa era stata teorizzata fino ad allora. Il nuovo orientamento del sionismo, infatti, poteva diventare effettivo soltanto se si fosse messa in discussione la concezione herzliana di stato:

«Abbiamo bisogno di un'organizzazione per i gruppi ebraici in Palestina in cui gli ebrei possano essere in grado di autogovernarsi; un'organizzazione che per il singolo ebreo abbia il carattere obbligatorio dello stato. [...] Uno stato, inteso come il potere politico di un popolo, attraverso un trattato può rinunciare ad alcuni dei suoi diritti in favore di un altro stato (o lega di nazioni) senza tuttavia perdere il suo carattere di potere autonomo. La tragica antitesi nella politica sionistica contemporanea deve essere definita. Deve essere o la soluzione revisionista che, per forza di coraggio e di consistenza, cerca di stabilire uno stato ebraico indipendente in Palestina per mezzo di un regime coloniale; oppure deve seguire seriamente la politica araba. Quest'ultima via deve puntare a fondare, attraverso un accordo, un'alta corte dove i diritti di sovranità di entrambe le parti siano sanciti da un accordo»¹⁹⁰.

A “fare lo stato”, secondo Sereni, erano innanzitutto il carattere contrattuale, il diritto all'autogoverno e la percezione individuale dell'esercizio della sovranità; la forma istituzionale e l'esercizio della forza, invece, erano fattori secondari e non determinanti. La soluzione bi-nazionale, come si evince dalla frase conclusiva, era quella che avrebbe permesso a ebrei ed arabi di realizzare la rispettiva aspirazione all'indipendenza nazionale assicurando la stabilità politica e la pace nell'intera regione mediorientale.

Secondo Sereni la situazione degli ebrei era a rischio non soltanto in Germania ma anche in Austria e in Italia. Per quel motivo egli ritenne necessario estendere momentaneamente la sua missione nei due Paesi per fortificare i rispettivi movimenti sionistici. Nel marzo del 1934 fece una spedizione-lampo a Vienna per salvare il gruppo sionista socialista dei Po'alei Zion, che rischiava di essere estromesso dal movimento sionistico austriaco in seguito ai provvedimenti antisocialisti del governo Dolfuss¹⁹¹. La difesa dei diritti dell'operaio ebreo, scrisse Sereni a Berl Katzenelson, era la priorità assoluta del nazionalismo ebraico e assistere inerti all'estinzione del gruppo, come il kibbutz HaMeuchad stava facendo, significava venire meno alla missione stessa del

¹⁹⁰ Ivi, pp. 173-174.

¹⁹¹ Sull'ebraismo austriaco negli anni Trenta cfr. Marsha L. Rosenblit, *Jewish Ethnicity in a New Nation-State. The Crisis of Identity in the Austrian Republic*, in Michael Brenner, Derek J. Penslar (eds.), *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria 1918-1933*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1998, pp. 134-153.

sionismo¹⁹².

In aprile, invece, Sereni si recò in Italia per fermare quella che, a suo modo di vedere, era la deriva clericale a cui il sionismo era sottoposto. Nei giorni della missione, infatti, aprì i battenti in Toscana, a Ricavo di Castellina, il primo centro di addestramento pionieristico organizzato e diretto da giovani ebrei in fuga dalla Germania appartenenti al movimento sionistico religioso di Brit HaHalutzim HaDa'atim¹⁹³. Qualche settimana dopo, invece, Alfonso Pacifici, guida indiscussa del sionismo spirituale italiano, fece la sua *'alyà*, ergendosi così ad esempio per tutta la generazione di giovani sionisti che si erano formati sotto il suo magistero. Per il sionista romano entrambi i fatti rappresentavano dei seri inconvenienti politici poiché legittimavano e assecondavano l'avvento di una concezione «clericale» del sionismo in Italia. Per quel motivo contattò Umberto Nahon, segretario della Federazione Sionistica Italiana, per raccomandarsi che una parte dei posti nell'*haksharà* di Ricavo di Castellina venissero riservati a giovani militanti nelle file sioniste socialiste, così che potessero prepararsi all'emigrazione in Palestina senza dover osservare le norme religiose, nel rispetto dello stile di vita che regnava a Ghivat Brenner¹⁹⁴. Parallelamente Sereni cercò di esercitare il suo carisma intellettuale su Leo Levi, il sionista torinese che in quel periodo era uno degli esponenti più importanti della frangia giovanile del sionismo italiano¹⁹⁵. Secondo il sionista romano Levi, e attraverso di lui i giovani, subivano troppo l'influenza della concezione sionistica trascendentale e spiritualistica di Pacifici, perdendo di vista il significato politico e sociale proprio dell'emigrazione. Per quella ragione, Sereni ammonì duramente Levi di abbandonare le «baggianate di Alfonso Pacifici» e di rendersi un esempio per la generazione di giovani sionisti convertendosi

¹⁹² R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 217.

¹⁹³ Le *haksharot* erano fattorie di addestramento dove giovani pionieri si preparavano prima di emigrare in Palestina soprattutto lavorando nei campi e imparando l'ebraico. Sul fenomeno delle *haksharot* in Italia rimando al primo capitolo di questo lavoro e ad Arturo Marzano, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003, pp. 70-77.

¹⁹⁴ CAHJP, P250/2, Enzo Sereni a Umberto Nahon, 16 marzo 1934.

¹⁹⁵ Nel 1931 Leo Levi diede vita all'esperienza dei campeggi ebraici. Si trattava di campeggi della durata di un mese in cui i giovani partecipanti alternavano lo studio e la preghiera con le attività all'aria aperta. L'influenza di Alfonso Pacifici fu molto profonda; soprattutto fino al 1932, quando la sua presenza alle riunioni determinò il carattere fortemente osservante e tradizionalista delle attività. I campeggi proseguirono fino al 1940. Sulla figura di Leo Levi rimando al saggio introduttivo di Arturo Marzano a Leo Levi, *Contro i dinosauri. Scritti civili 1931-1972*, a cura di Arturo Marzano e con prefazione di Alberto Cavaglion, Napoli-Roma, l'Ancora, 2011, pp. 9-44.

completamente al socialismo e trasferendosi a Ghivat Brenner¹⁹⁶.

Nel settembre del 1934 Sereni lasciò il suo incarico in Germania e ritornò in Palestina, dove trovò l'*Yishuv* al massimo dello sviluppo economico e sociale e Ghivat Brenner trasformato in uno dei kibbutzim più grandi e importanti del Paese. Quella situazione apparentemente positiva e promettente, ai suoi occhi, era invece il punto di partenza di una degenerazione che rischiava di portare la Palestina a trasformarsi in uno spazio omologo della diaspora e quindi a vanificare tutta l'opera costruttiva che il sionismo aveva realizzato fino a quel momento.

La situazione di prosperità economica che regnava come effetto dell'afflusso di capitali privati accresceva notevolmente le possibilità di investimento in Palestina ma, secondo Sereni, rischiava di invalidare il sionismo per diverse ragioni¹⁹⁷. Innanzitutto perché attirava in Palestina individui appartenenti alla classe borghese che consideravano il lavoro come uno strumento per creare profitto e non come il mezzo attraverso cui costruire la nazione. Nell'*Yishuv* essi ricostituivano lo stesso ceto medio di cui avevano fatto parte nella diaspora, venendo meno così a una delle finalità principali del sionismo: la rivoluzione antropologica per mezzo della proletarizzazione¹⁹⁸. In secondo luogo, continuò Sereni, lo sviluppo pseudo-capitalistico della Palestina stava determinando una degradazione delle relazioni sociali tra ebrei e arabi tale da trasformare progressivamente il sionismo da sforzo «colonizzatorio» a «movimento coloniale». Il nuovo-vecchio «Mittelstand» ebraico che si stava creando in Palestina concepiva i rapporti sociali in ottica esclusivamente economicistica e vedeva negli arabi soltanto una forza lavoro da sfruttare per minimizzare i costi di produzione. Proseguendo su quella strada, aggiunse il sionista romano, gli ebrei in Palestina avrebbero vissuto in un «nuovo galut» sia perché avrebbero continuato a non occupare tutte le posizioni professionali sia perché, relegando una minoranza a una specifica funzione lavorativa, avrebbero agito come i gentili avevano fatto con loro nella diaspora¹⁹⁹.

A impensierire Sereni, come si è detto, era anche la situazione interna al kibbutz. L'anno di assenza gli permise di osservare Ghivat Brenner con un certo

¹⁹⁶ CAHJP, P252/9, Enzo Sereni a Leo Levi, 4-7 giugno 1934.

¹⁹⁷ Enzo Sereni, *Prosperity pro e contro*, «Israel», 15 novembre 1934, pp. 5-7.

¹⁹⁸ Ivi, p. 6.

¹⁹⁹ Ivi, p. 7.

distacco e di constatare che i nuovi arrivati non avessero maturato nessun senso di appartenenza e che, anche dopo il periodo di addestramento iniziale, a stento sopportavano la vita in comune e la fatica del lavoro. Sereni, che dopo il ritorno fu nominato segretario per gli affari interni del kibbutz, affrontò pubblicamente la questione durante l'assemblea generale di Ghivat Brenner che si svolse nel dicembre del 1934. Gli immigrati, egli affermò, continuavano a sentirsi estranei perché il kibbutz non era più un luogo a misura di individuo ma un ente modellato sulle esigenze del movimento e del partito, all'interno del quale regnava un clima di «terrorismo spirituale in stile bolscevico» che costringeva i singoli a reprimere i propri pensieri ed eventualmente il proprio dissenso nel nome della «conformità» all'orientamento generale del collettivo²⁰⁰. Ghivat Brenner, in altre parole, era diventato un luogo totalitario e Sereni, da antifascista, non poteva permettere che la sua “creatura” degenerasse in una forma che anche lontanamente richiamasse il fascismo.

Per permettere a tutti gli immigrati di sentirsi inclusi e partecipi, affermò Sereni, era necessario pensare e strutturare il kibbutz come un sistema «grande e aperto», cioè come un luogo dove non dominasse nessuna tradizione e nessuna ideologia specifica, ma dove, al contrario, ci fosse sempre spazio per «correnti e concetti nuovi» portati dagli immigrati²⁰¹. Solo in un contesto di quel tipo, in sostanza anti-gemonico, sarebbe maturato il moderno cittadino dello stato ebraico, cioè l'individuo uguale agli altri nel diritto e non il «tipo», cioè l'individuo uguale agli altri perché conforme a un modello trasmesso dal governo o dal partito²⁰².

La permanenza di Sereni a Ghivat Brenner fu breve. Nei primi mesi del 1935, infatti, il movimento Hechalutz gli propose di recarsi negli Stati Uniti per riorganizzare i gruppi sionistici giovanili e diffondere gli ideali del pionierismo. Dopo le riserve iniziali, egli accettò l'incarico e nel gennaio del 1936 partì per New York²⁰³.

Visto dall'esterno l'ebraismo americano aveva molti tratti in comune con quello tedesco dell'epoca della prima missione ma, dopo un contatto più ravvicinato, Sereni

²⁰⁰ Il titolo dell'intervento di Sereni all'assemblea generale del kibbutz di Ghivat Brenner è *Le lacune della nostra vita*; una parte del testo è citata da R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., pp. 218-219.

²⁰¹ *Un kibbutz grande e aperto*, infatti, è il titolo di un articolo che Sereni pubblicò sul bollettino di Ghivat Brenner nel 1936 e che ora è riprodotto in U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., pp. 121-125.

²⁰² Ivi, p. 124.

²⁰³ Mark A. Raider, *Emissaries in the Promised Land: Manya Shohat, Chaim Arlosoroff and Enzo Sereni in the USA*, «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought», n. 193, vol. 49, n. 1, winter 2000, pp. 59-79.

prese consapevolezza delle differenze. Se entrambe le realtà erano profondamente secolarizzate e assimilate, il sionismo al loro interno aveva una funzione diversa: mentre in Germania aveva rappresentato storicamente la risposta culturale degli ebrei alla sfida del rimodellamento dell'identità posta dall'emancipazione, negli Stati Uniti era un mezzo di integrazione per armonizzare la «struttura spirituale dell'ebraismo» con l'appartenenza nazionale americana²⁰⁴.

Il panorama associazionistico sionistico che accolse Sereni, infatti, era molto scarno: il movimento Hechalutz aveva solo 200 elementi e, come in Germania, era in lotta perenne con HaShomer HaTz'air per l'organizzazione delle *haksharot*, mentre il gruppo pionieristico HaBonim era nato solo nel 1935 e aveva un'organizzazione pressoché inesistente²⁰⁵. Come a Berlino, anche a New York Sereni prese in affitto una casa con altri nove attivisti e la trasformò in una comune che diventò il «centro spirituale del movimento». Il ruolo di emissario richiedeva di prendere contatto con tutti i gruppi, senza limitarsi ai soli sionisti; Sereni, quindi, visitò tutto il Paese per conoscere le numerose comunità che componevano il variegato mosaico dell'ebraismo statunitense²⁰⁶.

Nella primavera del 1936 acquistò una fattoria nel New Jersey dove cominciò ad addestrare un gruppo di settanta giovani appartenenti al gruppo di Habonim, ma si accorse subito che l'impresa sarebbe fallita²⁰⁷. Quei giovani che avrebbero dovuto essere i più motivati ideologicamente erano invece degli «assimilati» che riponevano «sicurezza» esclusivamente nella loro identità americana e che vedevano nel sionismo e nel pionierismo aspetti secondari e non determinanti delle loro esistenze²⁰⁸. Secondo Sereni quella certezza era un prodotto del benessere economico prodotto dal New Deal

²⁰⁴ Evyatar Freisel, *Criteria and Conception in the Historiography of German and American Zionism*, in Jehuda Reinharz, Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 298-317.

²⁰⁵ Jehuda Reimer, *Ha'Alyà HaHalutzit miZfon America BeReshit Shnot HaShloshim* [testo originale in ebraico], «Hazionut», 16 (1991), pp. 119-140; sulla lotta tra Hechalutz e Ha'Shomer HaTz'air si leggano Ariel Hurwitz (ed.), *Against the Stream: Seven Decades of Hashomer Hazair in North America*, Givat Aviva, Yad Ya'ar, 1994, pp. 22-24; David Bresalau (ed.), *Arise and Build: the Story of American Habonim*, New York, Ichud Habonim Labor Zionist Youth, 1961, pp. 29-30. Sulla nascita del gruppo HaBonim si veda J. J. Goldberg, Elliot King (eds.), *Builders and Dreamers. Habonim Labour Zionist Youth in North America*, New York, London, Toronto, Cornwall Books, 1993, pp. 19-22.

²⁰⁶ Così racconta Seedia Gelb, uno dei frequentatori della casa di Sereni, in una memoria pubblicata in U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., 146.

²⁰⁷ R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit. p. 254.

²⁰⁸ CAHJP, P145/9, bollettino ciclostilato di Ghivat Brenner, 21 luglio 1936. In prima pagina compare la lettera di Enzo Sereni al compagno Yacoov, datata 2 luglio 1936, da cui traggio le citazioni.

e del progressismo sociale di cui beneficiavano gli ebrei in quanto cittadini americani, ma aveva anche dei presupposti storici peculiari risalenti all'epoca della costituzione della comunità ebraica americana, che Sereni analizzò puntualmente in un saggio scritto pochi mesi dopo l'arrivo²⁰⁹.

A metà Ottocento era giunta negli Stati Uniti la prima massiccia ondata di emigrazione ebraica dalla Germania, costituita da individui cresciuti nel clima secolarizzato della post-emancipazione, che manifestavano la propria appartenenza ricorrendo a una «vaga religiosità» sanzionata pubblicamente con cerimonie e con una «mediocre moralità corrente»²¹⁰. L'altra grande componente dell'ebraismo americano era costituita dai due milioni di immigrati dell'Europa Orientale arrivati in America tra il 1880 e il 1910 con il desiderio di fuggire dalle discriminazioni e dalle persecuzioni di cui erano vittime in patria. Essi si erano integrati nella società americana in maniera diversa rispetto ai tedeschi, proletarizzandosi nelle città e rimanendo fortemente legati alla tradizione ebraica e alla lingua yiddish²¹¹. Tra i due gruppi c'era stato un contatto molto problematico che, per Sereni, era alla radice della situazione di irrecuperabile assimilazione in cui versava l'ebraismo americano negli anni Trenta. Gli ebrei tedeschi, profondamente integrati nel Paese, avevano trasformato gli ebrei orientali in «buoni americani» ricorrendo a «tutti i mezzi della persuasione e della coercizione» per timore che la loro stessa posizione all'interno della società americana potesse essere messa in dubbio o addirittura revocata²¹².

Il conflitto tra i due gruppi e tra le loro diverse concezioni di ebraismo aveva assunto una evidente dimensione generazionale: i giovani delle famiglie orientali, infatti, si stavano allontanando dal mondo dei padri diventando sempre più «analfabeti» dal punto di vista ebraico. Quella tendenza assimilatrice veniva aggravata dal *melting pot*, che per Sereni non era un processo costruttivo di formazione di un'identità nazionale, ma un «livellamento», cioè un progressivo annullamento delle peculiarità culturali e tradizionali di origine degli immigrati compiuto in nome

²⁰⁹ Enzo Sereni, *America ebraica*, «La Rassegna Mensile di Israel», n. 11-12 (1937), pp. 496-525. Sulla storia dell'ebraismo americano rimando a Jeffrey S. Gurock (ed.), *The History of Judaism in America: Transplantations, Transformations and Reconciliations*, New York, London, Routledge, 1998; Arthur Hertzberg, *Gli ebrei in America*, Milano, Bompiani, 1993.

²¹⁰ E. Sereni, *America ebraica*, cit., p. 503.

²¹¹ Ivi, pp. 505-506.

²¹² Ivi, p. 504.

dell'«americanizzazione»²¹³.

Il tramonto dell'ebraismo americano, però, non era del tutto concluso e per quella ragione il sionismo avrebbe dovuto rinnovarsi dalle fondamenta. Se fino ad allora si era accontento di essere un movimento filantropico e di riscuotere un consenso generico, era giunto il momento che si desse un contenuto ideologico e uno spessore politico tali da frenare il livellamento culturale dei giovani ebrei. Il pionierismo, secondo Sereni, era l'ideologia giusta perché offriva un'alternativa forte e integrale di identificazione in senso ebraico²¹⁴. Per diffonderne i capisaldi, fece tradurre e pubblicare per la prima volta in America molti libri sul sionismo e molti classici del pensiero socialista, tra cui anche il suo saggio del 1933 sul nuovo orientamento del sionismo, che uscì all'interno del volume *Jews and Arabs in Palestine. Studies in National and Colonial problems*, di cui curò l'edizione nell'estate del 1936²¹⁵.

L'articolo diventò un vero e proprio caso politico all'interno del kibbutz HaMeuchad, tanto più perché nei giorni della sua messa in circolazione in Palestina scoppiarono nuovi tumulti tra ebrei e arabi, destinati a durare fino al 1939²¹⁶. Alla luce dei fatti in corso nell'*Yishuv*, il comitato centrale del kibbutz HaMeuchad trovò il saggio troppo radicale, inappropriato per la sua apertura nei confronti di coloro che, in quei frangenti, osteggiavano con la forza lo sviluppo dell'insediamento ebraico in Palestina. Il movimento si oppose a Sereni per la sostanza della sua posizione ma anche per le parole con cui l'aveva espressa, recriminandogli il fatto di «parlare di Palestina invece di Eretz Israel, di soggetti del movimento nazionale anziché di bande arabe»²¹⁷. Il sionista romano si difese ribadendo che il sionismo si sarebbe trasformato in un movimento

²¹³ Enzo Sereni, *Dove andrà l'ebraismo americano?*, ora pubblicato in U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., pp. 137-141; la citazione è a pag. 139.

²¹⁴ Fino ad allora, infatti, la Palestina era stata per gli ebrei americani un posto come un altro in cui gli ebrei orientali avrebbero trovato rifugio. Dopo i tumulti del 1929 e dopo la crisi economica alcuni giovani avevano scoperto repentinamente il sionismo e si erano lasciati attrarre dall'idea di fare *'alyià*, ma il movimento sionistico americano aveva deviato quelle frange più radicali verso forme tradizionali di sionismo, come la riscoperta culturale e la filantropia. Cfr. Menahem Kaufman, *An Ambiguous Partnership. Non-Zionist and Zionist in America 1939-1948*, Detroit, Wayne State University, 1991, pp. 24-39.

²¹⁵ Enzo Sereni, Robert Ashery (eds.), *Jews and Arabs in Palestine. Studies in National and Colonial problems*, New York, Hechalutz Press, 1936, pp. 261-303 (una copia del testo è conservata in CAHJP, P145/31).

²¹⁶ I tumulti scoppiarono nell'aprile del 1939 quando le fazioni nazionalistiche arabe si ricomposero sotto la guida del Mufti di Gerusalemme e proclamarono uno sciopero generale per boicottare l'*Yishuv*. Le bande arabe assaltarono anche numerosi villaggi ebraici per sei mesi, causando quasi un centinaio di morti e la rovina di 17 mila dunam di terreni coltivati (cfr. S. Dotham, *A Land in the Balance*, cit., pp. 159-179).

²¹⁷ Lettera di Israel Marminski a Enzo Sereni citata in R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 264.

nazionale realmente moderno soltanto quando avesse cominciato a definire la realtà e le forze in gioco con i loro nomi storici e in base alla loro funzione politica:

«ovviamente ho parlato di Palestina e alla domanda perché non usi il nome Eretz Israel ho replicato: sto parlando in tedesco, e in tedesco si chiama così. Questo deve insegnarci qualcosa: nella sensibilità dei gentili e nella sensibilità degli arabi in Terra di Israele, il paese non è Eretz Israel ma Palestina; dobbiamo prenderlo in conclusione e trarne le dovute conclusioni»²¹⁸.

Fino a quando il sionismo si fosse auto-percepito come una forza trascendente e ispirata dalla tradizione, e non come un movimento politico appartenente al mondo e calato nella storia, le aspirazioni nazionali ebraiche sarebbero rimaste insoddisfatte. A nove anni di distanza, con quella riflessione Enzo fece idealmente i conti con il fratello Emilio, che in una delle prime lettere speditegli in Palestina aveva affermato che, per sopravvivere nel mondo e realizzare il proprio fine, il sionismo non avrebbe dovuto affidarsi a piani messianici ma confrontarsi e modellare la propria politica alle «forze del mondo», in particolare al governo mandatario e agli arabi²¹⁹.

Lo strappo con il kibbutz HaMeuchad compromise la già difficile missione di Enzo Sereni, che nel maggio del 1937 lasciò gli Stati Uniti. Il bilancio era tutt'altro che soddisfacente: il movimento di Hechalutz era sommerso di debiti; i candidati realmente intenzionati all'*alyià* erano solo un centinaio e quei pochi che nel 1936 erano emigrati nel kibbutz di Na'an, nei pressi di Rehovot, ne uscirono dopo qualche mese²²⁰. Durante il viaggio di ritorno Sereni annotò su un biglietto alcune considerazioni su Peretz Smolensky, il filosofo ortodosso russo che, negli anni Ottanta dell'Ottocento, aveva elaborato una forma di nazionalismo ebraico basata sul rifiuto dell'assimilazione e sulla terra di Israele come luogo spirituale e fisico della salvezza ebraica. Come Smolensky era stato tra i primi del suo tempo a sollevare la questione della «fallacità dell'emancipazione» e a indicare nell'emigrazione la soluzione, anche Sereni, attraverso le esperienze in Germania e in America, aveva compreso la precarietà e l'inconsistenza dell'integrazione ebraica in Occidente. I sostanziali insuccessi delle due missioni lo

²¹⁸ Ivi, p. 265.

²¹⁹ Lettera di Emilio Sereni a Enzo Sereni, 24 ottobre 1927, in D. Bidussa, M.G. Meriggi, *Politica e utopia*, cit., p. 15.

²²⁰ Il kibbutz di Na'an, nei pressi di Rehovot, era stato fondato nel 1929 dal gruppo giovanile socialista del No'ar Ha'Oved. La brevissima esperienza dei pionieri americani è ricordata anche da H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., pp. 285-286.

spinsero a chiedersi se davvero la questione ebraica potesse risolversi in Palestina e attraverso la Palestina o se invece gli ebrei fossero destinati a ritrovare la propria dimensione di nazione nella diaspora e attraverso la diaspora, cioè attraverso un'esperienza intellettuale e culturale all'interno delle rispettive patrie²²¹.

2.4 Il sionismo come forma di resistenza

La Palestina si trovava in una fase di grave crisi sociale e politica quando Sereni rientrò dalla missione negli Stati Uniti. Per porre fine alle violenze tra ebrei e arabi che continuavano a insanguinare il Paese, il governo mandatario istituì la Commissione Peel, che al termine delle indagini propose la divisione della Palestina in uno stato ebraico, esteso su circa il venti per cento del territorio palestinese, e in uno arabo che avrebbe occupato il restante ottanta per cento; Gerusalemme e l'area circostante, invece, erano escluse dalla spartizione e sarebbero rimaste sotto il controllo inglese. I vertici dell'Organizzazione Sionistica Mondiale accolsero positivamente il piano perché l'esistenza di uno stato ebraico avrebbe permesso di accogliere senza limitazioni i profughi provenienti dall'Europa. Il kibbutz HaMeuchad, invece, si oppose, sostenendo che l'estensione ridotta del territorio spettante agli ebrei non avrebbe dato sufficienti risorse agricole, condannando così il futuro stato ebraico a uno sviluppo esclusivamente urbano²²². Enzo Sereni prese le distanze dal suo movimento, sottolineando gli aspetti positivi insiti nel piano inglese, primi fra tutti il riconoscimento del diritto degli ebrei all'indipendenza nazionale e l'interpretazione del conflitto con gli arabi in termini politici. Le conclusioni della commissione documentavano il progresso sociale compiuto dagli arabi a partire dall'istituzione del mandato e per Sereni quella era la condizione che legittimava pienamente la loro aspirazione all'indipendenza nazionale. Fino a quando il kibbutz HaMeuchad non avesse compreso che la rivendicazione politica araba era politica e, in quanto tale, identica a quella avanzata dagli ebrei, la strada del dialogo e della cooperazione tra i due popoli sarebbe rimasta chiusa²²³.

Oltre alla situazione politica in Palestina, a tormentare Sereni era anche la sorte

²²¹ CAHJP, P145/9, appunto manoscritto di Enzo Sereni, 17 maggio 1937. Sereni era salpato dagli Stati Uniti il 15 maggio 1937 (R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., p. 277). Su Peretz Smolenskin cfr. G. Shimoni, *The Zionist Ideology*, cit., pp. 26-27.

²²² Nathan Weinstock, *Storia del sionismo. Dalle origini al movimento di liberazione palestinese*, Bolsena, Massari Editore, 2006, pp. 121-122.

²²³ CAHJP, P145/14/appunti, *Questione della Palestina*, s.d ma 1937.

degli ebrei italiani. Dopo aver seguito con molta apprensione nei mesi estivi del 1938 l'evolvere della campagna razzista del regime, nel settembre visitò i genitori a Roma, potendo così osservare la situazione da vicino²²⁴. I provvedimenti razzisti in patria rafforzarono Sereni nella convinzione maturata in seguito alla seconda missione in Germania nel 1933 e confermata dopo quella negli Stati Uniti: l'emancipazione ebraica era un processo incompleto e destinato evidentemente al fallimento perché gli ebrei non avrebbero mai potuto fare parte della nazione, neanche a costo di assimilarsi, poiché essi stessi costituivano una nazione. Gli ebrei italiani, secondo Sereni, si ostinavano però del contrario, credevano che la patria non li avrebbe mai rinnegati ed espulsi e cercavano la loro salvezza appellandosi al passato, a una storia fatta di partecipazione e sacrificio per la nazione. Per smuoverli da quella falsa convinzione, nel 1939 Sereni scrisse con lo pseudonimo di Immanuel Romano il pamphlet *La questione ebraica*, che fu pubblicato a Tel Aviv e circolò clandestinamente in Italia fino al 1940²²⁵.

Il saggio si rivolge esplicitamente agli ebrei italiani ma prende in considerazione sia nell'analisi sia nella proposta politica tutte le realtà ebraiche occidentali, che erano quelle meglio conosciute da Sereni per via delle missioni. Con il testo egli ambì a dimostrare che la questione ebraica avesse le sue radici nella storia dell'emancipazione degli ebrei e che quindi potesse risolversi solo in Palestina, dove le contraddizioni della vita sociale, economica e politica della vita della diaspora si sarebbero annullate. Gli ebrei italiani, per Sereni, non avevano mai fatto parte della nazione italiana e non erano mai stati elementi organici del popolo italiano, ma ne erano

²²⁴ Tra le carte di Enzo Sereni, infatti, si trovano molti ritagli di giornale dell'estate del 1938 dedicati all'analisi della situazione degli ebrei alla luce dell'evoluzione della campagna razzista del regime fascista. Segnalo in particolare il lungo editoriale *Il problema della razza e gli ebrei d'Italia*, pubblicato sul numero di «Israel» dell'11-18 agosto 1938 (CAHJP, P145/14). Le leggi razziali non furono promulgate in un unico atto giuridico ma con diverse leggi e decreti legge. Il primo evento nella campagna razzista del regime fu la pubblicazione nel luglio 1938 su «Il Giornale d'Italia» del *Manifesto degli scienziati razzisti*. Alcune settimane dopo, il Consiglio dei Ministri emanò la delibera di espulsione per tutti gli ebrei stranieri presenti in Italia e la revoca della cittadinanza italiana a tutti gli ebrei di origine straniera che l'avessero ottenuta dopo il 1 gennaio 1919. Il 6 ottobre 1938, infine, il Gran Consiglio del Fascismo promulgò la Carta della Razza. Sulla politica antisemita del fascismo rimando a Michele Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1994; Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Bologna, Grafis, 1994; Alberto Cavaglion, Gian Paolo Romagnini (a cura di), *Le interdizioni del Duce. A cinquant'anni dalle leggi razziali (1938-1988)*, Torino, Meynier, 1988.

²²⁵ CAHJP, P145/34, Immanuel Romano, *La questione ebraica*, Roma, Hechalutz, 1946. Le citazioni che seguono sono tratte da questa copia del volume.

piuttosto «entrati a far parte», restando sempre fondamentalmente estranei²²⁶. La loro appartenenza, in realtà, era stata «scimmiesca», ma pur di non rinunciarvi, criticò Sereni, essi si erano ostinati a «tradursi», cioè ad adattare la loro identità a quella degli italiani, considerando l'ebraismo solo come una comune origine e manifestando la propria identità attraverso una vaga osservanza della tradizione religiosa²²⁷.

In maniera molto provocatoria, Sereni sostenne che l'oblio dell'identità iniziato dagli ebrei dopo l'emancipazione legittimava ideologicamente l'antisemitismo, che aveva tra i suoi *topoi* proprio quello dell'attitudine alla simulazione degli ebrei²²⁸. Secondo Sereni, infatti, ricevuta l'emancipazione gli ebrei avevano dimenticato il loro passato e la loro tradizione e, davanti agli episodi di antisemitismo in età liberale, si erano illusi che il problema sarebbe rientrato “naturalmente”, senza sforzarsi di comprendere le cause del fenomeno e continuando a ritenere che l'assimilazione fosse la strada per una pacifica integrazione nella nazione italiana. Quell'illusione, egli aggiunse, non si era infranta nemmeno dopo le leggi razziali: gli ebrei italiani si erano limitati a condannare i provvedimenti attribuendone la responsabilità al governo e non all'intera nazione, e per l'ennesima volta avevano rinunciato ad analizzare i presupposti storici della propria situazione²²⁹.

Secondo Sereni gli ebrei italiani, e quelli occidentali in generale, dovevano capire che:

«la questione ebraica non è una invenzione dei reazionari o una fisima dei sionisti, ma, come gli ultimi anni hanno chiaramente mostrato a tutti, il prodotto di una determinata condizione sociale che caratterizza gli ebrei»²³⁰.

La questione ebraica, in altre, parole, era legata alla storia ebraica e all'evoluzione anomala della struttura sociale del popolo ebraico nell'epoca della post-emancipazione, caratterizzata da una presenza diffusa di professionisti e intermediari economici appartenenti alla classe borghese e da un numero esiguo di produttori. Riprendendo la teoria della piramide rovesciata elaborata da Borochoy, Sereni sostenne che per risolvere la questione ebraica, gli ebrei avrebbero dovuto ritornare a essere un

²²⁶ Ivi, p. 2.

²²⁷ Ivi, p. 14.

²²⁸ Ivi, p. 12.

²²⁹ Ivi, pp. 5-6.

²³⁰ Ivi, p. 14.

popolo di produttori nel solo luogo che avesse per loro una continuità storica: la Palestina²³¹. La soluzione della questione ebraica, pertanto, era il sionismo, ma non nella versione filantropica o culturalista «piccolo-borghese» che dominava in occidente, ma nella versione pionieristica, poiché il halutzismo non era solo un'ideologia ma un «modo di vita» imperniato sul primato dell'azione pratica e sul mito della rivoluzione antropologica²³².

Con la sua ambizione alla «normalizzazione della vita ebraica», sottolineò in modo molto originale Sereni, il sionismo era identico all'assimilazione perché ambiva a porre fine a una condizione sociale ebraica cristallizzatasi negli anni nel nome della nazione. La differenza, egli rimarcò, stava nella nazione con cui gli ebrei si sarebbero dovuti identificare: mentre per i sostenitori dell'assimilazione coincideva con le diverse patrie che avevano concesso l'emancipazione agli ebrei, per i sionisti la nazione era «la storia», quel passato comune che, nonostante la secolarizzazione, permaneva come memoria culturale nelle menti e nelle coscienze di tutti gli ebrei, anche dei più assimilati²³³. Per salvarsi dal razzismo e tornare a vivere come nazione, quindi, gli ebrei avrebbero dovuto conoscere la propria storia; solo allora avrebbero individuato la causa precisa della questione ebraica e vi avrebbero posto rimedio nell'unico modo possibile: diventando lavoratori in Eretz Israel.

Memore di quanto accaduto in Germania nel 1933, Sereni ipotizzava che dopo la promulgazione delle leggi razziali anche gli ebrei italiani avrebbero scoperto repentinamente il sionismo e avrebbero deciso di fare *'alyià*. Conoscendo il movimento italiano, però, sapeva anche che ad arrivare sarebbero stati piccoli gruppi costituiti da quei pochi che partecipavano ai campeggi e alle *haksharot*, la cui motivazione e preparazione ideologica erano molto incerta. Sereni temeva soprattutto che i giovani in arrivo, specialmente quelli che avevano frequentato i campeggi, fossero imbevuti della concezione spirituale e mistica di sionismo di Alfonso Pacifici e che, di conseguenza, non scegliessero come meta Ghivat Brenner ma il kibbutz religioso di Rodges²³⁴.

²³¹ Ivi, p. 22.

²³² Ivi, p. 27.

²³³ Ivi, pp. 21-22.

²³⁴ CAHJP, P145/9, Enzo Sereni a Guido Lopez, 12 dicembre 1939. Guido Lopez era un giovane sionista italiano che partecipava ai campeggi ebraici. Sereni gli indirizzò una lettera per cercare di convincerlo che la concezione mistica dell'*'alyià* che circolava nei campeggi sulla scia degli insegnamenti di Alfonso Pacifici e di Leo Levi fosse quanto di più distante e differente dalla realtà pionieristica che avrebbe trovato in Palestina. Sereni inoltre criticò duramente i campeggi perché lo stile di vita al loro

Per facilitare la scelta e far sì che i nuovi arrivati si stabilissero a Ghivat Brenner, all'inizio del 1939 Sereni infranse la tradizione laica del collettivo e decise di permettere il rispetto della *cashrut* (insieme delle norme alimentari ebraiche) e dello *Shabbat* a chiunque ne avesse manifestato l'esigenza²³⁵. Quella scelta era frutto sia di calcolo politico, sia di una profonda convinzione ideologica. Da un lato, infatti, consentire l'osservanza di alcuni precetti fondamentali significava facilitare la scelta degli italiani a favore di Ghivat Brenner e quindi la vittoria su Alfonso Pacifici nella lotta per il controllo dell'emigrazione giovanile e per l'orientamento ideologico della comunità italiana in Palestina²³⁶.

D'altro canto, invece, la decisione rifletteva la concezione del kibbutz come sistema grande e aperto già espressa da Sereni nel 1936 e ribadita nel luglio del 1939 durante il XII congresso del kibbutz HaMeuchad. Per comprendere gli aspetti nuovi della riflessione di Sereni in merito alla cosiddetta «grande kvuzah» bisogna tenere in considerazione anche il contesto politico palestinese, in quei mesi oltremodo problematico in seguito alla promulgazione da parte del governo inglese del secondo Libro Bianco, che pose una restrizione dell'immigrazione ebraica in Palestina per un periodo di dieci anni²³⁷. Ai compagni che si opponevano alla concessione fatta agli immigrati italiani, Sereni rispose che il desiderio di continuità fosse un grave errore che minava alle fondamenta la missione del collettivo così come era stata concepita dai padri del sionismo socialista, cioè quella di essere la cellula costitutiva di una nazione di lavoratori. A unificare gli operai nel kibbutz, come affermò anche Berl Katzenelson durante lo stesso congresso, era un processo graduale di educazione ai principi del lavoro, del socialismo e del sionismo e non la conformità ideologica a priori che, impedendo l'accesso a coloro che non avessero voluto allinearsi a tutti i costi, rischiava

interno era borghese e perché l'impostazione dominante era di tipo ortodosso: per quei motivi, aggiunse il sionista romano, i campeggi non erano l'ultima soglia verso il futuro ma l'ennesimo passo indietro verso il passato diasporico. Il kibbutz di Rodges era stato fondato nel 1929 da un gruppo di pionieri religiosi tedeschi dell'associazione Brit Cholutzim D'atim che si era preparato in un villaggio omonimo nei pressi di Hessen (H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., p. 291).

²³⁵ CAHJP, P145/9, Enzo Sereni a Giacomo Hirsch, 1 gennaio 1939.

²³⁶ Rimando al capitolo quarto di questo lavoro per una ricostruzione dettagliata della battaglia tra Enzo Sereni e il gruppo di Alfonso Pacifici, in cui c'erano anche Enzo Boanventura e rav David Prato, che si giocò, oltre che sul controllo della cosiddetta 'Aliat HaNoar (emigrazione giovanile), anche sull'indirizzo ideologico da attribuire all'organo di rappresentanza della comunità italiana in Palestina, l'Irgun 'Olei Italia, che fu istituito nel 1939. Rimando ad A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 161-186.

²³⁷ S. Dotham, *A Land in the Balance*, cit., pp. 212-227.

in fin dei conti di assecondare la politica restrittiva del governo mandatario²³⁸. In linea con la posizione del kibbutz HaMeuchad, infatti, Sereni era fermamente convinto che i collettivi dovessero essere i luoghi e gli strumenti della «resistenza» contro gli inglesi: contro coloro che desideravano chiudere la Palestina, gli ebrei dovevano rispondere “aprendo”, cioè creando collettivi sempre più grandi, pronti ad accogliere tutti gli *olim* (immigrati) che fossero arrivati dall'Europa e a integrarli in quella che sarebbe diventata la loro nazione attraverso il lavoro²³⁹.

Per quella ragione, al congresso Sereni fece un accorato appello affinché il kibbutz HaMeuchad acconsentisse all'unificazione delle federazioni kibbutzistiche per accrescere l'influenza dei collettivi socialisti in Palestina. La proposta era stata lanciata da Berl Katzenelson già nel 1935 ma il kibbutz HaMeuchad si era sempre opposto all'idea, sostenendo che l'unificazione avrebbe indebolito la sua forza politica determinando la perdita del controllo su Hechalutz, che all'epoca era la più importante organizzazione sionistica giovanile²⁴⁰. Con l'imperversare del razzismo e con la seconda guerra mondiale ormai alle porte, Sereni era fermamente convinto che nell'immediato futuro, e nonostante il Libro Bianco, in Palestina sarebbero arrivate migliaia di ebrei provenienti da ogni parte d'Europa, la maggior parte dei quali non erano militanti preparati ma derelitti in fuga dalla persecuzione, che in Eretz Israel vedevano un rifugio e non una meta politica agognata da tempo. I collettivi, secondo Sereni, dovevano essere in grado di accogliere tutte le masse di immigrati nonostante la loro eterogeneità e di sviluppare in loro un comune senso di appartenenza che li facesse sentire parte integrante del progetto di costruzione della nazione ebraica²⁴¹.

Per concretizzare lo «stare insieme tra uomini di idee diverse», i collettivi dovevano unificarsi in una federazione perché in quel modo le singole unità avrebbero goduto di maggiore pluralismo ideologico e di una maggiore indipendenza politica al proprio interno. Per supportare la sua idea, Sereni evocò la missione in Germania,

²³⁸ CHAJP, P145/9, copia xerox del discorso di Enzo Sereni al XII congresso del kibbutz HaMeuchad, tenutosi nel kibbutz di Na'an tra il 14 e il 21 luglio 1939. Il testo originale è in ebraico. Allo stesso congresso, Berl Katzenelson sostenne che nel kibbutz avrebbe avuto luogo l'unificazione dei pionieri provenienti dalle zone più disparate d'Europa attraverso un processo educativo fondato sul lavoro, sul socialismo e sul sionismo (cfr. A. Shapira, *Berl*, cit., pp. 206-225).

²³⁹ CAHJP, P145/9, Enzo Sereni a Marcello Savaldi, 1 giugno 1939. E' Sereni a usare esplicitamente le parole resistenza. Sulla posizione del kibbutz HaMeuchad a proposito della funzione dei collettivi nella lotta contro la politica inglese cfr. H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., pp. 305-335.

²⁴⁰ H. Near, *The Kibbutz Movement*, cit., pp. 323-328.

²⁴¹ Enzo Sereni, *Unirsi per salvarsi*, in U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., p. 158.

ricordando come i giovani tedeschi si fossero avvicinati numerosi a Hechalutz proprio perché il movimento garantiva la libertà da imposizioni ideologiche. L'unificazione, infatti, nelle intenzioni di Sereni, non doveva avvenire «in direzione bolscevica», cioè per mezzo della creazione di un potere forte superiore al quale i singoli collettivi avrebbero dovuto sottoporsi, ma attraverso l'educazione dei compagni alla «democrazia interiore», cioè all'esercizio della «libera autodeterminazione individuale» nella realizzazione del socialismo²⁴².

In seguito allo scoppio della guerra, Sereni aumentò i propri sforzi affinché il maggior numero possibile di ebrei italiani lasciasse la penisola e si trasferisse a Ghivat Brenner. Gli esiti però non furono quelli sperati, visto che solo una ridotta minoranza di 35 elementi scelse come meta il kibbutz socialista²⁴³, pertanto nel febbraio del 1940 decise di accettare la richiesta del kibbutz HaMeuchad di recarsi in missione in Europa per portare aiuto alle comunità ebraiche nei Paesi in conflitto. In volo dalla Palestina alla Grecia, Sereni ebbe modo di incontrare alcuni italiani non ebrei ai quali cercò di spiegare il valore storico del sionismo e la funzione peculiare da esso assunta nel contesto della guerra delle democrazie contro i totalitarismi. All'inizio della conversazione, come traspare dalla memoria, Sereni avvertì un certo disagio nel riscontrare che il sionismo concepisse la questione ebraica in termini analoghi a quelli del nazismo e del fascismo, reputando che gli ebrei non potessero integrarsi completamente in una società nazionale non ebraica perché pur rinunciando ai segni “esteriori” della propria appartenenza, quali l'osservanza dei precetti, il culto e l'uso della lingua ebraica, non avrebbero mai perso la propria «individualità storica», cioè la memoria del proprio passato come nazione nella terra dei Padri. Inoltre, aggiunte Sereni, sia gli antisemiti sia i sionisti condannavano la particolarità della struttura sociale ed economica assunta dal popolo ebraico nella diaspora e ritenevano fosse necessario porvi rimedio²⁴⁴.

Le analogie tra l'analisi antisemita e quella sionistica del problema ebraico,

²⁴² Ivi, p. 159.

²⁴³ Al riscontro delle liste di immigrati italiani in entrata in Palestina nell'agosto del 1940 risulta che solo 35 scelsero Ghivat Brenner come prima meta, soprattutto come sede del periodo di addestramento iniziale, mentre altri 20 si sparsero tra i kibbutzim religiosi di Mikvé Israel, Rodges e Ahava. Ho desunto le cifre da un elenco di immigrati compilato da Gualtiero Cividalli, conservato in P140/1/19. Le mie stime sono confermate anche dagli elenchi riportati da A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 363-379.

²⁴⁴ CAHJP, P145/9, appunti di viaggio manoscritti di Enzo Sereni, s. d ma febbraio 1940.

però, erano per Sereni soltanto «superficiali» perché a differenziarle era il valore attribuito al principio di nazione. Mentre per gli antisemiti l'identità nazionale era ciò che impediva, e che avrebbe sempre impedito, l'integrazione degli ebrei nelle patrie di cui essi si percepivano figli legittimi, per il sionismo la nazione era il valore capace di salvare il popolo ebraico dalla distruzione a cui era condannato dai fascismi ma anche dall'auto-annullamento a cui lo avevano obbligato gli stessi ebrei scegliendo di assimilarsi dopo l'emancipazione. La definizione che esprimeva nel modo migliore il significato e la missione del sionismo, disse Sereni ai suoi interlocutori, era quella di «rivolta» o di «non conformismo ebraico contro ogni tentativo livellatore»²⁴⁵. All'interno della storia ebraica, in altre parole, il sionismo era stato un movimento anti-totalitario, una forma di resistenza che si era opposta all'uniformazione dell'assimilazione proponendo una rivoluzione culturale, politica e sociale del popolo ebraico. Nel contesto del secondo conflitto mondiale, quindi, le democrazie in lotta contro i totalitarismi erano le moderne figure del popolo ebraico, poiché combattevano una battaglia contro un'assimilazione che assumeva la forma del nazifascismo, dell'imperialismo e del razzismo.

In quella prospettiva, la missione assumeva per Sereni il valore di un imperativo che andava oltre il sionismo: gli emissari della Palestina, infatti, dovevano “parlare” non solo per ricordare agli ebrei d'Europa che Eretz Israel fosse la loro salvezza, ma anche per dimostrare alle democrazie che resistere al “livellamento”, in qualsiasi forma esso si fosse manifestato, era possibile e doveroso.

Durante viaggio verso la Francia, Sereni fece tappa a Roma dove, con molto rammarico, constatò le soluzioni adottate dagli ebrei italiani per resistere al razzismo: il silenzio, che per il sionista romano era la dimostrazione di quanto la borghesia ebraica fosse «marcia», e la conversione al cattolicesimo, che era la via più rapida e indolore per assicurarsi un «biglietto di ingresso nella vita italiana» senza scadenza²⁴⁶. Quelle scelte, secondo Sereni, erano moralmente inaccettabili perché presupponevano l'accettazione e addirittura l'implicita legittimazione della situazione; al contrario, il «gesto estremo» dell'editore Angelo Fortunato Formiggini, che si suicidò il 29 novembre 1938 gettandosi dalla torre della Ghirlandina di Modena, era degno del più grande rispetto perché era stato indotto dalla volontà profonda e incrollabile di restare

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Ivi, foglio intitolato “Roma”, s. d ma marzo 1940.

fedele a una nazione – quella italiana – che era quella in cui gli ebrei si erano identificati e che le leggi razziali avevano distrutto per sempre²⁴⁷.

Lasciata Roma, tra febbraio e marzo 1940 Enzo Sereni andò a Parigi, dove si rese conto che la situazione della comunità ebraica fosse ormai irrecuperabile, dal momento che l'assimilazione era stata superata dalla completa «dissoluzione della sostanza ebraica». Gli ebrei francesi consideravano come unico e indiscutibile «dogma» della loro esistenza il principio della separazione tra stato e chiesa, cioè tra diritto di cittadinanza e appartenenza religiosa, che faceva da cardine politico della nazione, pertanto avevano ridotto l'ebraismo al rango di una religione come le altre, che mai avrebbe potuto influire in modo decisivo sulla loro vita. Per quel motivo, notò Sereni, come forma di resistenza e di sopravvivenza essi non sceglievano il sionismo ma la militanza nel Front Populaire, senza rendersi conto di come anche le forze di sinistra nutrissero un viscerale antisemitismo²⁴⁸.

Alla fine di marzo del 1940 Sereni si recò in Olanda, che all'epoca era la nazione europea con il più grande centro di preparazione all'*alyà*. Lì si stupì nel constatare come, anche nel nord dell'Europa e nonostante la distruzione portata dalla guerra, il lavoro ebraico, un po' come in Palestina, fosse in grado di conquistare un territorio ostico come quello ghiacciato dei polder e di trasformarlo in un luogo destinato all'attività ebraica. I giovani che si preparavano nel centro di addestramento di Werkdorp, notò Sereni con un certo rammarico, erano ancora evidentemente borghesi e non capivano fino in fondo la vita che li attendeva in Palestina, tuttavia sperava che «il tempo in Eretz Israel» facesse ciò che «la ragione non può fare ancora in Olanda»²⁴⁹.

Lasciando l'Olanda, Sereni vide un treno con a bordo un grande gruppo di ebrei polacchi in partenza per la Palestina e fu avvinto da un grande sconforto: quei vagoni carichi di profughi simboleggiavano il tramonto di una civiltà, quella dell'ebraismo europeo, e la fine di un'epoca che si era aperta in Germania nel 1933. Dopo l'avvento del regime nazista, infatti, il movimento pionieristico aveva preso una forza tale da far

²⁴⁷ Ibidem; l'editore Formiggini, infatti, gettandosi dalla torre della Ghirlandina, urlò "Italia, Italia, Italia", a suggello della sua convinzione – di italiano e di ebreo – che le leggi razziali fossero il tragico compimento della distruzione della nazione italiana operata dal fascismo (Nunzia Manicardi, *Formiggini: l'editore ebreo che si suicidò per restare italiano*, Modena, Guaraldi, 2001); Piero Treves, *Formiggini e il problema dell'ebreo in Italia*, in Id., *Scritti novecenteschi*, a cura di Alberto Cavaglión e Sandro Gerbi, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 105-117.

²⁴⁸ CAHJP, P145/9, foglio intitolato "Marzo 1940 Parigi", s. d ma marzo 1940.

²⁴⁹ Ivi, foglio intitolato "Marzo 1940 Amsterdam", s. d ma marzo-aprile 1940.

pensare che in pochi anni «la parte migliore dell'ebraismo», cioè i sionisti più motivati ideologicamente, sarebbe emigrata in Palestina per partecipare alla costruzione dello stato ebraico. I polacchi in attesa di partire, invece, erano per Sereni «i resti» della diaspora, dei derelitti per i quali l'emigrazione non era *'alyià* ma una corsa contro il tempo prima che la tragedia si abbattesse su di loro²⁵⁰.

Lasciata l'Olanda, Sereni ritornò a Parigi dove, nel maggio del 1940, assistette alla disfatta francese. Nei suoi appunti di viaggio annotò:

«vanno questi francesi senza gioia, come degli uomini, a questa carneficina ma, in cuore, sanno perché e per cosa si deve morire e sembra che questa certezza non possa essere vinta»²⁵¹.

Nella mente di Sereni i francesi davanti all'invasione tedesca erano identici all'editore Formiggini e a quegli ebrei che erano emigrati in Palestina lasciando la vita e la famiglia in Italia: l'istinto di uomini faceva comprendere loro di stare sacrificando il più prezioso dei loro beni, l'esistenza, ma il richiamo della nazione era così forte e imperativo da non poter essere trascurato. Se provocata in nome di un principio supremo come quello della libertà della propria nazione, la morte, secondo Sereni, diventava un principio di vita «nella quale, se bene avremo saputo vivere e morire, non saremo morti intieramente»²⁵².

Non potendo né compiere alcuna attività sionistica né collaborare con i fuoriusciti italiani, nel luglio del 1940 Sereni lasciò la Francia e ritornò in Palestina, dove fu immediatamente arrestato dalle forze di polizia inglesi in quanto italiano, e quindi cittadino di uno stato in guerra contro la Gran Bretagna, e rinchiuso in un campo di prigionia ad Acco. Come racconta nelle sue memorie un altro internato italiano, Max Varadi, Enzo Sereni si mise immediatamente a capo di una dimostrazione contro gli inglesi per rivendicare «due diritti nazional-religiosi inoppugnabili» per tutti gli ebrei, tanto più per coloro che vivevano in Palestina: il rispetto delle norme alimentari e l'uso corrente della lingua ebraica²⁵³. Pur essendo incarcerato perché italiano, Sereni resistette nel nome dell'ebraismo e per la difesa di diritti che, come scrive Varadi, erano

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ Ivi, foglio intitolato “Parigi aprile maggio 1940”, s. d ma aprile-maggio 1940; la sottolineatura è nell'originale.

²⁵² Ibidem.

²⁵³ Max Varadi, *L'arca*, Firenze, La Giuntina, 1983, pp. 27-28.

“nazionali” nella misura in cui erano prescritti dalla religione ebraica e caratterizzavano la vita della nazione ebraica in Palestina. La dieta a base di pane e olive e lo sciopero della parola durarono due giorni, dopo i quali gli inglesi accordarono a Sereni e a tutti gli internati il vitto secondo la norma ebraica e l'organizzazione di corsi di ebraico per i nuovi immigrati.

Sereni fu rilasciato dopo pochi giorni di prigionia e immediatamente il segretario politico della Jewish Agency, Moshe Sharett, lo contattò per assegnargli una nuova missione: recarsi in Egitto per conto dell'Intelligence Service britannico e organizzare la propaganda antifascista. Viaggiando sul treno diretto a Cantara, Sereni scrisse una riflessione imperniata sulla simbolicità dei luoghi evocati attraverso la quale cercò di spiegare innanzitutto a se stesso le ragioni che lo avevano spinto ad accettare il nuovo incarico²⁵⁴. Molte volte, egli annotò, aveva lasciato la sua «casa», Ghivat Brenner, e altrettante volte vi aveva fatto ritorno percorrendo una strada da cui però non si scorgeva «questa parte», cioè il lato della collina che soltanto i visitatori esterni potevano notare. Fuori di metafora, Sereni intendeva dire che, osservato da una diversa prospettiva ideologica, il kibbutz assumeva «un valore quasi di simbolo» per tutta l'umanità e non soltanto per i pionieri ebrei che vivevano al suo interno: il simbolo della vittoria della democrazia sulla dittatura²⁵⁵. Lo spirito del collettivo grande e aperto, improntato all'autodeterminazione e alla libertà di pensiero, era per Sereni lo stesso di cui avevano bisogno le nazioni democratiche e la resistenza antifascista per sconfiggere i totalitarismi:

«e ciò che vale per un ambiente ristretto come il kibbutz [...] non è mille volte più necessaria in ogni altro luogo affinché i diritti del singolo non vengano calpestati e violentati in nome di idoli, sull'altare di Moloch?»²⁵⁶.

Il kibbutz, cioè, prefigurava il nuovo ordine democratico che, secondo Sereni, avrebbe dovuto reggere il mondo dopo la guerra, pertanto partecipare alla resistenza era un compito che spettava a ogni sionista socialista degno di tale nome, anche a costo di sacrificare la sua stessa vita.

²⁵⁴ CAHJP, P145/9, appunto manoscritto di Enzo Sereni datato «fine settembre 1940».

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ Ibidem.

2.5 *Le origini del fascismo o per la salvezza della nazione*

Durante la missione in Egitto Enzo Sereni si mise a lavorare all'opera su cui meditava da quasi vent'anni, *Le origini del fascismo*, che completò poi in diverse fasi tra il 1941 e il 1944, nel corso delle successive spedizioni in Egitto e in Iraq²⁵⁷.

Il saggio si propone di individuare e analizzare le cause dell'avvento del fascismo ripercorrendo tutte le fasi della storia d'Italia dall'Unità alla marcia su Roma, con una particolare attenzione ai primi anni del Novecento e all'evoluzione politica e ideologica del movimento socialista. Il saggio, però, è molto più di una storia sociale e politica dell'Italia: è il confronto di Enzo Sereni con il tema di tutta una vita, che lo aveva impegnato e tormentato sia come italiano sia come ebreo: la nazione. *Le origini del fascismo*, infatti, risponde a tante domande contemporaneamente, che hanno a che fare con la storia italiana e con quella ebraica, con il fascismo e con il sionismo, con il passato ma anche con il presente e il futuro dell'Italia e della nazione ebraica. Dall'altro lato, il saggio è il prodotto delle tante e diverse esperienze di Sereni: del suo essere stato un giovane intellettualmente irrequieto negli anni del biennio rosso; della scelta del sionismo come soluzione alla ricerca dell'identità ebraica; della lotta antifascista intrapresa già nei giorni della marcia su Roma; della decisione di emigrare; delle sfide affrontate come pioniere in Palestina; della conoscenza e delle numerose domande sulla storia e sulla sorte dell'ebraismo occidentale maturate durante le missioni e da ultimo, ma non meno importante, della lettura del saggio di Angelo Tasca, *La naissance du fascisme*, pubblicato nel 1938²⁵⁸.

La guerra, secondo Sereni, era una lotta tra nazionalismi che poneva tutti gli stati partecipanti, indipendentemente dal fatto che fossero vincitori o vinti, davanti alla

²⁵⁷ La prima missione di Enzo Sereni in Egitto terminò nel febbraio 1941. Il successivo aprile ritornò in Egitto per continuare l'attività di propaganda antifascista, per favorire le attività della Lega per la Pace e la Libertà, organizzazione antifascista fondata nel 1938 in Egitto da Fausta Cialente, Laura Levi e Renato Mieli, e per svolgere non meglio precisate «attività speciali» per la Jewish Agency. Nel marzo del 1942, invece, Sereni ricevette la chiamata dal Mossad Le'Alyià Bet, l'organizzazione per l'immigrazione ebraica clandestina, con la nomina ad emissario sionista in Iraq. Sull'attività di Enzo Sereni durante le due missioni in Egitto e in Iraq si veda U. Nahon (a cura di), *Per non morire*, cit., pp. 193-201; R. Bondy, *Enzo Sereni*, cit., pp. 321-365.

²⁵⁸ Angelo Tasca, *La naissance du fascisme: l'Italie de 1918 a 1922*, Paris, Gallimard, 1938. Maria Grazia Meriggi analizza nel dettaglio le differenze tra il saggio di Sereni e quello di Tasca nell'introduzione a Enzo Sereni, *Le origini del fascismo italiano*, a cura di Yaacov Viterbo, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. IX-XLVII. Carlo Ghisalberti mette in luce invece le differenze tra Sereni e Tasca, in particolare la posizione dialettica nei confronti del determinismo marxista. Mentre Tasca, secondo Ghisalberti, non se ne distaccò in maniera netta e completa, Sereni, invece, prese le distanze in maniera risoluta, cfr. C. Ghisalberti, *Antifascismo e sionismo in Enzo Sereni*, cit., p. 212.

medesima sfida di ridefinire la propria concezione nazionale. Quella necessità era quanto mai urgente per l'Italia dopo vent'anni di fascismo e lo era altrettanto per il sionismo che, tramontata la fase mitica degli esordi caratterizzata dal mito dello stato ebraico herzliano e dal volontarismo dei pionieri, doveva ripensare la propria ideologia e la propria prassi all'interno di un quadro politico e diplomatico internazionale profondamente diverso e molto più complicato rispetto a quello del passato²⁵⁹.

L'idea di teorizzare il nuovo indirizzo del nazionalismo attraverso un saggio storico e non attraverso un trattato politico nacque dalla rielaborazione in chiave universale dell'idea di base del saggio del 1939 *La questione ebraica*, cioè che l'identità nazionale degli ebrei coincidesse e risiedesse nella loro storia. Quell'equivalenza, in realtà, valeva per tutti i popoli, per i quali, quindi, esisteva una sola via per svelare e attingere alla vera essenza della loro identità nazionale: la riflessione storica.

Sereni fu assecondato nella scrittura storica anche dagli eventi: in Egitto, infatti, si dedicò alla propaganda antifascista sulla rivista «Giornale d'Oriente», sul quotidiano espressione di «Giustizia e Libertà», «Corriere d'Italia», e a Radio Cairo, per la quale curò un ciclo di conversazioni politiche settimanali destinate agli italiani presenti sul suolo egiziano ma che raggiunsero clandestinamente anche la penisola²⁶⁰. Sia per le riviste sia per la trasmissione radiofonica, Sereni commentò l'andamento del conflitto e meditò sulle prospettive politiche dell'Italia e di tutta l'Europa. Tutte quelle riflessioni sul presente e sul futuro della patria e del continente presupponevano una conoscenza profonda e critica del passato, che maturò esattamente nelle pagine de *Le origini del fascismo*²⁶¹.

Nel saggio Sereni si interrogò sulle ragioni che avevano portato all'avvento del fascismo, individuando la principale di esse in una lacuna storica che si era configurata all'indomani dell'Unità e che nessuna forza politica o sociale, nel corso dei decenni

²⁵⁹ Fedro [Enzo Sereni], *L'altra Germania*, «Giornale d'Oriente», 6 febbraio 1941, p. 1.

²⁶⁰ Il «Corriere d'Italia» era un quotidiano in lingua italiana pubblicato a Il Cairo dal 18 marzo al 30 settembre 1941 sotto la direzione di Paolo Vittorelli. Ideologicamente il quotidiano ricalcava la posizione di «Giustizia e Libertà», di cui erano membri sia il direttore sia alcuni elementi della redazione (Paolo Vittorelli, *Al di là del fascismo. Il "Corriere d'Italia": un quotidiano giellista in Egitto*, Roma, ANPPA, 2001, pp. 3-17). Le trasmissioni di Radio Cairo, invece, erano organizzate dalla Lega per la Pace e la Libertà sotto controllo inglese e raggiungevano anche gli italiani nella penisola (cfr. Paolo Vittorelli, *L'età della speranza. Testimonianze e ricordi del Partito d'Azione*, Firenze, La Nuova Italia, 1998, pp. 1-23).

²⁶¹ Il commento agli articoli di Sereni sulle due pubblicazioni non rientra nell'economia di questo lavoro, tuttavia tengo a sottolineare che Yaacov Vietrbo ha raccolto una copia di tutti i contributi, che ora sono conservati in CAHJP, P145/36A

successivi, era stata capace di colmare: lo scollamento tra popolo e nazione. Gli italiani, secondo il sionista romano, non si percepivano come una nazione; il sentimento di appartenenza nazionale non era mai stato un tratto condiviso dell'identità del popolo italiano ma un attributo secondario costruito dallo stato e trasmesso attraverso le istituzioni. L'origine di quella manchevolezza, secondo Sereni, era nel processo risorgimentale, che era stato compiuto da una minoranza di patrioti, mentre la maggioranza della popolazione lo aveva accettato una volta concluso «senza volerlo, prepararlo, parteciparvi»²⁶². L'unico ad aver nutrito una concezione volontaristica ed ecumenica della nazione era stato Mazzini, a cui Sereni dedica un'attenzione particolare nel saggio, sottolineando come l'oblio dello spirito popolare, democratico, universalista e libertario della Giovine Italia avesse rappresentato la ragione principale del mancato sviluppo di un senso nazionale condiviso nella penisola²⁶³.

Nessun altro uomo politico e nessun altro movimento o partito, nel corso della storia d'Italia, era riuscito secondo Sereni a far maturare il senso nazionale negli italiani. Non lo aveva fatto Giolitti, che aveva concesso la libertà di organizzazione e di sciopero non per rendere il popolo artefice della costruzione della nazione ma per fermare quell'impeto sociale che avrebbe invece determinato un «rinnovamento rivoluzionario» del paese²⁶⁴. Non ci era riuscito nemmeno Nitti, nonostante Sereni stimasse la sua «serietà morale e intellettuale» e il suo proposito di risolvere la crisi post-bellica attraverso la dottrina economica liberale, cioè lasciando che le forze politiche, sociali ed economiche del Paese interagissero liberamente fino a raggiungere l'equilibrio²⁶⁵. Il suo richiamo alla «calma» in risposta agli scioperi del 1919 e del 1920 era stato per Sereni «anacronistico», e in quanto tale antistorico, poiché aveva dimostrato una sostanziale ignoranza della maturità politica raggiunta dal movimento operaio nel dopoguerra²⁶⁶. In ottica soreliana, Sereni era convinto che lo sciopero fosse una prova dello “sciopero generale” che avrebbe decretato l'avvento al potere dei lavoratori; placandolo, quindi, Nitti privò l'Italia di una possibilità decisiva di trasformarsi finalmente in una nazione democratica e popolare.

Neanche il partito socialista, a cui Sereni, come Tasca, dedica la maggior parte

²⁶² E. Sereni, *Le origini del fascismo*, cit., p. 14.

²⁶³ Ivi, p. 6.

²⁶⁴ Ivi, p. 77.

²⁶⁵ Ivi, p. 131.

²⁶⁶ Ibidem.

delle riflessioni del saggio, era riuscito a instillare negli italiani il senso di appartenenza nazionale. Facendo propria per molti aspetti l'analisi critica di «Giustizia e Libertà» sulle insufficienze del partito socialista, il sionista recriminò alla formazione il fatto di aver sempre rinunciato alla possibilità di diventare la forza politica-guida del Paese²⁶⁷. A fine Ottocento il movimento aveva risentito della scissione «fra la dottrina intransigente e la pratica conciliatrice», rinunciando a priori alla collaborazione con elementi «inquieti e generosi» della borghesia e adattandosi di conseguenza a seguire una politica riformista²⁶⁸. All'inizio del secolo, invece, era emerso il movimento sindacalista-rivoluzionario, che pur avendo mostrato coerenza ideologica e capacità programmatiche nel mobilitare i lavoratori attraverso il mito dello sciopero generale, si era esaurito nelle lotte intestine tra le diverse correnti del partito perdendo tutto il suo mordente politico e ideologico²⁶⁹.

Dopo la rivoluzione russa, invece, il partito socialista aveva soffocato il riformismo in favore del massimalismo ma, per Sereni, quello sforzo si era sostanziato soltanto nell'imposizione della formula rivoluzionaria sovietica come programma di partito, senza verificare che essa fosse realmente adatta a risolvere «i problemi reali della rivoluzione italiana», su tutti quello della partecipazione del popolo alla vita politica della nazione²⁷⁰. Il gruppo torinese di Ordine Nuovo, secondo Sereni, era stato l'unico in seno al socialismo italiano che avesse intuito che il problema fondamentale dell'Italia fosse quello del progressivo «divorzio tra Parlamento e Paese»²⁷¹. Pur prendendo le distanze dal marxismo e dalla linea politica dei comunisti italiani, Sereni non esitò a riconoscere i meriti dell'analisi politica di Gramsci: egli aveva compreso che la rivoluzione socialista non poteva consistere nella conquista di privilegi per l'aristocrazia operaia, ma nella radicale trasformazione «della vita italiana sotto la direzione del proletariato». Inoltre, proseguì Sereni, Gramsci aveva inteso l'essenzialità della creazione di un mito politico, che era l'unico elemento capace di risvegliare gli entusiasmi necessari per innescare una rivoluzione in Italia²⁷².

L'ultimo capitolo del saggio enuclea e analizza gli elementi fondamentali della

²⁶⁷ Ivi, p. 57.

²⁶⁸ Ivi, p. 53.

²⁶⁹ Ivi, p. 54.

²⁷⁰ Ivi, p. 119.

²⁷¹ Ivi, p. 56.

²⁷² Ivi, pp. 57-58 e 203.

strategia politica di Mussolini dalla marcia su Roma al 1925: la politica economica liberale aveva garantito l'appoggio degli industriali e degli agrari; la violenza aveva sedato completamente il proletariato; i primi provvedimenti liberticidi avevano limitato i margini di azione degli oppositori, mentre con le reiterate affermazioni di lealismo monarchico il regime si era costruito un supposto crisma di legittimità agli occhi degli italiani²⁷³. Tuttavia, la carta tragicamente vincente del fascismo, a detta di Sereni, era stata la produzione di due miti: quello della rivoluzione fascista e quello dello stato. Quegli idoli, privi di fondamenti realistici ma costruiti attraverso sapienti espedienti demagogici e propagandistici, erano state le prime chiavi di identificazione a disposizione degli italiani²⁷⁴. In altre parole, Sereni riconobbe con molta amarezza che il fascismo fosse stata la prima forma di nazionalismo conosciuta dall'Italia, perché era riuscito ad alimentare nel popolo la sensazione di essere artefice di un progetto politico. Poco importava che al riscontro della realtà quella percezione fosse totalmente illusoria, visto che era lo stato fascista a plasmare la nazione e gli individui e non il contrario. L'importante, per Sereni, era che gli italiani prendessero coscienza della loro storia, di tutte le mancanze e di tutti gli errori politici che si erano susseguiti nei decenni per trasformarli nei punti di forza del processo di (ri)fondazione della nazione dopo la seconda guerra mondiale.

Dietro alla riflessione sulla storia dell'Italia, come ho sottolineato, si celano anche i molti interrogativi e i molti propositi coltivati da Sereni riguardo al sionismo. La situazione dell'*Yishuv* ebraico all'indomani dello scoppio della guerra richiamava per alcuni aspetti l'Italia post-unitaria: c'erano un popolo in cerca dell'indipendenza nazionale e delle forze politiche internazionali che cercavano di ostacolare la realizzazione; c'era un paese in lenta marcia verso la modernità all'interno del quale, però, resistevano realtà legate a forme arcaiche di economia; infine, c'erano forze democratiche che lottavano per la guida politica del paese a cui si contrapponevano forze conservatrici e reazionarie. La storia d'Italia, cioè, era una sorta di biografia *ante quo* della nazione ebraica che il sionismo avrebbe dovuto leggere con estrema attenzione per evitarne i capitoli più negativi.

A differenza dell'Italia, però, il sionismo, secondo Sereni, era un vero nazionalismo, che aveva saputo riaccendere gli animi degli ebrei dopo l'assimilazione

²⁷³ Ivi, pp. 253-254.

²⁷⁴ Ivi, p. 255.

facendogli riscoprire il significato dell'ebraismo come identità nazionale. Uno stato sul modello dei vecchi stati europei, che avesse cercato di costruire dall'alto il cittadino trasmettendogli il senso nazionale, secondo Sereni, avrebbe bloccato lo sviluppo della nazione ebraica, vanificando così tutto il lavoro costruttivo fatto dal sionismo nella sua fase fondativa²⁷⁵.

Pur non rientrando nell'economia di questo lavoro, va ricordato che nel 1942 l'Organizzazione Sionistica Mondiale approvò a New York il cosiddetto Piano Biltmore, che richiedeva la costituzione di uno stato ebraico sull'intero territorio palestinese e l'abolizione delle limitazioni sull'emigrazione ebraica imposte dal Libro Bianco del 1939²⁷⁶. Con il suo scetticismo verso l'idea della realizzazione dell'aspirazione nazionale ebraica nella forma dello stato, Sereni prese nettamente le distanze dal sionismo, arrivando addirittura a riconsiderare quella fede incondizionata nel credo herzliano che lo aveva sempre accompagnato nel suo sionismo.

Il futuro che si prospettava all'*Yishuv* e al sionismo era molto diverso rispetto a come lo aveva immaginato Herzl: gli stati nazionali europei che avrebbero dovuto essere un modello per quello ebraico si erano sgretolati sotto la furia distruttiva dei totalitarismi, mentre il capitale umano che avrebbe dovuto popolare lo stato ebraico era annichilito dalle persecuzioni. Di cosa avrebbe vissuto Eretz Israel, si domandò Sereni? Avrebbe vissuto di vita propria attraverso la nazione che si incarnava nella generazione «eretisraeliana», cioè in coloro che erano nati in Palestina e che avevano come lingua madre l'ebraico²⁷⁷, e nei kibbutzim, nei quali e attraverso i quali i lavoratori si sarebbero autogovernati senza necessità di uno stato a cui delegare i propri diritti e dal quale farsi imporre i propri doveri²⁷⁸.

Anche se la convinzione che lo stato ebraico fosse la soluzione della questione ebraica si era incrinata, alla fine dei suoi giorni Sereni si trovò a concepire la nazione fondamentalmente come alle origini, come un principio non particolaristico, che dava forma non solo, e non tanto, un progetto politico ma a un modo di essere e di vivere degli individui improntato sulla consapevolezza di sé come membri di una comunità, sulla libertà e sull'autodeterminazione. Per quel suo valore universale, la nazione fu il

²⁷⁵ CAHJP, P145/12/1943, copia dattiloscritta dell'intervento di Enzo Sereni al congresso del partito del Mapai che si tenne a Tel Iosef tra il 24 e il 25 settembre 1943. Il testo originale è in ebraico.

²⁷⁶ N. Weinstock, *Storia del sionismo*, cit., p. 198.

²⁷⁷ CAHJP, P145/10B, Enzo Sereni ai figli, 27 dicembre 1942. Il testo originale è in ebraico.

²⁷⁸ CAHJP, P145/12/1943, Enzo Sereni alla moglie Ada Sereni, 23 febbraio 1943.

principio attraverso cui Sereni unì le sue due appartenenze, la sua ricerca di identità come ebreo e come italiano e la sua riflessione sul sionismo e sulla storia politica italiana. Nel nome dello stesso principio compì l'estremo sacrificio nel 1944, per assicurare alla nazione italiana e agli ebrei italiani nella diaspora lo stesso futuro che la nazione ebraica, con molte difficoltà e con ancora molti limiti, era riuscita a darsi²⁷⁹.

²⁷⁹ CAHJP, P145/12/1944, Enzo Sereni ai figli, 31 marzo 1944. Il testo originale è in ebraico. Nel febbraio del 1944 Sereni ottenne l'autorizzazione del Mossad a recarsi nell'Italia Meridionale per soccorrere i profughi ebrei in fuga dai rastrellamenti e dalla deportazione nazifascista. Sereni, però, desiderava compiere la sua missione nel nord Italia, per aiutare le forze della Resistenza e portare conforto agli ebrei che erano sfuggiti alle deportazioni. Per quel motivo, il 15 maggio 1944, decise di farsi paracadutare nei pressi di Ferrara, ma per un errore del pilota del velivolo, atterrò a pochi chilometri da Perugia, dove fu arrestato dalla polizia tedesca e trasportato prima presso il carcere di Verona, poi al campo di concentramento di Gries, vicino a Bolzano. Nell'ottobre del 1944 fu trasferito a Dachau, dove fu ucciso il 18 novembre del 1944. Il suo corpo fu bruciato in un forno crematorio.

Capitolo terzo

ALFONSO PACIFICI: L'ETERNA CONTEMPORANEITA' DELLA TORAH

3.1 L'unicità dell'ebraismo (1918-1924)

Alfonso Pacifici arrivò pronto alla sfida dell'identità che si pose per l'ebraismo italiano nel primo dopoguerra. Nel 1918 aveva ventinove anni, era un avvocato e un *maskil* ordinato al collegio rabbinico di Firenze e, da almeno sette anni, era uno degli elementi più importanti dell'ebraismo italiano¹. Egli, infatti, fu uno dei mentori della gioventù ebraica italiana, guidò il movimento di rinascita dell'ebraismo, che si sviluppò in Italia sul finire del primo decennio del Novecento, e, insieme a Dante Lattes, nel 1916, fondò «Israel», voce ufficiale dell'ebraismo e del sionismo italiano².

Il suo profilo fu quello dell'ebreo post-assimilato, per il quale il nazionalismo ebraico rappresentò l'esperienza fondamentale per la riscoperta dell'appartenenza ebraica³. La variante sionistica a cui si ispirò fu quella religioso-ortodossa, che conobbe

¹ A differenza di altre due figure importanti del sionismo italiano come Enzo Sereni e Leo Levi, a cui sono stati dedicati saggi e anche monografie, su Alfonso Pacifici (1889-1981) esistono molte notizie frammentarie, pochi profili biografici, che si soffermano soprattutto sulle linee guida del suo pensiero, e nessuna monografia. Per le notizie biografiche rimando a Cecil Roth, Alfredo M. Rabello, voce "Pacifici Alfonso", in Michal Berenbaum, Fred Skolnik (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007, vol. 15, pp. 563-64; Angelo M. Piattelli, voce "Pacifici Alfonso", in *Repertorio biografico dei rabbini d'Italia dal 1861 al 2011*, «La Rassegna Mensile di Israel» vol. 76, (gennaio-febbraio 2010), pp. 184-256, il profilo si trova alle pp. 225-226. Il *maskil* è una figura religiosa ebraica che svolge compiti prevalentemente liturgici e didattici all'interno della comunità ebraica.

² Pacifici, infatti, fu l'ideatore e l'animatore dei congressi giovanili ebraici che si svolsero tra il 1911 e il 1914; cfr. Sara Airoidi, *Practices of Cultural Nationalism. Alfonso Pacifici and the Jewish Renaissance in Italy (1910-1916)* in *Portrait of Italian Jewish Life (1800s-1930s)*, eds. Tullia Catalan, Cristiana Facchini, in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n. 8, November 2015, at www-quest-cdecjournal.it/focus.php?id=367. Sulla fondazione di «Israel» si veda Valentina Piattelli, "Israel" e il sionismo in Toscana negli anni Trenta, in Enzo Collotti (a cura di), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Roma, Carocci, 1999, pp. 35-79, in particolare pp. 36-43.

³ I contributi sul pensiero sionistico di Alfonso Pacifici sono più numerosi rispetto alle note biografiche, ma tutti analizzano la sua ideologia come fosse un *unicum*, senza distinguerne fasi e trasformazioni interne in relazione all'evoluzione del contesto ebraico e italiano degli anni Venti e Trenta. Cfr. David Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta. Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento*, in Id., Amos Luzzatto, Gadi Luzzatto Voghera (a cura di), *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica italiana tra l'Unità e il fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1992, pp. 195-213; Maurizio Molinari, *Ebrei in Italia: un problema di identità. 1848-1938*, Firenze, Giuntina, 1991, pp. 46-49; Arturo Marzano, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003, pp. 18-23; Yoseph Colombo, *Alfonso Pacifici ha ottant'anni*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 35-6, n. 6 (giugno 1969), pp. 233-234; Angelo M. Piattelli,

grazie ai due rabbini della comunità di Firenze, i galiziani Shmuel Zvi Margulies e Zvi Peres Chajes, e che, nel corso degli anni, rielaborò in chiave originale per adattarla alle caratteristiche storiche e alle necessità contingenti dell'ebraismo italiano⁴.

È doveroso a questo proposito soffermarsi sul contenuto del libro che Alfonso Pacifici scrisse nel 1911, *La nostra sintesi-programma*, che pur esulando dal quadro cronologico di riferimento di questo lavoro, è essenziale per comprendere il significato complessivo della sua ideologia e della sua attività⁵.

L'idea fondamentale del libro è che l'ebraismo rappresenti un fenomeno senza eguali nella storia del mondo e delle civiltà perché si fonda su un rapporto unico tra l'individuo e l'intera collettività ebraica. Si tratta di una relazione di equivalenza – «ognuno in Israele è l'intero Israele» – in base alla quale l'io individuale corrisponde a tutto il popolo ebraico e assomma in se stesso tutte le generazioni passate, delle quali deve perpetuare gli insegnamenti, e tutte le generazioni future, della cui esistenza è direttamente responsabile. Per definire l'unicità di quella relazione Pacifici introduce il concetto biblico di «nafshenu», letteralmente “la nostra anima”, spiegandolo come:

«la pluralizzazione della personalità, in quel “noi” sostituito dall’“io”, imparai a riconoscere in me un tipo di personalità che si differenziava dall'individuo tipico [...] Vidi Israele proporsi a se stesso, come programma consapevole per i secoli, la realizzazione di un tipo differenziato di essere umano, la realizzazione del tipo storico di Israele. Israele che volontariamente crea se stesso nei secoli»⁶.

Essendo “nafshenu”, l'ebraismo non è per Pacifici «né religione né nazione né la somma delle due» innanzitutto perché quelle due definizioni sono «d'imprestito», cioè coniate per designare fenomeni non esclusivamente e specificamente ebraici; in secondo luogo perché si riferiscono ad esperienze identitarie in cui l'individuo si perde nella collettività; in terzo luogo, infine, perché la fenomenologia contemporanea della

Alfonso Pacifici e il giornale "Israel" edizione di Gerusalemme (1935-1941), «Segulat Israel», n. 9 (2012), pp. 73-92.

⁴ Fu Pacifici in prima persona a riconoscere nel magistero di rav Margulies e di rav Chajes l'esperienza più importante e decisiva per la costituzione del suo pensiero. Cfr. *Nel primo anniversario della morte di rav. S. Z. Margulies*, «Israel», 1 marzo 1923, pp. 3-4. Sul magistero di Margulies e Chajes nella Firenze ebraica tra fine Ottocento e gli anni dieci del Novecento si veda Elizabeth Schächter, *The Jews of Italy 1814-1915. Between Tradition and Transformation*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2010, pp. 173-176; 206-208.

⁵ Alfonso Pacifici, *La nostra sintesi-programma. Vol. I di Israel Segullà*, Gerusalemme, Taoz, 1955.

⁶ Ivi, pp. 158-159.

religione e della nazione sono assolutamente lontane e contrarie all'ebraismo⁷.

“Religione”, infatti, designa per Pacifici o una ripetizione inconsapevole di riti o una ricerca di spiritualità compiuta attraverso un percorso ascetico, avulso dalla realtà, mentre l'ebraismo incarna e si manifesta attraverso un sistema di vita che permea ogni aspetto della vita umana. “Nazione”, dall'altro lato, è per Pacifici un concetto minimizzato dalla politica moderna, che ne fa derivare l'esistenza solo dal territorio, mentre il «popolo ebraico, che sicuramente è una nazione, [...] dimostrò la capacità di sopravvivere anche senza un territorio»⁸.

L'ebraismo, prosegue Pacifici, trae quella sua unicità dalla Torah e con la Torah la alimenta, perché in essa sono contenuti i precetti, che non sono l'equivalente ebraico delle «pratiche religiose» delle altre religioni, ma che «rappresentano la più alta e complessa espressione della vita umana, individuale e sociale». Per avere l'ebraismo e per vivere l'ebraismo, secondo Pacifici, bisogna attuare in maniera «unitaria e totale» la Torah, e ciò può accadere solo se gli individui si liberano dei «frintendimenti [...] che sono stati il portato delle persecuzioni e dell'esilio»⁹, cioè della mentalità secolarizzata, e solo se recuperano lo strumento principale per accedere e per comprendere la Torah, la lingua ebraica. Pacifici definì e riassunse quel progetto di vita con il nome di *Segullà*, il termine con cui Dio, nella Torah, si riferisce al popolo ebraico: «Segullà, tesoro nascosto, qualcosa di inconfondibile, di unico, di senza eguale; qualcosa a cui nessuna delle accettate definizioni si attaglia per dirne tutta l'essenza»¹⁰.

La concezione e il programma di Pacifici rispecchiavano il pensiero del rabbino protosionista Zvi Hirsch Kalisher, autore nel 1863 del libro *Derishat Zion (La ricerca di Sion)*, considerato un'architrave del sionismo religioso¹¹. Avendo assistito alla rinascita nazionale dei popoli in Europa, nel testo Kalisher sosteneva che il nazionalismo avrebbe potuto giovare alla causa ebraica nella misura in cui si fosse sostanziato in un movimento di rinnovamento culturale e spirituale conforme agli

⁷ Alfonso Pacifici, *Interludio. Cinquant'anni intorno a un'idea. Vol II di Israel Segullà*, Gerusalemme, Taoz, 1959, p. 26.

⁸ A. Pacifici, *La nostra sintesi-programma*, cit., p. 76. Nella memoria Pacifici racconta di essere arrivato a quella conclusione già nel 1907, durante una lezione di filosofia sul tema degli elementi costitutivi di una nazione.

⁹ A. Pacifici, *Interludio*, cit., p. 28.

¹⁰ A. Pacifici, *La nostra sintesi-programma*, cit., pp. 22-23.

¹¹ Fu Pacifici a ricordare Kalisher come sua fonte di ispirazione scrivendo addirittura un saggio con lo stesso titolo dell'opera principale di Kalishe, *Derishat Zion* (Alfonso Pacifici, *Derishat Zion*, «La Rassegna Mensile di Israel», col. 16, n. 6-8, *Scritti in onore di Riccardo Bachi*, (giugno-agosto 1950), pp. 41-53).

insegnamenti della Torah. Il precetto di ritornare nella terra dei Padri, per Kalisher, era quello supremo perché solo in Eretz Israel il popolo ebraico poteva ricevere la completa redenzione, ma non per quello sovrastava o si sostituiva all'obbligo per i singoli di studiare la Torah e di metterne in atto gli insegnamenti quotidianamente e in tutti gli aspetti della vita. L'ideale, secondo Kalisher, era avere entrambe le condizioni: popolare Eretz Israel era il passo decisivo, ma non l'unico, per la redenzione nazionale, che si sarebbe realizzata solo quando tutti gli ebrei avrebbero attuato in maniera integrale la Torah. La ricerca di Sion, quindi, doveva cominciare in diaspora, nella forma di un movimento di acculturazione ebraica e di riorganizzazione della vita delle comunità¹².

L'altro riferimento fondamentale di Pacifici fu l'ortodossia tedesca, che si era sviluppata per contrastare l'avvento della riforma dell'ebraismo¹³. Pur trattandosi di un movimento conservatore, imperniato sull'osservanza rigida dell'*halakhà* (la Legge ebraica), la cosiddetta *Trennungsortodoxie* fu tutt'altro che monolitica e al suo interno vi furono correnti più rigoriste e correnti più moderate nei riguardi della modernità¹⁴. Pacifici non si identificò con nessuna di esse in particolare, ma colse da ciascuna gli aspetti che, secondo lui, avrebbero giovato maggiormente al rinnovamento di un contesto ebraico unico come quello italiano. Nella penisola, infatti, non si ebbe nell'Ottocento la riforma dell'ebraismo come invece accadde nel resto d'Europa; ciò determinò l'assenza di un'ortodossia italiana e la realizzazione dell'emancipazione senza la scissione tra l'aspetto religioso e quello nazionale dell'ebraismo. In quella prospettiva, quindi, la restaurazione dell'ebraismo in chiave tradizionale diventò un aspetto costitutivo del sionismo inteso come movimento di rinascita nazionale ebraica¹⁵.

Due in particolare furono i riferimenti di Pacifici nell'ambito dell'ortodossia tedesca: il gruppo di Francoforte sull'Oder di Chaim Luria e la comunità neo-ortodossa

¹² Su rav Zvi Kalisher si leggano Sam N. Lehman-Wilzig, *Proto-Zionism and its proto-Herzl: the Philosophy and Efforts of Rabbi Zvi Hirsch Kalisher*, «Tradition», n. 16 (1976), pp. 56-76; Jody E. Myers, *Zvi Hirsch Kalisher and the origins of religious Zionism*, in David Sorkin (ed.) *From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 267-94; Yosef Salmon, *Do Not Provoke Providence. Orthodoxy in the Grip on Nationalism*, translated from Hebrew by Joel A. Linsider, Brighton USA, Academic Study Press, 2014, pp. 19-22.

¹³ Ricordato da Pacifici nel già citato articolo *Derishat Zion*, cit, pp. 44-45.

¹⁴ Yaakov Zur, *German Jewish Orthodoxy's Attitude Toward Zionism*, in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz, Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover and London, University Press of New England, 1998, pp. 107-15.

¹⁵ Alberto Cavaglion, *Qualche riflessione sulla mancata riforma*, in Mario Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 152-166; Gadi Luzzatto Voghera, *Il prezzo dell'uguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1871-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 167-185.

di Francoforte sul Meno guidata da rav Samson Raphael Hirsch. Il gruppo di Luria si caratterizzò per un approccio più conciliante nei confronti della modernità, vendendo nell'emancipazione e nella riforma due vie da sfruttare per accelerare il compimento della redenzione del popolo ebraico, anche se sempre in chiave messianica. Nel 1860 Luria fondò a Francoforte sull'Oder il *Kolonisationsverein für Palaestina*, una società per la colonizzazione ebraica della Palestina, che diventò un polo di attrazione non solo per rabbini e pensatori protosionisti che interpretavano la redenzione ebraica in chiave messianica come Zvi Hirsch Kalisher o come il cabalista Elijah Graetz, ma anche per individui che avevano una concezione nazionalista e politica della rinascita ebraica, come Moses Hess¹⁶.

La neo-ortodossia di Francoforte sul Meno, invece, si caratterizzò per il suo estremo rigore: il compito degli ebrei era partecipare al perfezionamento del mondo, cioè alla restaurazione del regno di Dio, osservando scrupolosamente l'*halakhà* ma continuando sempre a vivere nella dispersione e come cittadini delle rispettive patrie. Per sintetizzare quella missione i neo-ortodossi crearono un aforisma che, come si vedrà, ispirò sempre l'esperienza di Pacifici: "Torah In Derech Eretz", cioè vivere secondo la legge ebraica insieme con la legge civica. Il motto, che sottendeva un programma di vita, sanciva due primati: quello della legge sulla nazione e quello dell'*halakhà* nella vita degli individui. Nel caso del popolo ebraico, infatti, non è la legge ad essere scritta e modellata dalla nazione, ma è la nazione ad essere creata e modellata per servire la legge. Quella Legge, secondo i neo-ortodossi, doveva essere la Torah, che prescrive agli ebrei di considerare come proprio ordinamento quello dello stato di cui sono cittadini¹⁷.

L'esperienza dell'ebraismo attraverso la cittadinanza fu quella che Pacifici maturò soprattutto nel 1916 quando, dopo aver ricevuto il titolo di *maskil* dal collegio rabbinico di Firenze, si arruolò come rabbino militare. La sua funzione, come ricordò, fu quella di riportare l'unità in nome dell'ebraismo tra i soldati ebrei che, per «motivi nazionali», si erano ritrovati nemici¹⁸. La dichiarazione Balfour, nel 1917, suscitò in lui

¹⁶ Abigail Green, *Moses Montefiore. Jewish Liberator, Imperial Hero*, Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 2010, p. 322. Si veda anche Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1995, pp. 69-75.

¹⁷ Ivi, pp. 133-155.

¹⁸ Molto suggestivo il racconto che Pacifici fece della celebrazione dell'ultimo Kippur di guerra con i soldati di stanza a Verona: «si parlò, soprattutto, di Palestina, di ricostruzione nazionale, della

sentimenti contrastanti. Da un lato lo rese entusiasta perché il documento sanciva il «riconoscimento d'Israele come nazione», anche se ancora privo di una base territoriale e di una struttura politica, e legittimava a posteriori la sua concezione del popolo ebraico come «nazione in sé», cioè come nazione che si affermava nel mondo attraverso i suoi valori spirituali e attraverso l'attualizzazione della sua storia millenaria¹⁹. Dall'altro lato, invece, la dichiarazione Balfour suscitò in Pacifici parecchie riserve proprio perché indicò nel “focolare nazionale” in Palestina, cioè in un ente territoriale, la soluzione per le aspirazioni nazionali ebraiche. Sebbene la dichiarazione Balfour non fosse chiara in merito alla forma istituzionale che il “focolare” ebraico avrebbe assunto in futuro, Pacifici fu da sempre convinto che presto o tardi esso si sarebbe trasformato in uno Stato e, a suo modo di vedere, quella era la forma che meno si adeguava allo spirito nazionale ebraico. Innanzitutto perché durante la guerra mondiale gli stati avevano dimostrato di avere un'essenza prettamente bellicosa, mentre il popolo ebraico, non derivando la propria identità dalla sovranità su un territorio, era per sua natura pacifico. In secondo luogo perché gli stati erano «a posteriori nella ricostruzione storica», mentre nella realtà esistevano solo individui, i quali erano i veri e gli unici depositari della nazione²⁰.

Nonostante quelle riserve, Pacifici fu persuaso del fatto che la dichiarazione Balfour potesse infondere nuovo vigore al senso di appartenenza nell'ebraismo italiano²¹. Reputando che la Federazione Sionistica Italiana – che durante la guerra aveva sospeso completamente la sua attività – fosse un'istituzione decaduta e incapace di affrontare le sfide che attendevano il sionismo, nell'agosto del 1918 Pacifici lanciò pubblicamente il progetto di istituire un nuovo Ufficio sionistico o «Comitato di agitazione nazionale ebraica in Italia». L'ente sarebbe stato diverso dalla Federazione per l'organizzazione più razionale e centralizzata, per i maggiori contatti con

decisione che questo problema da noi richiede. Se ne parlò elementarmente, come si poteva con gente che, doloroso a dirsi, in gran parte *per la prima volta poneva mente a tale questione*. [...] Signor dottore, mi dissero dunque quei soldati, *perché i nostri rabbini non ci hanno mai parlato così?* [...] se no, che ne possiamo sapere noi *se nessuno ci viene a cercare?* Capite egregi amici – *se nessuno ci viene a cercare* – mi hanno detto proprio così – semplicemente, ingenuamente» (Alfonso Pacifici, *Il Kippur di guerra a Verona*, «Israel», 30 settembre 1918, p. 2).

¹⁹ A. Pacifici, *Interludio*, cit., p. 43.

²⁰ Pacifici espresse le sue critiche nei confronti dello stato nell'opuscolo *La questione nazionale ebraica e la guerra europea. Estratto a cura del comitato fiorentino “Pro Ebrei oppressi”*, Firenze, s. e, 1917, in particolare alle pp. 29-32.

²¹ The Central Archives for the History of the Jewish People [d'ora in avanti CAHJP], P140/21, Alfonso Pacifici a Gualtiero Cividalli, 21 giugno 1918.

l'Organizzazione Sionistica Mondiale, per il rapporto ufficializzato e sistematico con il governo italiano e per l'opera di propaganda metodica svolta attraverso il settimanale «Israël»²². Poco più di un mese dopo quella proposta, il 18 settembre 1918, si ricostituì a Bologna la Federazione Sionistica Italiana; Alfonso Pacifici entrò nel consiglio ma, come si evince dai suoi scambi con Gualtiero Cividalli, che all'epoca era un giovane sionista di Firenze, nutrì da subito molti dubbi sulla sua effettiva operatività e soprattutto sulla sua impostazione ideologica, cioè sulla concezione di sionismo²³. Secondo Pacifici la Federazione era risorta nel segno della continuità con il passato, concependo e proponendosi di realizzare il sionismo come un'opera filantropica e diplomatica. Al contrario, egli reputava che il sionismo dovesse essere lo strumento attraverso cui rinnovare l'ebraismo italiano nella prospettiva integrale che aveva illustrato nel libro *La nostra sintesi-programma*. Per quella ragione, nel novembre 1918 Pacifici ripropose di nuovo l'idea dell'«Ufficio sionistico», soffermandosi in particolare sui principi costitutivi e sulle principali disposizioni organizzative. Due sarebbero stati i fondamenti ideologici del nuovo ente: la concezione di Israele come un «tutto unitario» e il primato assoluto della Torah come legge per il popolo ebraico. Da ciò discendevano il programma politico e l'organizzazione: l'Ufficio avrebbe sostenuto con tutti i mezzi l'insediamento ebraico in Palestina²⁴ e promosso in diaspora un'opera di diffusione e di potenziamento della cultura ebraica a cominciare dallo studio e dalla pratica della lingua ebraica. I dirigenti dell'Ufficio dovevano essere i primi a incarnare quel modello di ebraismo integrale, pertanto, sottolineò Pacifici, sarebbero stati scelti tra quei pochi che osservavano il sabato e che erano in grado di parlare fluentemente l'ebraico. I possibili candidati, oltre allo stesso Pacifici, erano rav Samuele Artom di Torino e Dante Lattes, guida indiscussa del sionismo italiano²⁵.

²² Alfonso Pacifici, *Per un Ufficio Sionistico in Italia*, «Israël», 15 agosto 1918, p. 2.

²³ CAHJP, P140/21, Alfonso Pacifici a Gualtiero Cividalli, 9 novembre 1918 e 26 novembre 1918. Gualtiero Cividalli ((1899-1997) nacque a Firenze; partecipò alla prima guerra mondiale come ufficiale. Fu amico dei fratelli Rosselli e antifascista della prima ora. Fin da giovane fece parte del gruppo sionistico di Firenze; fu presidente della filiale italiana del Keren HaKayemet LeIsrael. Nel 1938 emigrò in Palestina e si trasferì a Tel Aviv. Nel 1945 tornò in Italia come liberatore tra le file della Brigata Ebraica cfr. Raniero Speelman, *Se ti dimentico, Gerusalemme. Scrittori italiani ebrei nella terra promessa*, Firenze, La Giuntina, 2010, pp. 47-54. Sulla rinascita della Federazione sionistica italiana cfr. Francesco Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia dalle origini fino al 1924*, Milano, FSI, 1972, p. 108.

²⁴ Proprio nel luglio 1918 Pacifici e sua moglie Tikvah (in ebraico «speranza») acquistarono presso la filiale italiana del Fondo Nazionale Ebraico un dunam di terra in Palestina (*Fondo Nazionale Ebraico*, «Israël», 25 luglio 1918, p. 4).

²⁵ *Il Fondo centrale ebraico per l'Italia*, «Israël», 21 novembre 1918, p. 2.

In un libro del 1959, Pacifici datò al periodo tra la fine del 1918 e l'inizio del 1919 lo «spartiacque» della sua vita, l'apertura di una nuova fase caratterizzata dalla «certezza di Dio»²⁶. Quelle parole vanno interpretate tenendo presente che si tratta di una memoria postuma, che Pacifici scrisse a distanza di molti anni e soprattutto dopo la svolta ortodossa. Lo spartiacque di fine 1918 non deve far pensare che prima di allora Pacifici fosse non credente, ma soltanto che si reputasse un ebreo assimilato, uguale alla maggioranza dei correligionari italiani. Alla fine della guerra, dopo ormai dieci anni di studio e dopo l'attività nel movimento sionista italiano, Pacifici si sentì finalmente consapevole della propria appartenenza e pronto a trasformarla nel punto di partenza per l'azione nell'ebraismo italiano.

Va detto inoltre che, tra le fine del 1918 e il 1919, Pacifici fu protagonista di una serie di eventi e di circostanze che contribuirono a far crescere in lui la consapevolezza del suo ebraismo. Innanzitutto, nel dicembre 1918 fu colpito dalla morte prematura di sua moglie Tikvah (in ebraico “Speranza”), figlia del direttore della sinagoga di Verona, Giacomo Coen, che egli conobbe nel 1911 e sposò nel 1916²⁷. Ritrovatosi improvvisamente solo con una figlia piccola, egli pensò di ricominciare la sua vita compiendo il passo supremo del programma di ritorno all'ebraismo: l'*alyia* (emigrazione) in Eretz Israel²⁸. Quel proposito si integrò nella sua concezione messianica del nazionalismo ebraico poiché egli intese l'insediamento e la dedizione al lavoro manuale come atti di *Kedushà*, cioè di santificazione. Nell'elaborare quella concezione profetica dell'emigrazione Pacifici si ispirò oltre che al pensiero di rav Kalisher anche a quello di altri due sionisti religiosi: rav Samuel Mohliver e Yehiel Mikhel Pines. Mohliver coltivò un'idea *halakhica* dell'emigrazione, sostenendo che l'insediamento, da solo, non bastasse per ottenere la redenzione, che si sarebbe realizzata solo quando gli ebrei si fossero dedicati attivamente allo sviluppo della terra dei padri mediante il lavoro manuale²⁹. Secondo Yehiel Pines, invece, la terra di Israele era sacra in se stessa, indipendentemente dal fatto che il popolo vivesse al suo interno, pertanto gli ebrei che decidevano di trasferirvisi erano obbligati a «trattarla con amore incondizionato e a restaurare la sua gloria passata»: ricostruire la terra, quindi,

²⁶ Alfonso Pacifici, *Interludio. Cinquant'anni intorno a un'idea*, Gerusalemme, Taoz, 1959, p. 52.

²⁷ Fu lo stesso Pacifici ad annunciare la notizia in «Israel», 9 gennaio 1919, p. 4. La memoria dell'incontro si trova in A. Pacifici, *Interludio*, cit., pp. 108-109.

²⁸ CAHJP, P140/21, Alfonso Pacifici a Gualtiero Cividalli, 20 gennaio 1919.

²⁹ Yosef Salmon, *Religion and Zionism. First Encounters*, Jersualem, Magnes, 2002, pp. 140-176.

significava santificare la terra e santificare Dio³⁰. Nel 1919, però, Pacifici rimandò l'emigrazione perché la figlia era ancora troppo piccola e perché sentiva che senza la sua presenza il rinnovamento dell'ebraismo si sarebbe completamente bloccato in Italia³¹. Quella decisione equivalse solo a una posticipazione del passo finale ma non alla rinuncia; già nell'estate del 1919, infatti, egli affittò un podere a Massa e trascorse il tempo coltivando la terra per prepararsi alla vita che lo aspettava in Eretz Israel³²; inoltre, come si vedrà più avanti, nel 1924 fu tra i primi dieci ebrei italiani a compiere un viaggio in Palestina alla scoperta di quella che, prima o poi, ne fu sempre certo, sarebbe ritornata ad essere la sua patria.

A partire dai primi mesi del 1919, inoltre, Pacifici assunse un ruolo di prim'ordine all'interno della Federazione Sionistica Italiana. A febbraio, infatti, rappresentò il movimento italiano insieme a Dante Lattes alla conferenza sionistica mondiale di Londra. Finiti i lavori, collaborò con Lattes alla stesura del promemoria che la Federazione inoltrò al governo italiano il 29 marzo 1919 per chiedere ufficialmente il riconoscimento del «diritto storico d'Israele alla sua sede nazionale in Palestina»³³. La partecipazione al contesto sionistico internazionale permise a Pacifici di conoscere più da vicino gruppi e correnti di pensiero sionistici poco noti in Italia, in particolare i due partiti religiosi del Mizrachì e dell'Agudat Israel. Il Mizrachì fu fondato nel 1902 a Vilinius da rav Yizchak Reines per rappresentare la componente ortodossa all'interno dell'Organizzazione Sionistica Mondiale. Il motto del partito, “la terra di Israele al popolo di Israele secondo la Torah di Israele”, sintetizzava i due cardini fondamentali del suo programma politico: la realizzazione dell'indipendenza nazionale del popolo ebraico e la restaurazione del regno di Dio in Eretz Israel, da compiersi entrambi attraverso la scrupolosa osservanza dei precetti della Torah nella vita di tutti i giorni³⁴. L'Agudat Israel, invece, nacque a Katowice nel 1912 come partito di rappresentanza degli ebrei ortodossi ostili al sionismo. Il nazionalismo ebraico, secondo i sostenitori dell'Agudah, era un movimento secolarizzato e idolatra perché aveva sviluppato il culto della nazione a scapito di quello di Dio e perché concepiva il riscatto nazionale del popolo ebraico come conseguimento politico umano e non come prodotto della volontà

³⁰ Y. Salmon, *Do not Provoke Providence*, cit., pp. 22-23.

³¹ CAHJP, P140/21, Alfonso Pacifici a Gualtiero Cividalli, 20 gennaio 1919.

³² Ivi, Alfonso Pacifici a Gualtiero Cividalli, 2 luglio 1919.

³³ F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 114-115.

³⁴ Y. Salmon, *Do not Provoke Providence*, cit., pp. 188-190.

divina. Nonostante l'avversione al sionismo, l'Agudat Israel favorì l'emigrazione in Palestina, nella convinzione che il popolo ebraico dovesse tornare alla terra e la terra, a sua volta, dovesse ritornare al popolo «ed entrambi devono tornare al Dio della terra e del popolo»³⁵.

Alfonso Pacifici riconobbe esplicitamente tra i suoi pensatori di riferimento proprio uno dei fondatori dell'Agudat Israel, rav Isaac Breuer – con cui avrebbe collaborato molti anni dopo a Gerusalemme – di cui apprezzò soprattutto la recisa negazione dell'identità tra ebraismo e nazione³⁶, ma allo stesso tempo investì tutto se stesso nel sionismo, convinto che fosse, soprattutto nella diaspora, esso fosse la sola via che avrebbe permesso agli ebrei di salvarsi come nazione nella modernità. Nella primavera del 1919, poco dopo la conferenza di Londra, Pacifici commentò su «Israel» il recente congresso dell'Agudat Israel, criticando non tanto il contenuto della sua proposta politica ma il fatto che, presentandosi come partito avverso al Mizrachì nonostante una base ideologica comune, esso frantumasse «la nazione», cioè l'ebraismo, che invece per Pacifici era per principio unitario perché fondato e coeso dalla Torah.

Secondo Pacifici i partiti sarebbero potuti esistere all'interno del sionismo solo dopo l'avvento di una nuova generazione di ebrei integrali che avessero riscoperto il primato assoluto della Torah, e solo quando l'insediamento ebraico in Palestina avesse avuto una base giuridica e una forma istituzionale definite. In diaspora, proseguì Pacifici, i partiti indebolivano soltanto la già precaria unità del popolo ebraico e soprattutto erano guidati da «figli dell'esilio», cioè da ebrei che non vivevano ancora la Torah in maniera totalizzante. A quella generazione, alla quale Pacifici per primo sentì di appartenere, era dato soltanto il compito di «conservare e tramandare» la tradizione e l'idea dell'unità ebraica nella diaspora, mentre spettava agli ebrei del futuro, agli ebrei integrali che sarebbero vissuti in Eretz Israel, creare partiti e correnti che animassero la vita politica della sede nazionale ebraica nel più assoluto rispetto della Torah³⁷.

Dopo le ragioni personali e l'attività più intensa nel sionismo, l'altro fattore che contribuì ad accrescere la consapevolezza ebraica di Pacifici nel 1919 furono le dinamiche e gli eventi della comunità di Firenze³⁸. Il 28 dicembre 1919 si tennero le

³⁵ Alan Mittleman, *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, New York, State University of New York Press, 1996, pp. 93 ssg.

³⁶ A. Pacifici, *Interludio*, cit., p. 42.

³⁷ *La nazione e i partiti*, «Israel», 27 marzo 1919, p. 1.

³⁸ A. Pacifici, *Inteludio*, cit., pp. 57-58. La presenza più decisiva, come Pacifici stesso riconosce nella

elezioni per il rinnovo della presidenza e del consiglio della comunità; Pacifici, insieme ad altri nove elementi che partecipavano al movimento di rinascita ebraica e alle attività del gruppo sionistico fiorentino, si candidò nella «lista nazionale», che presentò un programma modellato sulla sua concezione dell'ebraismo integrale³⁹. In caso di vittoria, spiegò Pacifici nel comizio pre-elettorale, la lista avrebbe trasformato la comunità nel «Comune Ebraico», cioè in una comunità ortodossa organizzata sul modello tedesco. Egli si fece capofila del progetto per motivazioni ideologiche: l'idea del Comune Ebraico, infatti, era uno sviluppo e una declinazione “istituzionale” dell'idea-base de *La nostra sintesi-programma* della corrispondenza tra individuo e popolo. Nella sua concezione, infatti, il Comune era la cellula costitutiva «di uno stato che non c'è, ma fu e sarà», il biblico regno di Israele, e tutte le attività e tutte le disposizioni interne sarebbero state conformi all'unica legge che gli ebrei riconoscevano come tale: la Torah⁴⁰.

La lista vinse le elezioni e nel gennaio 1920 fu istituito il Comune Ebraico; la presidenza andò a Leone Morpurgo e Pacifici fu uno dei consiglieri. Le disposizioni per mettere in atto l'ebraismo integrale furono attuate immediatamente; tra quelle principali vi furono la nomina del rabbino capo a guida suprema del Comune, il posizionamento della sede ufficiale del Comune nella sinagoga, l'esposizione perenne della bandiera sionistica bianco-azzurra (che nelle altre comunità veniva esposta solo in occasione

sua memoria, fu Enzo Bonaventura. Enzo Bonaventura (1891-1948) nacque a Pisa e crebbe a Firenze, dove studiò psicologia. Partecipò al movimento di rinascita ebraica di Firenze fin dai primi anni Dieci e fu da sempre sodale di Pacifici. Dal 1916 fu alla testa dell'Unione della moralità, un movimento su scala nazionale, con sezioni in molte regioni d'Italia, che si proponeva di uniformare la morale di genere imperniandola sul valore della castità prematrimoniale. Su Enzo Bonaventura rimando al profilo in Franca Tagliacozzo, Bice Migliau, *Gli ebrei nella storia e nella società contemporanea*, Firenze, La Nuova Italia, 1993, p. 422). Sull'Unione della moralità esiste un carteggio tra i corrispondenti per gli anni 1916-1918, conservato in CAHJP, P172/66, fasc. 35. L'attività dell'Unione consisteva specialmente nell'organizzazione di conferenze sui temi della moralità e della sessualità. Per avere un esempio dei contenuti, rimando a quella tenuta dallo stesso Enzo Bonaventura sul tema della fedeltà coniugale a partire dal settimo comandamento “Non commettere adulterio”, trasformata successivamente nel saggio *Il decalogo. VII “Non commettere adulterio”*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 4, n. 1 (adar sceni 5689-1929), pp. 1-13.

³⁹ I componenti della «lista nazionale» erano tutti sionisti e legati al movimento di rinascita dell'ebraismo fondato e animato a Firenze da Alfonso Pacifici. Essi erano: Enzo Bonaventura, Ernesto Calò, Giacomo Feldman, Giovacchino Gennazzani, Edgardo Lusena, Ernesto Manasse, Leone Morpurgo, Alfonso Pacifici, Gino Servadio e Carlo Alberto Viterbo. Il candidato che ricevette il maggior numero di voti fu Carlo Alberto Viterbo (cfr. *Le elezioni a Firenze*, «Israel», 31 dicembre 1919, p. 4).

⁴⁰ Il programma del Comune Ebraico fu esposto da Alfonso Pacifici e da Enzo Bonaventura nel comizio elettorale che si tenne a Firenze il 25 dicembre 1919, che è riportato in *Il comizio*, «Israel», 31 dicembre 1919, p. 4. Una sintesi è pubblicata anche nell'editoriale *Il «Comune Ebraico»*, «Israel», 12 febbraio 1920, p. 1.

delle cerimonie pubbliche e sempre accanto a quella italiana) e l'introduzione di un nuovo sistema di tassazione ispirato al sistema biblico della decima⁴¹. Il Comune Ebraico ebbe una vita molto breve e contrastata e fu sciolto nel maggio 1920 per aver intrapreso attività politiche non legittimate dallo statuto della comunità. Al di là della ragione contingente, a interrompere l'esperienza fiorentina fu il sospetto generalizzato nei confronti del troppo spiccato nazionalismo ebraico del Comune, percepito dalla maggioranza dell'ebraismo italiano, a cominciare dal Consorzio della Comunità Israelitiche Italiane, come un elemento che poteva far sorgere dubbi sul patriottismo degli ebrei⁴².

Pacifici fu molto deluso per la fine dell'esperienza del Comune Ebraico, che a suo modo di vedere dimostrava due cose tra loro connesse: l'impossibilità che in Italia potesse prendere piede il movimento di rinascita e l'incomprensione da parte dei vertici dell'ebraismo italiano del vero significato del nazionalismo ebraico. A quel proposito, nell'aprile del 1920, nel pieno della polemica del Comune, Pacifici dedicò un editoriale su «Israele» al tema dei rapporti tra istituzioni e religione nell'ebraismo, per provare che il fronte degli oppositori dell'esperienza fiorentina nutrisse una concezione del tutto distorta di quella relazione. A quasi dieci anni di distanza dalla nascita del movimento di rinnovamento dell'ebraismo, esordì Pacifici, gli ebrei italiani erano consapevoli del fatto che «noi siamo una nazione», ma quando si chiedeva loro di indicare in che cosa consistesse e come si manifestasse quell'appartenenza le opinioni erano discordi. La maggioranza, riconobbe a malincuore Pacifici, aveva un'idea di nazione modellata «alla maniera neo-europea», cioè fondata sull'equivalenza tra nazione e stato e sul primato dello stato laico basato sull'«insindacabile [...] separazione della Chiesa dallo Stato». Quella concezione, lasciò intendere Pacifici, era propria soprattutto degli oppositori del Comune Ebraico, che volevano interrompere l'esperienza perché reputavano che la comunità esorbitasse dalle sue competenze religiose per assumere indebitamente nuove prerogative politiche. «Secondo noi», affermò il sionista fiorentino, «parlare di separazione della Chiesa dallo Stato, in Israele, è un portato di assimilazione» perché

⁴¹ Rimando al primo capitolo di questo lavoro per una spiegazione più dettagliata dell'esperienza del Comune Ebraico. In questa sede mi limito a ricordare i contributi di Aldo Astrologo, Francesco Del Canuto, *Firenze 1920: storia del Comune Ebraico*, «La Rassegna Mensile di Israele», vol. 44, n. 1 (gennaio 1978), pp. 6-42, e di Massimo Longo Adorno, *Gli ebrei fiorentini dall'emancipazione alla Shoà*, Firenze, La Giuntina, 2003, pp. 18-20.

⁴² La lettera del Ministero degli Affari di Culto fu pubblicata dall'amministrazione del Comune Ebraico in *Colpo parato. I fatti*, «il Comune Ebraico», supplemento a «Israele», 6 maggio 1920, p. 3.

Israele era una «monolitica interezza» priva di scissioni interne. Nell'ebraismo, disse Pacifici, non esisteva nessuna differenza tra la politica e la religione e, di conseguenza, tra l'elemento secolare e quello spirituale: tutto era semplicemente, e unicamente, Torah⁴³.

In sede giornalistica, l'intransigenza di Pacifici fu subito equiparata da alcuni ebrei non sionisti di Firenze all'antipatriottismo, soprattutto perché la sua concezione monistica, civico-religiosa, della nazione ebraica era opposta al nazionalismo italiano d'epoca liberale, che era non semplicemente laico ma anche anticlericale⁴⁴. Pacifici rispose affermando di riconoscersi come «cittadino» pronto a dare «senza riserve» il suo contributo alla patria italiana, ma quella professione di patriottismo, egli aggiunse, non cancellava il suo percepirsi «un tutt'uno con l'Ebreo di ogni parte del mondo», con il quale condivideva una medesima storia: la storia della dispersione. L'ebreo assimilato, che si riconosceva solo come italiano, secondo Pacifici, non poteva esistere nella realtà perché l'appartenenza nazionale non era solo, in chiave renaniana, frutto della volontà deliberata degli individui di aderire a una comunità, ma era un fatto etnico, cioè dipendeva da fattori naturali primordiali come il «forte sangue semitico che scorre nelle [loro] vene» e da sentimenti innati come «l'orgoglio di appartenere a una razza che ha saputo [...] luminosamente affermarsi attraverso i secoli». Quella prassi di identificazione, sostenne in conclusione il sionista fiorentino, era propria di tutti i popoli, quindi come non comprendeva «in che cosa ci differenziamo, io “Ebreo” ed egli, “Italiano”», così non poteva capire né legittimare intellettualmente gli ebrei assimilati che concepivano ebraismo e identità italiana come due dimensioni dell'esistenza inconciliabili⁴⁵.

Oltre che nella maggioranza degli ebrei italiani, Pacifici riscontrò uno scarso senso nazionale ebraico anche nel sionismo italiano. Il 17 e il 18 ottobre 1920 si svolse a Trieste il Congresso sionistico italiano, durante il quale si consumò lo scontro tra la frangia nazionalista, rappresentata dai sionisti milanesi, e la vecchia guardia del movimento, guidata da Felice Ravenna, che concepiva il sionismo alla maniera

⁴³ *La seconda meta*, «Israel», 1 aprile 1920, p. 1.

⁴⁴ Il 21 maggio 1920 un ebreo di Firenze, Ivo Levi, indirizzò una lettera polemica a «Israel», sostenendo che il nazionalismo ebraico di Pacifici adombrasse il patriottismo degli ebrei italiani. Al contrario, egli scrisse, «bisogna innanzitutto dichiarare a voce forte e chiara agli Ebrei d'Italia: voi siete italiani e rimarrete italiani e la vostra Patria è l'Italia» (*Parole chiare*, «Israel», 11 giugno 1920, p. 3).

⁴⁵ *Ibidem*; la risposta di Alfonso Pacifici fu pubblicata di seguito alla lettera di Ivo Levi.

tradizionale italiana, come un movimento filantropico e culturale⁴⁶. Pacifici non partecipò alla riunione ma la seguì per conto di «Israël» e la riflessione che elaborò dopo la chiusura dei lavori fu tutt'altro che indulgente. Il congresso, infatti, fu vinto dalle vecchie leve del sionismo e per Pacifici si trattò dell'ennesima occasione di rinnovamento perduta. Gli unici elementi deputati a guidare il movimento, secondo Pacifici, erano i rappresentanti milanesi e i fiorentini perché, seppur in modo diverso, erano i soli a concepire il sionismo in maniera militante. I fiorentini erano i depositari della “sostanza”, cioè della concezione nazionalista del sionismo, mentre i milanesi erano gli esperti della forma, cioè sapevano fare una buona propaganda del sionismo. Con la sconfitta di quei due gruppi, riconobbe Pacifici, al sionismo italiano non rimanevano che due alternative: continuare a essere solo un movimento filantropico o puntare localmente sulle “eccellenze”. Nel primo caso il rischio era che il movimento, e con esso tutto l'ebraismo italiano, rimanesse tagliato fuori dalla storia che, secondo Pacifici, era destinata a culminare nella restaurazione della nazione ebraica; nel secondo caso, il limite, più che il rischio, era che le iniziative rimanessero troppo circoscritte.

Pacifici optò per la seconda opzione. Durante il congresso di Trieste fu fondata la filiale italiana del Keren Hayesod (Fondo di Ricostruzione), l'ente sionistico che finanziava l'acquisto e la bonifica di terreni in Palestina. Da subito il Keren Hayesod promosse una campagna per il versamento della cosiddetta “decima del capitale e del reddito”, la tassa che ogni ebreo del mondo era tenuto a versare per sostenere la ricostruzione dell'insediamento ebraico in Palestina⁴⁷. Pacifici fu eletto presidente della Commissione Centrale per l'Italia del Keren Hayesod, mentre al consiglio furono nominati altri due sionisti toscani: Carlo Alberto Viterbo e rav David Prato, e un triestino, Ciro Glass⁴⁸. La sede della filiale fu posta a Firenze, che era ormai il centro propulsore del sionismo italiano, e l'azione di Pacifici e del Comitato a sostegno della riscossione della decima fu da subito molto intensiva sia per lo scopo politico dell'imposta, sia anche, e soprattutto, per il suo valore spirituale, visto che il versamento della decima è una prescrizione della Torah.

Poco dopo l'istituzione del Comitato, si scatenò un'intensa polemica tra Pacifici

⁴⁶ Rimando al primo capitolo di questo lavoro per un inquadramento del congresso sionistico di Trieste nel quadro del sionismo italiano del primo dopoguerra.

⁴⁷ *La prima “decima” sottoscritta in Italia*, «Israël», 1 febbraio 1921, p. 2.

⁴⁸ Archivio Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea [d'ora in avanti ACDEC], fondo “Angelo Sullam”, b. 18, circolare del Keren Hayesod del 7 giugno 1921.

e la Federazione Sionistica Italiana. Quest'ultima reputava che il sionista fiorentino fosse troppo estremista nella campagna per la decima e che nutrisse aspettative di incasso inadeguate rispetto alle effettive possibilità economiche e alle reali intenzioni di partecipazione degli ebrei italiani e per quella ragione domandò che il Comitato fosse posto sotto il suo controllo. Pacifici si oppose alla proposta, che a suo modo di vedere dimostrava ancora una volta la completa assenza di idealismo nella Federazione, che concepiva il sionismo solo come un'impresa diplomatica e politica e non come la realizzazione di un disegno divino, la «ricostruzione di Sion», che in quanto tale non poteva e non doveva conoscere limiti⁴⁹.

Pacifici si confrontò sulla questione dell'aridità spirituale del sionismo italiano con Moshe Beilinson, il sionista russo collaboratore di «Israël»⁵⁰. Nonostante aderisse al sionismo socialista, Beilinson concordò con Pacifici nel considerare la fiacchezza del movimento italiano come conseguenza dell'assenza della «fede» nella sua concezione ideologica. Quella condizione, proseguì Beilinson, era dovuta non solo all'impermeabilità della Federazione, ma anche a un limite della cosiddetta «ortodossia italiana», di cui Pacifici era il massimo rappresentante, che concepiva la fede esclusivamente in termini normativi. La «fede religiosa» che serviva al sionismo italiano per trasformarsi da movimento politico a «movimento nazionale», secondo Beilinson, doveva essere invece un «fenomeno religioso», cioè un'esperienza totalizzante capace di mobilitare gli ebrei intellettualmente e praticamente ma senza ingabbiarli nel rigido sistema dei precetti⁵¹.

Beilinson individuò quel “fenomeno” in «'avodà», cioè nel lavoro, che nella tradizione ebraica è un concetto polisemico che designa allo stesso tempo l'attività manuale propriamente intesa e il culto di Dio. Secondo Beilinson il sionismo del lavoro, cioè il sionismo socialista, era la fede che avrebbe permesso agli ebrei di ricostituirsi come nazione. Come tutte le “fedi”, anche il sionismo socialista aveva una sua ortoprassi, che era però profondamente laica: la riscoperta della cultura ebraica, a cominciare dalla lingua ebraica, la dedizione al lavoro manuale e l'emigrazione in Palestina. Alla fine del 1921 Moshe Beilinson, insieme a Dante Lattes e a un altro

⁴⁹ La polemica tra la Federazione sionistica italiana e Pacifici è spiegata in *Cominciamo a parlar chiaro*, «Israël», 8 dicembre 1921, p. 1.

⁵⁰ Una nota biografica su Moshe Beilinson si trova in D. Bidussa, A. Luzzatto, G. Luzzatto Voghera, *Oltre il ghetto*, cit., p. 110, nota 15.

⁵¹ CAHJP, P172/59, Moshe Beilinson ad Alfonso Pacifici, 23 febbraio 1921.

sionista socialista russo, Israel Reichart, si mise all'opera per fondare anche in Italia dei gruppi «'Avodà». Le città individuate per ospitare i primi due nuclei furono Roma per la base sociale preponderante piccolo borghese e proletaria della sua comunità, e Firenze per il suo ruolo di capitale del nazionalismo ebraico italiano⁵².

Beilinson chiese aiuto a Pacifici per impostare l'impresa e soprattutto per poter usufruire delle energie dei sionisti fiorentini⁵³. Nel gennaio del 1922 fu fondato il primo gruppo a Roma e Pacifici si disse immediatamente «soddisfattissimo» per l'evento e soprattutto per il protagonismo del giovane Enzo Sereni, che da subito gli sembrò la promessa del sionismo italiano. Il mese successivo fu fondato un gruppo anche a Firenze, guidato da tre elementi vicini a Pacifici: Enzo Bonaventura, Gualtiero Cividalli, che era consigliere del gruppo sionistico fiorentino, e Nathan Shalem, il maestro di lingua ebraica della comunità⁵⁴.

Ciò che Pacifici apprezzò maggiormente in «'Avodà» fu la concezione della cultura – e in particolare della lingua ebraica – come vettore di identità nazionale, che era la stessa da cui aveva avuto origine il movimento di rinascita dell'ebraismo. Ciò, tuttavia, non gli impedì di ravvisare il limite fondamentale e insormontabile di tutto il progetto: «il carattere politico socialista», che a suo dire «'Avodà» non aveva bisogno di avere⁵⁵. Il problema principale, secondo Pacifici, consisteva nell'ideologia laica del socialismo, che per Pacifici era assolutamente inconcepibile visto che tutto, nella storia e nella realtà ebraica, si riconduceva alla Torah. L'altra questione aveva a che fare con gli effetti dell'innesto del socialismo nel sionismo: Pacifici, cioè, temeva che il lavoro diventasse un idolo per gli ebrei e in quel modo il nazionalismo ebraico si sarebbe snaturato, cioè non sarebbe più stato ebraico, visto che il primo comandamento vietava agli ebrei di avere e di credere in altre divinità all'infuori di Dio⁵⁶.

Beilinson rispose a Pacifici che era necessario distinguere tra «intenti e idealità sociali», che erano quelle che «'Avodà» rivendicava come proprie, e il «carattere socialista», che invece era un attributo politico su cui gli organizzatori si riservavano

⁵² Rimando al primo capitolo di questo lavoro per una spiegazione dettagliata dell'esperienza di «'Avodà».

⁵³ CAHJP, P172/59, Moshe Beilinson ad Alfonso Pacifici, 20 gennaio 1921.

⁵⁴ *La costituzione del gruppo Avodah*, «Israel», 2 marzo 1922, p. 7. La prima riunione del gruppo fiorentino aveva avuto luogo il 25 febbraio 1922.

⁵⁵ CAHJP, P172/59, Alfonso Pacifici a Moshe Beilinson, 24 gennaio 1921.

⁵⁶ *Ibidem*

ancora di discutere⁵⁷. Per Pacifici, ad ogni modo, anche gli “intenti e le idealità sociali” erano fuorvianti e inadatti per un movimento che si proclamava sionista, perché l'unico scopo del nazionalismo ebraico doveva essere la santificazione di Dio.

Senza il supporto completo di Pacifici, il gruppo «'Avodà» di Firenze non riuscì a decollare come invece fece l'omologo romano. Pacifici rimase convinto che il sionismo, in Europa e tanto più in Italia, dovesse essere innanzitutto un movimento di restaurazione spirituale, che intendeva e “usava” la politica come strumento di *kedushà* (santificazione). In quell'ottica va letto il giudizio assai critico che Pacifici espresse nei confronti del presidente dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, Chaim Weizmann, dopo la sua visita a Firenze nella primavera del 1922⁵⁸. Il presidente venne in Italia per sondare la possibilità di stabilire una sede politica dell'Organizzazione a Roma e per conoscere più da vicino il movimento italiano. Immediatamente riconobbe la frattura esistente tra la vecchia guardia di Felice Ravenna e Angelo Sullam, a capo della Federazione Sionistica Italiana, e il gruppo fiorentino di Pacifici alla testa della filiale italiana del Keren Hayesod. Weizmann volle mediare tra le due correnti per evitare che il movimento, già di per sé esiguo, si indebolisse ulteriormente⁵⁹ e durante una riunione informale con alcuni esponenti del sionismo fiorentino, a cui partecipò anche Pacifici, disse che le decisioni relative alla riscossione della decima prese dall'Organizzazione Sionistica Mondiale al momento della fondazione del Keren Hayesod nel 1920 non potevano essere attuate fino in fondo perché le condizioni del sionismo europeo non lo permettevano⁶⁰. Per Pacifici quella dichiarazione di Weizmann fu una «pugnalata alla schiena» perché rinegoziava un programma e un progetto già in vigore e soprattutto, perché rifletteva una concezione meramente utilitaristica e non morale del significato

⁵⁷ CAHJP, P172/59, Moshe Beilinson ad Alfonso Pacifici, 27 gennaio 1922.

⁵⁸ L'arrivo di Weizmann a Firenze fu annunciato in *Unione di spiriti*, «Israel», 21 aprile 1922, p. 2. La cronaca delle attività e degli incontri di Weizmann si trova in *Il presidente Weizmann a Firenze*, «Israel», 27 aprile 1922, pp. 1-2.

⁵⁹ Le lettere di Weizmann relative al viaggio in Italia si trovano in Bernard Wasserstein (ed.), *The Letters and the Papers of Chaim Weizmann*, vol. IX, series A, January 1922-July 1923, Jerusalem, Transaction Books, 1977, pp. 79-83. Fu dopo aver conosciuto i sionisti fiorentini e il loro impegno nel movimento di rinascita ebraica che Chaim Weizmann elaborò la celebre definizione del sionismo italiano come movimento di *sujets d'élite*: «nel complesso la comunità italiana sembrava una comunità di *sujets d'élite*. E l'élite di questa comunità, abituata a godere in Italia di ogni bene materiale e sociale che ogni uomo possa desiderare, volgeva i suoi occhi verso la Palestina. Io non riuscii a spiegarmi la cosa. Potei solo ringraziare il cielo» (Chaim Weizmann, *La mia vita per Israele*, Milano, Garzanti, 1950, p. 314).

⁶⁰ *Il presidente Weizmann a Firenze*, «Israel», 27 aprile 1922, pp. 1-2.

della decima⁶¹.

Contribuire con tutti mezzi allo sviluppo dell'insediamento ebraico in Palestina, secondo Pacifici, non era soltanto un dovere religioso ma un obbligo etico nei confronti dei fratelli ebrei colpiti dalle violenze antisemite nelle loro patrie, per i quali l'unica via di salvezza era il ritorno in Eretz Israel. Pacifici fu colpito specialmente dall'assassinio del ministro degli Esteri della repubblica di Weimar, Walter Rathenau, perché a suo modo di vedere quell'episodio dimostrava che tutti gli ebrei, anche quelli più assimilati dell'Europa Occidentale, erano vittime potenziali dell'antisemitismo. Rathenau, come riconobbe lo stesso Pacifici, aveva rappresentato una figura molto complessa e controversa. Da giovane era stato scisso tra una forte consapevolezza della sua identità ebraica e un odio profondo verso se stesso e verso l'ebraismo che era sfociato in un libro, *Ascolta Israele*, in cui sosteneva la necessità che gli ebrei si assimilassero completamente ai tedeschi con i matrimoni misti⁶². Ciononostante, per Pacifici Rathenau si era redento negli ultimi anni della sua vita per effetto della volontà di «uscire dal ghetto» e per uno slancio innato, perché nonostante il tentativo di assimilarsi «Rathenau era istintivamente un Ebreo prima e più intimamente che un tedesco». E proprio perché era ebreo e aveva scelto di non annullare la sua identità assimilandosi, prima fu accusato dai nazionalisti di doppiezza e di infedeltà e infine fu ammazzato. Rathenau, secondo Pacifici, era un *memento* per tutti gli ebrei sotto diversi aspetti: innanzitutto perché la sua tragica fine testimoniava che l'assimilazione non assicurava affatto l'inclusione nella patria; in secondo luogo perché tutta la sua storia dimostrava che l'appartenenza ebraica era innata e il ritorno all'ebraismo, quindi, certo e inevitabile; infine perché la sua morte imponeva agli ebrei di cominciare a pensare a un modo per salvarsi⁶³.

Anche sulla scorta di quella riflessione, durante la riunione del Consiglio del Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane, che si svolse a Milano il 10 e 11 luglio 1922, Pacifici, a nome del Comitato italiano di assistenza agli immigrati ebrei – che era stato fondato a Trieste nel 1921 proprio per aiutare i profughi ebrei in fuga dalle

⁶¹ A. Pacifici, *Una miniatura. Ricordi di una conversazione con Chaim Weizmann*, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Giorgio Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, Milano-Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1967 cit., pp. 219-222.

⁶² Anna Foa, *Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 64-65.

⁶³ Alfonso Pacifici, *Rathenau, un ebreo*, «Israel», 20 luglio 1922, p. 5.

violenze antisemite⁶⁴ – fece votare una mozione che pose come «dovere che a ogni ebreo incombe in questa gravissima ora della storia ebraica, di contribuire nell'adeguata maniera all'opera urgentissima della ricostruzione della Palestina»⁶⁵.

A differenza di Enzo Sereni, che già nei giorni della marcia su Roma realizzò che quello che si stava consumando fosse il collasso finale della nazione italiana, sulle prime Alfonso Pacifici non si soffermò sull'instaurazione del fascismo né meditò sulle conseguenze del nuovo corso politico sulle condizioni dell'ebraismo italiano⁶⁶. «Israel» commentò l'insediamento del governo Mussolini con un editoriale duro in cui, nero su bianco, si accusò l'antisionismo dei fascisti⁶⁷; è verosimile pensare che Pacifici, in quanto condirettore del giornale, avesse approvato il tono e il contenuto dell'articolo, ma non si può appurare chi tra lui e Dante Lattes l'abbia effettivamente scritto.

Il confronto teorico tra l'ideologia nazionalista fascista e il nazionalismo spirituale di Pacifici è singolare e molto eloquente, poiché i due sistemi furono a tal punto diversi e opposti da apparire paradossalmente affini sotto molti aspetti. Entrambi, infatti, erano sistemi totalitari – quello fascista di matrice politica, quello pacificiano di matrice spirituale – e individuavano nella tradizione religiosa il fattore principale di coesione e di identificazione nazionale. A distinguerli fu lo scopo ultimo del nazionalismo: mentre per il fascismo era la costruzione dello Stato, per Pacifici era la santificazione di Dio e la restaurazione del biblico regno di Israele.

Il primo riferimento esplicito di Pacifici al fascismo si trova in un saggio che egli scrisse nel febbraio 1924 per una testata ebraica newyorkese, «Menorah Journal», e che pubblicò in traduzione su «Israel» il successivo giugno. Tema dello scritto: la specificità dell'ebraismo italiano nel quadro dell'ebraismo mondiale. L'ebraismo italiano, scrisse Pacifici, era un «ebraismo qualitativo», cioè costituito da un gruppo molto ristretto di individui osservanti, “ritornati” all'ebraismo grazie al sionismo e grazie al movimento di rinascita di inizio secolo. Ad eccezione di quell'esiguo gruppo,

⁶⁴ Il Comitato italiano di assistenza agli immigrati ebrei fu fondato dal Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane nel gennaio 1921 per organizzare e finanziare in maniera sistematica tutte le attività di soccorso a favore dei molti profughi ebrei che transitavano in Italia. Cfr. Massimo Leone, *Le organizzazioni di soccorso ebraiche in età fascista (1918-1945)*, Roma, Carucci, 1983, pp. 31-63; Tullia Catalan, *L'emigrazione ebraica in Palestina attraverso il porto di Trieste (1908-1938)*, «Qualestoria», XIX, n. 2-3 (agosto-dicembre 1991), pp. 57-107.

⁶⁵ *Importanti riunioni ebraiche a Milano* (ivi, p. 7).

⁶⁶ Sulle riflessioni di Enzo Sereni all'indomani della marcia su Roma rimando al secondo capitolo di questo lavoro.

⁶⁷ *Nel nuovo Ministero italiano*, «Israel», 2 novembre 1922, p. 1.

scrisse Pacifici, il grosso della comunità ebraica italiana era «livellatissimo con l'ambiente», cioè assimilato, a causa della permanenza millenaria ed ininterrotta degli ebrei sul suolo italiano e della loro integrazione nella società nazionale. Essendo l'assimilazione un fenomeno così profondamente radicato, egli proseguì, nessun movimento e nessun evento storico era riuscito a far riacquistare agli ebrei italiani la loro consapevolezza: «neppure i recenti mutamenti politici avranno grande influenza in senso contrario perché è da ritenere che non possono andare al di là di una ristretta, seppur spiacevole, propaganda di colorazione antisemita e della temporanea chiusura dei pubblici uffici che si renderà sensibile solo ai pochi direttamente interessati». Gli elementi da evidenziare nella riflessione di Pacifici sono due in particolare: l'identificazione dell'avvento del fascismo come di una cesura nella storia politica italiana e la consapevolezza del carattere antisemita della propaganda del regime. Secondo il sionista fiorentino neanche il crescente odio antiebraico avrebbe risvegliato gli ebrei italiani dal lungo sonno dell'assimilazione. Non potendo quindi contare su masse consapevoli, disse Pacifici, l'ebraismo italiano doveva puntare sulla qualità della sua élite, rappresentata dal «tipo integralista unitario» che interpretava la tradizione classica ebraica come qualcosa di attuale e che viveva «gli istituti della Torah nelle forme quotidiane della propria vita», a cominciare dal riposo sabbatico. L'esperienza degli ebrei italiani, secondo Pacifici, doveva essere d'esempio per l'Europa e per il mondo, perché dimostrava che nel nome della Torah, e solo attraverso la Torah, resistere e salvarsi dall'assimilazione nella diaspora era possibile⁶⁸.

L'altro modo di salvarsi era fare emigrare. Nel giugno del 1924 uno dei membri del gruppo fiorentino, il medico russo Adriano Kopciowski, emigrò in Palestina, concependo quel gesto alla maniera messianica che era propria di Pacifici, cioè come il passo finale del percorso di ritorno all'ebraismo. Egli condivise le prime impressioni con l'amico di sempre, e furono constatazioni tutt'altro che positive. La Palestina non era la reincarnazione del regno di Dio: al contrario, era una «terra per avventurieri e non per idealisti» dominata dall'immoralità, dalla depravazione sessuale e dal malaffare, all'interno della quale non c'era spazio per individui come lui – e come Pacifici – che volevano dedicarsi alla santificazione di Dio attraverso lo studio e l'osservanza⁶⁹.

Pacifici rimase molto colpito dal racconto disincantato dell'amico, tuttavia, egli

⁶⁸ Alfonso Pacifici, *Un ebraismo qualitativo*, «Israël», 26 giugno 1924, p. 5.

⁶⁹ P172/123, Abramo Kopciowski ad Alfonso Pacifici, 4 luglio 1924.

sottolineò, per quanti risvolti negativi Eretz Israel potesse mostrare, rimaneva sempre «l'unico paese adatto», cioè l'unico luogo dove gli ebrei potevano vivere nell'unità della Torah⁷⁰. Seguendo quella convinzione, e anche desideroso di vedere finalmente con i suoi occhi la terra dei Padri, nell'agosto 1924 Pacifici partì per la Palestina a seguito del primo viaggio organizzato dalla Federazione Sionistica Italiana⁷¹. Come si evince dal diario di viaggio pubblicato a puntate su «Israel», egli mitizzò l'esperienza, a cominciare dalla partenza da Trieste, che egli visse come l'inizio di un viaggio senza «biglietto di ritorno» perché la destinazione era «casa propria». L'arrivo al porto di Jaffa rappresentò un'accelerazione del tempo: il progressivo restringersi del mare e l'avvicinamento alla costa, infatti, simboleggiò per Pacifici lo scorrere rapido della storia secolare della dispersione ebraica, fino ad arrivare all'attracco, che fu per lui il compimento del «ritorno». Ciò che lo colpì maggiormente nelle ore successive allo sbarco fu il sentir parlare soltanto l'ebraico e il constatare che tutto, dalle persone all'ambiente, era proiettato verso il futuro⁷². Nelle settimane seguenti Pacifici visitò le principali località della Palestina: a Gerusalemme ebbe l'esperienza emotivamente più forte perché sentì di essersi ricongiunto all'estremo «lembo della patria» e di aver raggiunto finalmente il luogo dove l'osservanza era naturale e dove l'ebraismo integrale era realtà. Successivamente visitò Merchaviah, una colonia nella valle di Jezreel, dove la vista della natura rigogliosa lo riportò indietro nei secoli, al tempo biblico, «come se quei duemila anni che mi avevano separato da quella terra [...]» si fossero estinti in un solo istante⁷³. Il confronto con la realtà dei collettivi, invece, fu molto meno idilliaco; Pacifici visitò il kibbutz di Ein Harod e vide in esso un «sistema mostruoso» che negava l'ebraismo perché il «credo» dei lavoratori era il socialismo; perché la vita si svolgeva nella più totale trascuratezza dell'osservanza e perché la promiscuità dei sessi attentava all'istituto fondamentale della famiglia, che era il solo attraverso cui si preservava e si perpetuava la nazione ebraica⁷⁴.

⁷⁰ P172/123, Alfonso Pacifici ad Abramo Kopciowski, 24 luglio 1924.

⁷¹ Pacifici in persona annunciò la partenza in *Il nostro viaggio in Eretz Israel*, «Israel», 25 settembre 1924, p. 3. Sui viaggi di ebrei italiani in Palestina si veda Arturo Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 60-69.

⁷² Alfonso Pacifici, *Trieste-Gerusalemme*, «Israel», 6 ottobre 1924, p. 3.

⁷³ Alfonso Pacifici, *Merchaviah*, «Israel», 25 dicembre 1924, p. 3.

⁷⁴ Alfonso Pacifici, *Da Merchaviah a Tiberiade*, «Israel», 19 febbraio 1925, p. 3. La famiglia, ha messo bene in luce Carlotta Ferrara Degli Uberti, è stata, insieme alla nazione, lo «spazio di identificazione» per eccellenza degli ebrei italiani tra Otto e Novecento. Essa era percorsa da una tensione al proprio interno perché da un lato era considerata il nucleo fondante della società e della nazione e dall'altro

Tornato in Italia, Pacifici si dedicò attivamente all'organizzazione del Congresso giovanile ebraico di Livorno, che si svolse tra il 2 e il 4 novembre 1924. Per lui fu come riannodare i fili del passato, visto che tra il 1911 e il 1914 era stato l'anima dei congressi della gioventù ebraica. A distanza di dieci anni, dopo la guerra, dopo la dichiarazione Balfour e dopo l'instaurazione del fascismo, l'agenda dell'ebraismo era notevolmente cambiata e a dover essere dibattute erano due questioni correlate, entrambe molto profonde e complesse: il valore dell'appartenenza ebraica nella modernità e la funzione del sionismo per gli ebrei italiani⁷⁵.

Pacifici aprì il convegno con la relazione intitolata *La nostra sintesi programma*. Secondo Pacifici gli ebrei italiani dovevano porsi una domanda fondamentale: «chi siamo?», dalla cui risposta derivava la soluzione all'altro quesito fondamentale: «come agire?», cioè come vivere l'appartenenza ebraica nel nuovo contesto storico, culturale e politico ebraico e italiano. Per la prima domanda, disse Pacifici, non esisteva che una risposta: «ebrei». Essere ebrei significava essere consapevoli della propria unicità, cioè di essere sintesi di tutto il passato e di tutto il futuro del popolo ebraico e di vivere la propria esistenza nell'unità e nel nome della Torah. Per dare corpo a quell'appartenenza, disse Pacifici, gli ebrei avevano una sola strada e un solo programma, quello della *Segullà*, che consisteva nel reintrodursi nella continuità storica ebraica trasformando il codice normativo ebraico nella matrice unica e fondamentale della propria identità. Storicamente, affermò in maniera polemica, gli ebrei avevano cercato il loro programma di vita in altri sistemi e così avevano «creato la dea Natura, la dea Necessità, il dio Progresso, la dea Ragione e la dea Nazionalità», ma

rimandava al legame di sangue – specifico – che legava nel tempo e nello spazio un gruppo di persone. Nell'epoca della post-emancipazione quella tensione ebbe un valore particolare per gli ebrei, perché in quanto cittadini italiani considerarono la famiglia come il pilastro su cui era edificata la nazione italiana, ma come ebrei considerarono il nucleo familiare come «tempio di una diversità – religiosa, in parte culturale, ma anche di sangue» che in teoria «minava forse le basi stesse della costruzione nazionale» (Carlotta Ferrara Degli Uberti, *Italiani ma ebrei: rappresentare se stessi fra famiglia e nazione. Appunti sul «Vessillo Israelitico» alla soglia del Novecento*, in Paolo L. Bernardini, Gadi Luzzatto Voghera, Piergabriele Mancuso, *Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne Editrice, 2007, pp. 25-60, pp. 29-32).

⁷⁵ Data la sua importanza per la storia dell'ebraismo italiano, il congresso giovanile di Livorno del 1924 ha ricevuto molta attenzione in sede storiografica. Per Aldo Astrologo e Francesco Del Canuto fu una cesura determinante per l'ebraismo italiano (Aldo Astrologo, Francesco Del Canuto, *Livorno 1924. Una rivoluzione in seno all'ebraismo italiano*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 41, n. 7-8 (luglio agosto 1975), pp. 339-347). Meno convinto del fatto che il congresso abbia impresso una reale svolta nell'ebraismo e nel sionismo italiano è David Bidussa, *Tra avanguardia e rivolta*, cit., pp. 245-248. Si soffermano sul congresso di Livorno anche Mario Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 99-107; F. Del Canuto, *Il movimento sionistico in Italia*, cit., pp. 139-147.

nessuno di quei principi aveva permesso loro di vivere la loro specificità. L'unico sistema capace di realizzare appieno l'identità ebraica era «la Torah del Signore» e gli ebrei dovevano finalmente decidersi a trasformarla nella regola delle loro vite. In Italia, egli riconobbe, quel recupero non era possibile perché l'«uragano» dell'assimilazione aveva distrutto l'«ambiente ebraico», ad eccezione di qualche isolato «pinnacolo», cioè dei sionisti, a cui spettava, quindi, mostrare la strada.

I modi per riscoprire e per vivere l'identità, dunque, erano tre. Il primo, difficile da realizzarsi ma sicuramente risolutivo, era l'emigrazione in terra di Israele, dove l'ebraismo era la dimensione totalizzante dell'esistenza, e Pacifici per primo annunciò pubblicamente che era sua intenzione, prima o poi, fare *'alyià*. La seconda era intraprendere un ritorno interiore, spirituale e culturale, attraverso il sionismo – inteso come ideologia e come sistema istituzionale –; la terza, infine, era dedicarsi alla ricostruzione delle comunità ebraiche, che erano i centri propulsori di vita ebraica, proprio come aveva cercato di fare con il Comune Ebraico nel 1920⁷⁶.

3.2 Verso un “totalitarismo ebraico” (1925-1929)

Gli anni tra il 1925 e il 1929 furono i più complessi per l'evoluzione della riflessione di Alfonso Pacifici. L'idea dell'ebraismo integrale si approfondì a tal punto da assumere, da un punto di vista teorico, le sembianze di un vero e proprio sistema totalitario. Conseguenza inevitabile di quella trasformazione fu la contrapposizione con il regime.

Il periodo successivo al congresso di Livorno fu per Pacifici di profonda delusione: egli, infatti, aveva sperato che la riunione fosse il principio della paligenesi spirituale dell'ebraismo italiano, ma ben presto dovette disilludersi. Solo Enzo Sereni si era dimostrato un suo epigono, sebbene avesse deciso di realizzare l'ebraismo nella forma integrale ma laica del sionismo socialista⁷⁷; la maggioranza degli ebrei italiani, invece, era rimasta completamente sorda al suo messaggio di rinnovamento. A

⁷⁶ *La nostra sintesi-programma*, «Israel», 20 novembre 1924, pp. 2-3.

⁷⁷ Alfonso Pacifici, *Un anno dopo Livorno*, «Israel», 29 ottobre 1925, pp. 1-2. Nel mese di febbraio del 1925 Pacifici scrisse ad Enzo Sereni per complimentarsi per la serietà, quasi unica nel panorama ebraico italiano, con cui affrontava la questione dell'identità ebraica. Per quella ragione, il sionista fiorentino propose a Sereni di diventare non solo suo interlocutore, ma anche un collaboratore di «Israel», così che, insieme, avrebbero potuto tenere acceso lo spirito del congresso e mantenere serrate le file dell'ebraismo italiano. Cfr. CAHJP, P172/164, Alfonso Pacifici ad Enzo Sereni, 25 febbraio 1925.

dimostrarlo, secondo Pacifici, erano due fattori correlati: la situazione della comunità ebraica di Firenze e le dinamiche del Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane.

Il 12 e 13 aprile 1925 si tenne a Firenze il primo congresso degli studenti universitari (italiani e stranieri) ebrei in Italia. Secondo Pacifici l'evento era un esempio concreto di come fosse possibile realizzare l'unità del popolo ebraico nella diaspora riunendo giovani ebrei di nazionalità diverse nel nome di un principio superiore e diverso da quello nazionale: l'ebraismo⁷⁸. Nonostante la riunione si svolgesse nel capoluogo toscano, la comunità ebraica di Firenze non aderì ufficialmente all'evento e nessuno dei consiglieri presenziò alle sedute. Enzo Bonaventura, che era uno degli elementi più vicini a Pacifici nella battaglia per la realizzazione dell'ebraismo integrale, sollevò la questione su «Israël» e Pacifici prese spunto da quella lamentela per sferrare un duro colpo alla comunità. L'assenza di rappresentanti fiorentini a un evento così importante provava che la comunità non teneva alla «difesa del principio dell'unità di Israele e del programma di risorgimento» e che quindi, in fin dei conti, non poteva nemmeno dirsi ebraica. Con un tono di nostalgia mista a rimprovero, Pacifici ricordò il Comune Ebraico, il suo programma improntato all'ebraismo integrale e l'energia che, in meno di quattro mesi di vita, era riuscito a infondere all'ambiente fiorentino, sostenendo che solo la riedizione di un'esperienza simile potesse salvare Firenze ebraica – e in generale l'Italia ebraica – dall'autoestinzione. Per quel motivo, Pacifici organizzò un atto di secessione interna, indicando per il 30 maggio 1925 una riunione pubblica degli ebrei integralisti di Firenze per costituire un nuovo consiglio comunitario che potesse finalmente e realmente definirsi ebraico⁷⁹. Non si ha traccia né dell'effettivo svolgimento dell'assemblea né delle eventuali risoluzioni prese; tuttavia – come si vedrà anche oltre – il consiglio uscente che si presentò alle elezioni comunitarie del dicembre 1926 fu lo stesso eletto nel 1924, e ciò fa pensare che l'iniziativa di Pacifici non abbia avuto alcuno sviluppo.

Il sionista fiorentino pose all'attenzione generale la questione del rinnovamento delle comunità ebraiche durante il congresso delle comunità israelitiche italiane che si svolse a Roma il 28 e 29 ottobre 1925. Anticipando di cinque anni una delle disposizioni principali della legislazione delle comunità ebraiche del 1930, Pacifici

⁷⁸ *Il primo congresso degli studenti ebrei in Italia. Un'affermazione di unità, «Israël», 23 aprile 1925, p. 3.*

⁷⁹ *La comunità di Firenze, «Israël», 21 maggio 1925, p. 4.*

dichiarò che le comunità dovevano tornare a funzionare come nel medioevo, quando tutti gli ebrei presenti in una data regione, di diritto, erano parte della «Nazione ebraica»⁸⁰. Oltre a rappresentare tutti gli ebrei, proseguì Pacifici, le comunità dovevano presiedere a tutte le attività interne «in modo che più *nulla di ebraico* le rimanga estraneo, ma *tutto*, istituzioni di cultura, problemi spirituali, correnti, tendenze, e specialmente la partecipazione diretta [...] all'opera della ricostruzione nazionale in Palestina trovi nell'Università la sua espressione e il suo campo di esplicazione». Le comunità, in altre parole, dovevano essere enti “totalitari”, all'interno dei quali tutti gli individui e tutte le istituzioni fossero orientati al medesimo scopo: la realizzazione dell'ebraismo integrale⁸¹.

L'ambito a cui le comunità dovevano rivolgere maggiore attenzione, secondo Pacifici, era quello educativo, poiché la scuola era il luogo per eccellenza della formazione dell'ebreo integrale. Da sempre Pacifici aveva espresso la sua profonda insoddisfazione sia per l'organizzazione dei programmi delle scuole ebraiche, ritenuta inadatta a formare le coscienze dei giovani all'ebraismo, sia per la tendenza generale degli ebrei italiani a frequentare le scuole pubbliche, che egli considerava una delle ragioni principali del loro allontanamento dall'ebraismo. La risposta che l'ebraismo italiano aveva elaborato dopo il varo della riforma Gentile fu motivo di ulteriore amarezza per il sionista fiorentino. Lo spirito del provvedimento, secondo lui, avrebbe potuto – e dovuto – influenzare positivamente il sistema educativo ebraico, perché in base ad esso la scuola era chiamata a ricreare e a trasmettere agli individui il significato etico della tradizione religiosa⁸².

Tuttavia, mentre per il fascismo lo scopo della coesione nazionale nel nome del cattolicesimo era politico, cioè era un primo e fondamentale passo verso la costruzione dello stato totalitario, per Pacifici, ostile all'applicazione delle categorie di nazione e di stato all'ebraismo, il recupero della tradizione attraverso la scuola aveva una funzione

⁸⁰ La legge sulle comunità ebraiche, varata nel 1930, prevede all'articolo 4 che facevano parte di diritto e automaticamente alla comunità ebraica tutti gli individui ebrei residenti in una data circoscrizione. Qualora un individuo non avesse voluto far parte della comunità avrebbe dovuto abiurare. Cfr. Anselmo Calò, *La genesi della legge del 1930*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 51, n. 3 (settembre-dicembre 1985), pp. 334-403.

⁸¹ *Il V congresso delle comunità israelitiche italiane a Roma*, «Israel», 5 novembre 1925, pp. 3-5; rimando in particolare al paragrafo *Qualche impressione*, che contiene la proposta di riorganizzazione delle comunità elaborata da Alfonso Pacifici e da cui è tratta la citazione nel testo.

⁸² Vincenzo Pinto, *Kadima! Saggi sull'identità ebraica contemporanea 1998-2012*, Torino, FreeEbrei, 2013, pp. 495-498.

etnico-culturale, cioè doveva portare gli ebrei a recuperare la loro consapevolezza di essere un popolo unico, e in quanto tale distinto, all'interno della diaspora. Per quella ragione egli considerò la riorganizzazione delle scuole elementari ebraiche, cominciata nel 1924, un fallimento, perché gli istituti non erano altro che «scuole italiane non cattoliche con nome ebraico» dalle quali sarebbe uscita una generazione «non meno assimilata della precedente»; altrettanto spietato fu il giudizio sulle scuole medie ebraiche, che essendo ancora prive di «un programma organico e solo» aggravavano lo scollamento dei giovani dall'ebraismo⁸³.

Secondo Pacifici, in altre parole, la riforma dell'istruzione ebraica si era risolta in una pedissequa applicazione della riforma Gentile – che era una riforma cattolica e italiana – nel settore educativo ebraico e in quel modo l'unicità dell'ebraismo era stata sacrificata. Il Consorzio delle Comunità Israelitiche, al contrario, avrebbe dovuto perseguire la strada della separazione, rinnovando l'educazione con provvedimenti modellati sulle esigenze dell'ebraismo, cioè sul progetto di realizzazione dell'ebraismo integrale. Pacifici si fece capofila di due iniziative: l'istituzione di un nuovo Collegio Rabbinico, dove si sarebbero formati i veri custodi e i veri maestri dell'ebraismo⁸⁴, e l'introduzione, con il patrocinio del Collegio Rabbinico di Firenze e della Scuola Rabbinica di Livorno, de «Lo Studio Ebraico», un corso di cultura ebraica per corrispondenza dedicato agli studenti della scuola media⁸⁵.

Secondo Pacifici la rinascita delle comunità e la riorganizzazione dell'istruzione ebraica dovevano avere la precedenza assoluta non solo nell'agenda del Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane ma anche in quella del sionismo. Se il nazionalismo ebraico doveva redimere gli ebrei come popolo a partire da, e attraverso, la Legge, la tradizione e la storia, e a prescindere dal radicamento su un territorio, allora esso doveva dare priorità assoluta all'acculturazione degli ebrei in diaspora e non alla propaganda a favore dell'emigrazione in Palestina. In un articolo di fondo dedicato a

⁸³ Alfonso Pacifici, 5685, «Israel», 17 settembre 1925, p. 1.

⁸⁴ Pacifici lanciò già la proposta, insieme a David Cassuto, in *Le vie del rinnovamento*, «Israel», 28 febbraio 1924, p. 4.

⁸⁵ “*Lo studio ebraico*”, «Israel», 5 novembre 1925, p. 5; l'iniziativa prevedeva nove diversi corsi tra cui gli alunni potevano scegliere (storia, lingua, Bibbia, storia della letteratura, Midrash, leggi, filosofia, musica e sociologia) e che avrebbero approfondito a casa con il supporto di dispense e di diversi materiali di studio. Alla fine dell'anno la preparazione sarebbe stata verificata con esami dati per corrispondenza o personalmente mediante la convocazione presso il Collegio Rabbinico Italiano di Firenze o presso la Scuola Rabbinica di Livorno, che erano le due istituzioni che patrocinavano l'iniziativa.

Enzo Sereni, al contrario sempre più convinto del fatto che gli ebrei sarebbero ritornati a essere una nazione solo all'interno di uno stato ebraico in Palestina, Pacifici replicò polemicamente che il sionismo avrebbe dovuto investire il denaro speso per sostenere l'emigrazione e l'insediamento in Palestina di ventimila pionieri in un progetto di «intensissima rielaborazione spirituale» da realizzarsi nelle comunità, che in ultima istanza avrebbe giovato anche al sionismo, visto che avrebbe contribuito ad avvicinare gli ebrei al movimento⁸⁶.

L'aspetto anti-statale e anti-territorialista della concezione nazionalistica di Pacifici sfociò, anche se in maniera non del tutto “automatica”, nell'opposizione al sionismo revisionista, che a partire dal 1925 si diffuse anche in Italia. Molti degli elementi ideologici fondamentali del movimento di Jabotinsky erano per principio contrari al pensiero di Pacifici, a cominciare dall'idea che il popolo ebraico sarebbe ritornato ad essere una nazione solo quando avesse esercitato la sovranità su uno stato territoriale esteso su tutta la Transgiordania. Secondo Pacifici, lo «stato ebraico [ci] è necessario ma non [ci] basta» perché il fine del sionismo non era politico o diplomatico ma etico e spirituale. Interpretare la redenzione nazionale ebraica come una questione meramente territoriale significava quindi falsare la natura del popolo ebraico, per il quale «la Legge [...] si era fatta territorio, patria, ambiente distintivo, strumento»⁸⁷.

Un altro aspetto dell'ideologia revisionista contro cui Pacifici si scagliò fu quello della relazione con la popolazione araba in Palestina. Il revisionismo, infatti, considerava l'opposizione violenta contro gli arabi un mezzo legittimo e lecito per assicurare il compimento del diritto supremo degli ebrei di costituire la maggioranza in Palestina e di avere un proprio stato.

Alla conferenza sionistica di Firenze del 24 e 25 giugno 1925, durante la quale i revisionisti debuttarono ufficialmente in Italia, Pacifici dedicò la riflessione conclusiva alla questione dei rapporti tra ebrei e arabi in Palestina, affermando che la soluzione dovesse essere cercata «sulla base di un criterio di liceità» valido esclusivamente ed unicamente per il popolo ebraico. Mentre gli altri popoli non avevano «scrupoli nelle loro decisioni politiche», gli ebrei, in quanto popolo eletto da Dio, avevano una morale che discendeva dalla Torah, la morale della pace, che dovevano applicare in tutti gli ambiti della vita umana, a cominciare da quello politico. In merito al rapporto tra ebrei e

⁸⁶ Alfonso Pacifici, *Situazioni e metodi*, «Israel», 15 aprile 1926, pp. 1-2.

⁸⁷ Alfonso Pacifici, *In alto*, «Israel», 11 febbraio 1927, pp. 1-2.

arabi, Pacifici si dichiarò a favore della «soluzione [...] della pacifica convivenza di più nazioni autonome nello stesso stato sovrano», convinto del fatto che lo «stato palestinese» avrebbe dovuto essere un esempio universale di convivenza e di reciproca tolleranza tra nazioni⁸⁸. La tesi di Pacifici era una rielaborazione del programma politico del movimento pacifista di Brit Shalom, che proponeva la soluzione della questione ebraica su base binazionale, cioè attraverso la fondazione in Palestina di uno stato che realizzasse e tutelasse allo stesso tempo l'ambizione nazionale degli ebrei e degli arabi⁸⁹.

La dichiarazione Balfour, attraverso cui era stato riconosciuto il diritto all'autonomia nazionale del popolo ebraico, era per Pacifici un «patrimonio morale» – prima che politico – di cui gli ebrei dovevano non solo beneficiare ma anche farsi carico e rispettare in prima persona. Frutto del clima politico e diplomatico del primo dopoguerra, la dichiarazione aveva riconosciuto e sancito il primato assoluto del principio di nazione, e così come gli ebrei lo rivendicavano per legittimare la propria ambizione storica all'indipendenza, così non avrebbero dovuto perderlo di vista nel realizzare concretamente quell'aspirazione in Palestina, trascurando o ancor peggio calpestando il diritto all'autonomia nazionale degli arabi. Nella concezione unitaria e totalitaria dell'ebraismo di Pacifici, anche il sionismo, come tutti i fenomeni ebraici, era soggetto a una valutazione di tipo morale sulla base dell'adesione e del rispetto dell'etica ebraica; la sua “promozione” al tribunale della storia e dell'umanità, pertanto, sarebbe dipesa non tanto dal successo nel fondare uno stato, ma dal tipo di nazionalismo a cui si sarebbe ispirato, e per il sionista fiorentino doveva essere un nazionalismo improntato sui valori della giustizia, della pace e dell'uguaglianza⁹⁰.

Più dialettica e meno facilmente categorizzabile in termini di accordo/disaccordo fu la relazione di Pacifici con il leader del revisionismo, Vladimir Jabotinsky, e con l'impostazione filosofica neo-idealistica del movimento. A metà agosto del 1925 Alfonso Pacifici partecipò al XIV congresso sionistico di Vienna, dove ascoltò e vide all'opera Jabotinsky. Come emerge dalle riflessioni scritte in margine alle

⁸⁸ L'intervento di Pacifici alla conferenza sionistica di Firenze ebbe luogo nella giornata conclusiva dei lavori, il 25 giugno 1925, e si può leggere in *La conferenza sionistica di Firenze. Quarta seduta*, «Israel», 2 luglio 1925, p. 5.

⁸⁹ Su Brit Shalom si vedano Walter Laquer, *A History of Zionism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1972, pp. 251-255; Simha Flapman, *Zionism and the Palestinians*, London, Croom Helm Ltd, 1979, pp. 163-168; Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden, Brill, 2002.

⁹⁰ *La conferenza sionistica di Firenze. Quarta seduta*, «Israel», 2 luglio 1925, p. 5.

sedute, Pacifici fu molto affascinato dal suo carisma, dalle sue doti oratorie e anche dalla posizione che egli assunse riguardo a una delle questioni più dibattute al congresso: l'allargamento dell'Agenzia Ebraica⁹¹. La Jewish Agency, prevista dall'articolo 4 della carta del mandato palestinese, era un organo rappresentativo sionistico che cooperava con il governo inglese nell'amministrazione dell'insediamento ebraico in Palestina. Nel 1925 il presidente dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, Chaim Weizmann, propose di cooptare nel consiglio dell'Agenzia Ebraica anche esponenti di spicco dell'ebraismo internazionale non sionisti o a-sionisti per far sì che la questione della ricostruzione ebraica si imponesse all'attenzione di tutti gli ebrei del mondo. Jabotinsky da subito si oppose alla proposta di Weizmann, sostenendo che l'allargamento dell'Agenzia Ebraica fosse l'atto di auto-abdicazione dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, che da statuto rappresentava gli ebrei sionisti, e conferisse un potere politico e decisionale a individui non sinceramente partecipi al nazionalismo ebraico⁹². Anche Pacifici, come Jabotinsky, contestò duramente il progetto, giudicandolo la «galvanizzazione di un errore», cioè la legittimazione di un'interpretazione falsata del sionismo come di un movimento solo filantropico, dalla quale derivava la «deplorable» convinzione che per essere sionisti bastasse essere «pezzi grossi della finanza e dare anche belle cifre di contributo». Essere sionisti, secondo Pacifici, era – e doveva rimanere – un «glorioso privilegio che bisogna saper meritare» mettendo tutta la propria vita al servizio della nazione ebraica⁹³.

Nonostante la convergenza sul nodo dell'allargamento della Jewish Agency, Pacifici nutrì un profondo scetticismo verso Jabotinsky, a cominciare dal suo stile politico. Secondo il sionista fiorentino, il leader russo usava illecitamente la storia biblica per legittimare alcuni fondamenti dell'ideologia revisionista, tra cui l'idea della sovranità territoriale e l'uso della forza, che, a suo modo di vedere, non avevano alcun presupposto scritturale. Dall'altro lato, Pacifici manifestò il suo disappunto anche per il culto della personalità che Jabotinsky stava costruendo attorno a sé e di cui si serviva per cementare internamente il movimento. Una corrente – qualsiasi corrente – che volesse identificarsi come ebraica, egli disse, doveva essere necessariamente «senza

⁹¹ *La grande rassegna dell'attività sionistica. In margine alle sedute*, «Israel», 25 agosto 1925, p. 1.

⁹² Vincenzo Pinto, *Kadima*, cit., pp. 256-257.

⁹³ Alfonso Pacifici, *Un uomo*, «Israel», 1 settembre 1925, p. 6; Id., *Sionisti, contiamoci*, «Israel», 5 novembre 1926, pp. 1-2; le citazioni nel testo si trovano a p. 2.

feticismi per le persone», perché l'ebraismo non ammetteva idoli di nessun tipo, tanto meno politici⁹⁴.

Ancora più intricata fu la relazione di Alfonso Pacifici con la filosofia neo-idealista che era alla base del revisionismo. Illuminante, a tale proposito, è il commento che Pacifici dedicò a un lungo e complesso articolo scritto dallo studente revisionista di origini ashkenazite trasferitosi in Italia, Chaim Wardi, sulla questione della creazione di una filosofia nazionale per il futuro stato ebraico. Secondo Wardi la fondazione dello stato ebraico, che egli riteneva imminente e improrogabile, avrebbe annullato la diaspora non solo come esperienza storica e sociale, ma anche come esperienza culturale e ciò poneva gli ebrei davanti alla necessità di modellare una filosofia adatta al nuovo corso storico del popolo ebraico. Quella filosofia, secondo Wardi, doveva superare sia il dualismo religione/laicità che caratterizzava la vita ebraica nella diaspora sia la concezione trascendentale della «santità», cioè della spiritualità. Dati quei presupposti, affermò Wardi, la filosofia nazionale dello stato ebraico doveva identificarsi con la «filosofia europea moderna», cioè con la filosofia dello spirito di derivazione idealista, e considerare da un lato la storia ebraica come «l'esplicazione dello spirito umano», cioè dell'ebraismo incarnato negli individui, e dall'altro la «santità» come «immanente e identica» alla vita degli ebrei, vale a dire come esperienza unica e totalizzante della loro esistenza. Quel sistema di pensiero era per Wardi la filosofia adatta al futuro stato ebraico, perché era un'ideologia secolarizzata ma che allo stesso tempo era pervasa da una profonda istanza spirituale⁹⁵.

Secondo Pacifici la proposta culturale di Chaim Wardi presentava un innegabile aspetto positivo: quello di considerare l'esistenza ebraica monisticamente, senza distinguere tra manifestazioni “laiche” e “religiose” ma riconducendole tutte all'ebraismo. Il suo difetto, però, stava nella convinzione che una simile unitarietà potesse esplicarsi solo nello stato ebraico, mentre nella diaspora il dualismo tra laico/religioso era destinato a non risolversi mai. Si trattava di un errore, proseguì Pacifici, dovuto al fatto che Wardi era un pedissequo «seguace della [sua] scuola

⁹⁴ Alfonso Pacifici espose le sue riserve verso il culto della persona di Jabotinsky nel discorso alla già ricordata conferenza sionistica di Firenze del giugno 1925 (*La conferenza sionistica di Firenze. Quarta seduta*, «Israel», 2 luglio 1925, p. 5). Non si può non ipotizzare che dalla critica contro il culto della persona del revisionismo potesse discendere, nell'ideologia di Pacifici, la critica contro il culto del Duce proprio del fascismo.

⁹⁵ *Il problema di una filosofia nazionale ebraica*, «Israel», 10 giugno 1926, p. 3.

filosofica che adora lo stato» e che lo assolutizzava come unica forma possibile per la realizzazione della nazione ebraica. Secondo Pacifici, invece, la diaspora era, e sarebbe sempre rimasta, un “luogo” della nazione ebraica perché avrebbe tratto la propria vita e la propria identità dal «Centro»⁹⁶. L'affermazione di Pacifici echeggiava la teoria del “centro spirituale” elaborata dal sionista spirituale Ahad Ha'Am, che identificava nella Palestina un nucleo propulsore di cultura e di tradizione ebraica da cui gli ebrei della diaspora traevano la propria identità e quindi la consapevolezza di essere una nazione, a prescindere dal fatto di risiedere e di esercitare una sovranità sul territorio⁹⁷.

La concezione dell'avvenire nazionale ebraico in funzione dello stato, secondo Pacifici, portava Wardi all'estremo errore di vedere nella filosofia nazionale il «succedaneo della fede in Dio», mentre si trattava di due credenze differenti. La cosiddetta “filosofia nazionale”, in quanto sistema razionale, poteva aiutare gli ebrei nel percorso di recupero della consapevolezza culturale, ma non coincideva né poteva sostituirsi alla fede in Dio, cioè alla fede nella Torah, che per Pacifici era il solo vettore di identità nazionale per gli ebrei⁹⁸.

L'integralismo ebraico di Pacifici entrò nel mirino del fascismo, che soprattutto dalla fine del 1926 intensificò il controllo sulle sue attività e accentuò l'ostilità contro il suo sionismo. Tra il dicembre del 1926 e la primavera del 1927 la comunità ebraica di Firenze attraversò una fase molto critica in seguito all'insediamento di una nuova giunta che si autoproclamò «fascista». Il suo programma, infatti, fu improntato al rafforzamento dell'«italianità» degli ebrei fiorentini e al rinnovamento in stile fascista, «energico, pronto e radicale», dell'ebraismo italiano⁹⁹. Alfonso Pacifici e i sionisti di Firenze si allarmarono immediatamente per la condotta della nuova giunta, che nel nome del patriottismo e del fascismo degli ebrei di Firenze aveva ridotto al minimo

⁹⁶ Ibidem; la risposta di Pacifici è pubblicata di seguito all'articolo di Wardi.

⁹⁷ Sulla teoria del “centro spirituale” di Ahad Ha'Am si veda Arnold M. Eisen, *Galut. Modern Jewish Reflection on Homlessness and Homecoming*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986, pp. 69-78.

⁹⁸ *Il problema di una filosofia nazionale ebraica*, «Israël», 10 giugno 1926, p. 3.

⁹⁹ Il programma della lista fascista fu pubblicato in *Un consiglio di Ebrei Fascisti? Un Programma*, «Israël», 30 novembre 1926, p. 2. Le elezioni si svolsero il 19 dicembre 1926; i consiglieri che eletti furono furono Enrico Bemporad; Arnaldo Bonaventura; Umberto Campagnano; Guido Castelfranco, Giuseppe D'Ancona, Raffaello Gallichi, Giorgio Enrico Levi, Renato Mortara, Aldo Neppi Modona, Aristide Nissim, Guido Pegna, Mario Pisa, Guido Treves, Isacco Uzielli, CinoVitta (*Le elezioni a Firenze*, «Israël», 20 dicembre 1926, p. 2). La presidenza fu assunta dal colonnello Raffaello Gallichi. Rimando al primo capitolo di questo lavoro per una ricostruzione più approfondita della giunta fascista fiorentina.

l'attività sionistica all'interno della comunità¹⁰⁰.

La contrapposizione tra Pacifici e il regime deflagrò all'inizio di aprile del 1927, dopo l'incontro tra il sionista fiorentino e Aimè Pallière, presidente dell'Unione Universale della Gioventù Ebraica¹⁰¹. Il 3 aprile «La Tribuna» commentò l'evento sostenendo che programmi come quelli discussi tra Pacifici e il sionista francese, che riguardavano la rinascita spirituale ebraica e la possibilità di un'azione congiunta tra Italia e Francia per rafforzare il movimento giovanile ebraico internazionale, avvaloravano la convinzione che gli ebrei costituissero un'organizzazione internazionale e vanificavano la professione di fedeltà alla patria che gli ebrei rinnovavano in tutte le circostanze. L'articolo si chiudeva con l'affermazione che «Unioni di pretto carattere internazionalistico (anche se stabilite in nome di una fede religiosa)» non erano gradite al regime e che da quel momento il governo avrebbe sorvegliato le iniziative del sionismo italiano – e di quello fiorentino, di cui Pacifici era alfiere – con estrema attenzione¹⁰². Il 7 aprile il presidente “fascista” della comunità ebraica di Firenze, Raffaello Gallichi, indirizzò una lettera a «La Tribuna» nella quale ribadì che la maggioranza degli ebrei di Firenze era non soltanto estranea ma addirittura contraria al sionismo e che le «tendenze sionistiche e internazionalistiche» contrarie al patriottismo e al fascismo riguardavano solo Alfonso Pacifici e il suo gruppo¹⁰³.

Il 14 aprile Alfonso Pacifici prese posizione sulla questione con un duro editoriale intitolato *Biur Chamez*. L'espressione richiama la pratica del rogo (“biur”) dei cibi lievitati a base di farina (“chamez”) che viene compiuta in tutte le case ebraiche il giorno prima dell'inizio della Pasqua ebraica; la prescrizione è ripetuta diverse volte nella Torah e la punizione per coloro che non si liberano del chamez o che lo mangiano

¹⁰⁰ *Scarsa attività sionistica a Firenze. Un incitamento del Consiglio della Comunità*, «Israel», 24 marzo 1927, p. 2.

¹⁰¹ Aimé Pallière fu un personaggio esemplare per Pacifici per la sua battaglia per la restaurazione della Torah al centro della vita degli ebrei, soprattutto in quella dei giovani, che era uguale a quella intrapresa da Pacifici negli anni Dieci del Novecento. A Pallière è dedicato l'articolo di Alfonso Pacifici, *Aimé Pallière*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 19, n. 3 (marzo 1953), pp. 99-106. Quando nel 1928 Pallière lasciò la presidenza dell'Unione Universale della Gioventù Ebraica, Alfonso Pacifici sostenne la candidatura di rav David Prato, che però poi si ritirò (Michel Arbibol, *Les deux terres promises. Les Juifs de France et le sionisme*, Paris, Perrin, 2010, p. 119).

¹⁰² L'articolo si concludeva con la domanda provocatoria: «Ma queste Unioni di pretto carattere internazionalistico (anche se stabilite in nome di una fede religiosa) non ci piacciono affatto. Se le tenessimo un poco d'occhio?» (*In margine. Andiamo adagio*, «La Tribuna», 3 aprile 1927, p. 2). Lo scontro tra Pacifici e «La Tribuna» è ricostruito anche da Mario Toscano, *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei Sei Giorni*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 166-168.

¹⁰³ Ivi, p. 168, nota 48, per la citazione di uno stralcio della lettera di Raffaello Gallichi del 7 aprile 1927; la missiva fu pubblicata per esteso anche in «Israel», 26 maggio 1927, p. 5.

durante gli otto giorni di Pasqua è una delle più severe dell'ebraismo: il *karet*, cioè l'esclusione spirituale dal popolo ebraico nel mondo a venire¹⁰⁴. Nell'articolo Pacifici si scagliò contro la «mandria di servi» della comunità ebraica di Firenze, accusandoli di vendere la propria identità e il proprio ebraismo, cioè di vendere se stessi, pur di potersi fregiare di una qualità, quella dell'italianità, «in cui nessuno li crede»¹⁰⁵. Quell'atto di auto-annullamento di se stessi, egli proseguì, non aveva alcuna ragion d'essere per due motivi fondamentali. Innanzitutto per l'evidente analogia tra «l'ebraicità integrale» e il «più acceso nazionalismo italiano», che per legittimarsi si richiamavano ciascuno a una «classicità» – gli ebrei a quella ebraica e i fascisti a quella romana – considerandola «qualcosa di immediatamente *proprio* e vivo»¹⁰⁶. In secondo luogo perché nessuna attestazione di patriottismo e nessun rifiuto del sionismo, per quanto radicali e perentorie, potevano annullare una condizione che per Pacifici era innata e, in quanto tale, incontrovertibile: l'appartenenza degli ebrei alla nazione ebraica:

«Ma di *nazione italiana*, nel senso profondo e quasi sacro che oggi giustamente si vuol dare a questa parola, un Ebreo non potrà mai dirsi seriamente, a meno che voglia – in mala o anche in buona fede – ingannare se stesso e gli altri, perché nazione vuol dire richiamo ai primissimi principi, alla vivente classicità della propria gente e allora Roma e Israele sono due grandezze, almeno egualmente grandi sebbene diverse, ma sui piani differenti soprattutto – e l'una non è l'altra, né l'una potrà mai diventare l'altra. Un ebreo che vive in Italia, può averci vissuto nelle sue ascendenze perfino da tempo immemorabile: ma con tutto ciò non diventa di nazione italiana, perché la nazione non si acquisisce col tempo ma col voluto e definitivo distacco da tutto il proprio passato storico»¹⁰⁷.

La nazionalità, per Pacifici, era un'appartenenza primordiale, un atto perenne di identificazione nel “passato storico” scolpito nella Bibbia che non poteva essere né interrotta, né trasformata, né influenzata da nessun'altra nazionalità. Ciò significava quindi che né la propaganda fascista né i tentativi di fascistizzazione dell'ebraismo come quello messo in atto dalla giunta della comunità ebraica di Firenze avrebbero potuto cancellare l'identità di nazione degli ebrei d'Italia. Pacifici portò a un grado di maggiore profondità la sua riflessione osservando come gli ebrei vivessero in due dimensioni esistenziali rigidamente separate tra loro: quella della cittadinanza, che li portava ad

¹⁰⁴ Il *karet* prevede anche la morte da giovani, prima dei 60 anni, o la morte senza figli.

¹⁰⁵ Alfonso Pacifici, *Biur Chamez*, «Israel», 14 aprile 1927, p. 1.

¹⁰⁶ *Ibidem*; il corsivo è nell'originale.

¹⁰⁷ *Ibidem*; il corsivo è nell'originale.

essere fedeli sudditi ed «egregi cittadini dello Stato italiano», e quella della nazionalità, che rendeva ogni individuo figlio e allo stesso tempo padre e custode di tutto il popolo ebraico. Compiere ciò che sia il fascismo sia la giunta fiorentina chiedevano, cioè annullare la nazionalità ebraica per sostituirla con quella italiana, quindi, era per Pacifici impossibile e soprattutto ingiusto, perché era un atto di violenta imposizione di una nazione su un'altra¹⁰⁸. A quel proposito, durante una conferenza tenuta al Circolo Ebraico di Bologna sul libro di Aimè Pallière *Il santuario ignoto*, Pacifici sostenne che quella a cui gli ebrei erano continuamente sottoposti dall'esterno e dall'interno, cioè dal fascismo e dagli ebrei fascisti, era vera e propria «invadenza» a cui si doveva resistere con tutte le forze:

«dobbiamo reagire, non essere materia greggia che si lascia forgiare da quanto ci circonda. Qui dove *ambiente ebraico* non abbiamo, ognuno di noi è in quanto è *formatore* di se stesso. Noi [...] o siamo *dei domatori* o non siamo; questa è la differenza tra noi e gli altri»¹⁰⁹.

Gli ebrei, in altre parole, non potevano lasciarsi assimilare dall'ambiente circostante; ciò, quindi, significava che non potevano essere fascisti e che dovevano resistere alla pressione assimilatrice, livellatrice e antisemita esercitata dal totalitarismo fascista con un altro totalitarismo, il “loro” totalitarismo, cioè l'ebraismo integrale.

L'azione intrapresa da Pacifici a partire dalla seconda metà del 1927, in effetti, rispecchiò la volontà di fare dell'ebraismo una risposta contro il nazionalismo fascista. Pacifici riuscì a raccogliere attorno a sé un schiera di sostenitori nella lotta contro l'antisionismo della giunta fascista della comunità ebraica di Firenze, spingendo il presidente Gallichi a rassegnare le dimissioni alla fine di aprile del 1927¹¹⁰. Quell'esperienza, secondo il sionista fiorentino, doveva insegnare soprattutto una cosa agli ebrei italiani: che «non deve essere più ammesso che sia l'ignoranza a governare la

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ *Alfonso Pacifici al Circolo ebraico di Bologna*, «Israel», 14 aprile 1927, p. 4. La conferenza aveva avuto luogo il 3 aprile 1927, giorno della pubblicazione dell'articolo antisemita e antisionista su «La Tribuna».

¹¹⁰ Le dimissioni furono annunciate pubblicamente in *Le dimissioni del presidente dell'Università Israelitica di Firenze*, «Israel», 5 maggio 1927, p. 2. Nel mese di aprile del 1928 il fronte rappresentato da Alfonso Pacifici e dai sionisti di Firenze ricevette molte adesioni e molti sostegni da parte di numerosi esponenti dell'ebraismo italiano, come loro ostili all'antisionismo dichiarato della giunta comunitaria di Firenze. Tra coloro che supportarono Pacifici ci furono Angelo Sacerdoti, rabbino capo di Roma; rav David Prato; Adolfo Ottolenghi, rabbino capo di Venezia; il gruppo sionistico di Trieste; il gruppo giovanile ebraico di Bologna e molti altri individui che, a titolo personale, si schierarono con il sionista fiorentino nella sua battaglia. Un elenco dei sostenitori, con stralci di alcuni messaggi di partecipazione, è pubblicata in *Le adesioni*, «Israel», 28 aprile 1927, p. 4.

vita pubblica ebraica». Per risanare l'ebraismo, quindi, era necessario che la guida delle comunità fosse attribuita esclusivamente ai rabbini, che erano gli unici in grado di operare secondo il «principio di autorità sulla base della competenza», cioè di applicare e di far rispettare le «leggi della vita di Israele» in modo che le singole realtà locali diventassero biblici regni di Israele su piccola scala. Pacifici riconobbe che il principio di autorità su cui intendeva modellare le comunità ebraiche aveva «ampia cittadinanza in Italia» e constatò anche che la sua applicazione rendeva «felice il paese così governato fin quando sarà vera la competenza dei competenti e giusto e puro il cuore di chi esercita l'autorità»¹¹¹.

Per far sì che anche le comunità fossero regimi internamente coesi ed equilibrati come, a suo modo di vedere, lo era l'Italia fascista, secondo Pacifici era necessario che competenza e potere decisionale fossero uniti, vale a dire che i rabbini fossero investiti di una facoltà e di un'autonomia decisionale il più ampie possibile¹¹². La riflessione di Pacifici era frutto sia della sua concezione aristocratica e oligarchica dell'ebraismo, sia anche del dibattito in corso nell'ebraismo italiano a proposito della riorganizzazione delle comunità. Già dopo l'elezione della giunta fascista di Firenze, il Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane cominciò ad affrontare, seppur con molti interrogativi e molte cautele, la questione dell'adeguamento dell'ordinamento legislativo delle comunità a quello generale del fascismo. Nel settembre del 1926, infatti, il regime abolì l'elettività dei consigli comunali, introducendo la figura del podestà nominato con decreto reale ogni cinque anni, mentre nelle università israelitiche sussisteva ancora un sistema elettivo democratico. In una seduta del Consorzio del 9 gennaio 1927 venne discussa l'eventualità di introdurre la dirigenza podestarile nelle comunità ebraiche, passo che, a detta del rabbino capo di Roma Angelo Sacerdoti, era necessario soprattutto affinché le comunità svolgessero un'efficace propaganda italiana nel Levante¹¹³.

Anche per Pacifici le comunità ebraiche avevano bisogno di un podestà, ma a determinate condizioni, la prima delle quali era che il suo ruolo fosse non quello del funzionario o del burocrate, ma quello del «maestro», cioè della guida di anime e del reggitore delle vita pubblica ebraica nel nome della Torah, e per quello la carica doveva

¹¹¹ Alfonso Pacifici, *Gli insegnamenti di un episodio*, «Israel», 28 aprile 1927, pp. 3-4.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ AUCEI, fondo «Attività del Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933», b. 1, fasc. «Comitato 1927», verbale della seduta del consiglio del 9 gennaio 1927.

essere attribuita necessariamente a un rabbino. Dall'altro lato, proseguì il sionista fiorentino, il podestà-maestro era la figura adatta alle università israelitiche italiane non perché queste dovessero uniformarsi all'ordinamento comunale italiano ma perché quella podestarile era una figura investita dall'alto e non scelta dalle masse. In tempi in cui i «putativi elettori» erano «quanto di più incolto, di ebraicamente meno cosciente e preparato si possa immaginare», la designazione non negoziata attraverso il voto ma calata dall'alto assicurava che il “podestà” individuato fosse realmente un maestro¹¹⁴.

Un'altra presa di posizione integralista fu quella che Pacifici espresse nel contesto del convegno sionistico di Milano, che si svolse tra il 12 e il 13 giugno 1927. Egli non partecipò personalmente alla riunione ma inviò una comunicazione sul significato e sulle mete del sionismo che fu letta durante la seconda giornata dei lavori. Presenziare, anche se virtualmente, e dare delle direttive per lo sviluppo del movimento in Italia fu tanto più importante in quella circostanza sia perché il convegno doveva eleggere il comitato direttivo incaricato di organizzare un nuovo congresso per il 1928, sia perché il panorama del sionismo italiano era sempre più variegato al suo interno e i revisionisti in particolare rappresentavano una presenza sempre più importante e politicamente competitiva. Prima di indire un nuovo congresso, sostenne Pacifici, era necessario definire i criteri per identificare un ebreo come sionista. Formalmente erano sionisti tutti gli ebrei che si riconoscevano nel programma di Basilea enunciato da Herzl nel 1897 e che ogni anno versavano il proprio contributo, lo *shekel*, all'Organizzazione Sionistica Mondiale. In realtà, egli riconobbe, il sionismo trascendeva la sua dimensione di movimento e a testimoniarlo era il divario tra gli effettivi (pochi) contribuenti e quanti si proclamavano sionisti e sostenevano il nazionalismo ebraico. Quella discrepanza, secondo Pacifici, era dovuta al fatto che Herzl per primo, nutrendo una concezione unitaria e universale dell'ebraismo, aveva concepito l'Organizzazione Sionistica Mondiale come «rappresentanza di tutto Israele», da cui discendeva, quindi, che tutti gli ebrei erano sionisti. Per illustrare la relazione tra appartenenza, rappresentanza e rappresentatività nel sionismo, Pacifici prese ad esempio «l'Organizzazione fascistica in Italia», cioè il Partito Nazionale Fascista, sostenendo che anch'esso, pur avendo solo un milione di iscritti, non era considerato

«elemento frazionario, partito nel popolo italiano, ma si identifica con

¹¹⁴ Alfonso Pacifici, *Podestà se maestro*, «Israel», 21 settembre 1927, p. 6.

la totalità nel senso vivo della parola, non soltanto esercitando il potere di governo [...] ma escludendo, pel solo dato e fatto della sua presenza, la possibile coesistenza di qualunque altro elemento attivamente contrastante»¹¹⁵.

Se il paragone fosse stato perfetto, proseguì Pacifici, si sarebbe potuto affermare che l'Organizzazione Sionistica Mondiale rappresentasse tutta la nazione ebraica, e che i sionisti costituissero la «parte volontariamente e coscientemente organizzata della Nazione ebraica». Nella realtà, egli constatò, le cose funzionavano diversamente: il Partito Nazionale Fascista riusciva a rappresentare veramente tutta la nazione italiana perché «col potere acquista forza», e attraverso tale forza governava la nazione, mentre l'Organizzazione Sionistica Mondiale, pur avendo «tutta la forza morale», non aveva «nessuna forza materiale, cioè giuridico-politica» per esercitare la sua funzione rappresentativa e governativa.

Nel corso dei decenni, disse Pacifici, il sionismo si era dato gli strumenti per esercitare la “forza materiale” e aveva creato il Keren Hayesod, il Keren Keyemet, le Federazioni e i gruppi sionistici in tutte le parti del mondo. In quella prima fase di organizzazione, il confronto tra posizioni e correnti diverse era stato molto fecondo e la presenza di un'«opposizione» era stata «utilissima come reagente e come consigliera», ma ora che la struttura dell'Organizzazione Sionistica Mondiale era definita e l'ente godeva di una forza politica vera e propria era necessario, secondo Pacifici, che «l'opposizione di idee» fosse «disciplinata» e che non si manifestasse nel tentativo «di scalzare l'unità dell'organizzazione o il prestigio personale dei suoi rappresentanti»¹¹⁶.

Quella stoccata era rivolta sia contro il partito religioso dell'Agudat Israel, la cui indole secessionista e anti-sionista era sempre stata problematica per Pacifici¹¹⁷, sia contro i revisionisti, che anche in Italia contendevano e contrastavano la concezione

¹¹⁵ *La comunicazione Pacifici sul significato e le mete dell'organizzazione*, «Israel», 16-23 giugno 1927, p. 3.

¹¹⁶ *Ibidem*, in particolare il paragrafo *La definizione di “sionista”*.

¹¹⁷ Dopo il convegno di Milano, «Israel» ripubblicò un articolo che Pacifici scrisse nel 1914 in occasione del decennale della morte di Herzl. Nello scritto il sionista fiorentino celebrò lo sforzo di coesione del popolo ebraico compiuto dal padre del sionismo, culminato proprio nella costituzione dell'Organizzazione Sionistica Mondiale come organo di rappresentanza di tutta Israele. Già nel 1914 Pacifici criticava l'Agudat Israel, nata due anni prima, per la sua indole disgregatrice; l'opinione, nel 1927, non era cambiata: in calce all'articolo, infatti, il sionista fiorentino aggiunse la seguente nota: «l'Agudat Israel [...] è diventata a mala pena una imitatrice in piccolo e allo stesso tempo una dannosa antagonista dell'Organizzazione Sionistica» (Alfonso Pacifici, *Dieci anni di storia. Il monumento vivente dell'Eroe*, «Israel», 7-14 luglio 1927, p. 3).

politica e l'attività dei sionisti generali¹¹⁸. Al convegno di Milano, per esempio, il rappresentante dei revisionisti italiani, il salonicchiota Isacco Sciaky, contestò proprio la concezione politica «mizrachista» di Alfonso Pacifici, che a suo modo di vedere dominava tutto il movimento italiano, sostenendo che mancasse di pragmatismo e che non fosse realmente nazionalista perché non individuava come scopo del sionismo quello della fondazione dello stato ebraico in Palestina ma quello dell'acculturazione ebraica nella diaspora¹¹⁹.

Affinché rappresentasse veramente tutta la nazione ebraica, sostenne Pacifici, il sionismo doveva diventare un movimento totalitario *sui generis*, che ammetteva al suo interno solo correnti di pensiero e non partiti, che non avrebbero fatto altro che disgregare l'unità dell'ebraismo e snaturare il movimento sionista per come esso era stato concepito da Herzl, cioè come movimento universale.

Dopo la chiusura del convegno i timori di Pacifici divennero realtà. Alla fine di luglio del 1927 i militanti regolarmente iscritti a un gruppo sionistico furono chiamati a eleggere il delegato italiano al XV Congresso Sionistico. I due candidati in lizza erano Alfonso Pacifici e Ciro Glass, ma poco prima della votazione i revisionisti proposero due loro rappresentanti: Isacco Sciaky e Arie Henin, studente proveniente dalla Palestina e residente in Italia¹²⁰.

Alfonso Pacifici insorse sostenendo che, in base alla sua concezione «profondamente e radicalmente antidemocratica» dell'ebraismo, una contro candidatura «di partito» era inconcepibile perché presupponeva l'esistenza di un gruppo in seno al sionismo – cioè in seno al movimento che rappresentava tutta la nazione ebraica – che non si riconosceva nel programma dell'ebraismo integrale. Una contro candidatura, egli disse, era accettabile solo se il suo scopo era sostituire i pretendenti in lizza sulla base dello stesso programma, non se la finalità era contenderli all'insegna di una diversa proposta politica¹²¹. Leone Carpi, che fu uno dei fondatori del revisionismo in Italia¹²²,

¹¹⁸ *La comunicazione Pacifici sul significato e le mete dell'organizzazione*, «Israel», 16-23 giugno 1927, p. 3, in particolare il paragrafo *Realtà di collaborazione*.

¹¹⁹ *La relazione dell'avv. Ottolenghi sull'organizzazione*, «Israel», 16-23 giugno 1927, p. 5. L'intervento di Sciaky è pubblicato in seguito a quello di Ottolenghi senza nessun titolo distintivo.

¹²⁰ Ciro Glass, *L'inopportunità di una lotta di partiti nella vita ebraica italiana*, «Israel», 26 luglio-1 agosto 1927, p. 2.

¹²¹ Alfonso Pacifici, *E uno sguardo più generale* (ibidem).

¹²² Elio Levi, *Episodi di vita ebraica milanese fra le due guerre mondiali*, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Alexander Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, Milano-Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1967, pp. 229-240.

obietto che una politica totalitaria aveva ragion d'essere solo in presenza di uno stato che rappresentasse tutta la nazione; nel caso del popolo ebraico, egli disse, lo stato non esisteva ancora, pertanto la politica sionistica avrebbe tratto grande giovamento dal confronto tra posizioni differenti¹²³. Pacifici, a propria volta, ribadì l'idea che il sionismo non poteva conoscere una pluralità di programmi perché il suo scopo era uno e unico: «ricostruire Eretz Israel in modo da averci una base per vivere in pace, secondo le nostre leggi, e da difenderla, all'occorrenza, come cosa nostra»¹²⁴.

Quella presa di posizione segnala un parziale allargamento del punto di vista da cui Pacifici concepiva “Eretz Israel”. Oltre a intendere quello spazio come il centro spirituale del popolo ebraico, Pacifici cominciò a guardare a Eretz Israel come al luogo dove era in atto un esperimento sociale attraverso cui gli ebrei sarebbero tornati ad essere nazione tra le nazioni. Il suo ideale era che gli ebrei, in Eretz Israel, tornassero a essere una nazione santa, ma la realtà di cui lesse nelle cronache di «Israel» e nelle corrispondenze di alcuni emigrati sui conoscenti, in particolare da Enzo Sereni, non corrispondeva alle sue aspettative¹²⁵. Molto interessante in proposito è lo scambio epistolare tra Pacifici e Sereni del maggio del 1928, da cui emerge la distanza ma allo

¹²³ Leone Carpi, *La discussione sui partiti*, «Israel», 25 agosto 1927, p. 3.

¹²⁴ Alfonso Pacifici, *Unità, non partiti!*, «Israel», 11-18 agosto 1927, p. 4.

¹²⁵ Nel gennaio del 1928, per esempio, Pacifici scrisse un duro commento dopo i fatti di Petach Tikva dell'inverno 1927. In quella circostanza, i lavoratori ebrei insorsero contro i lavoratori arabi per rivendicare il proprio diritto al lavoro nei confronti dei proprietari terrieri ebrei, che preferivano assumere manodopera araba a basso costo. Nel commentare gli eventi Pacifici si scagliò contro i lavoratori ebrei, accusandoli di essere a tal punto ossessionati dal lavoro e dall'ambizione di eguagliare i ritmi produttivi degli arabi da essere pronti a sacrificare uno degli istituti fondamentali dell'ebraismo: il riposo sabbatico. Cfr. J.M, *La malattia*, «Israel», 19 gennaio 1928, p. 1. L'articolo, firmato con le iniziali puntate J.M è di Alfonso Pacifici, che spesso di fede chiamare col nome ebraico di Jehuda Menachem. Sulla questione del rispetto del sabato prese posizione anche un altro sionista fiorentino vicino a Pacifici, Gualtiero Cividalli, sostenendo che l'osservanza non dovesse essere un parametro per includere ed escludere gli individui dal sionismo. Per essere sionisti non si doveva essere necessariamente religiosi, anche perché altrimenti, osservò Cividalli, la maggioranza degli ebrei, in Italia e nel mondo, sarebbe stata esclusa a priori dal sionismo. Per quel motivo, criticare i lavoratori ebrei perché non rispettavano il sabato era un'ingiustizia perché la condotta civile non poteva essere giudicata sulla base di principi e di criteri religiosi (Gualtiero Cividalli, *Chiarezza. A J.M.*, «Israel», 16 febbraio 1928, p. 2). Pacifici ribatté a Cividalli che il sionismo era una via per ritornare a essere ebrei, ma che, per quanto utile, non poteva sostituire la via dell'osservanza, che era la sola a poter condurre all'ebraismo integrale. L'Organizzazione Sionistica Mondiale, secondo il sionista fiorentino, avrebbe dovuto cercare con la sua opera di colmare la distanza tra quelle due vie trasformando la Legge (la Torah) in legge civica. Un importante conseguimento in quella direzione era stato quello del riconoscimento ufficiale del sabato come giorno di riposo per tutto l'*Yishuv*. Lavorando il sabato, quindi, i lavoratori ebrei trasgredivano quindi non soltanto un precetto religioso ma anche una legge dell'*Yishuv* e finivano così per non essere né buoni e veri ebrei né corretti cittadini (Alfonso Pacifici, *Il sabato e l'Organizzazione sionistica*, «Israel», 16 febbraio 1928, p. 2).

stesso tempo la complementarietà tra le loro concezioni¹²⁶. Il sionista fiorentino si mostrò impaurito e allo stesso tempo sdegnato dal fatto che la vita in Palestina, soprattutto nei collettivi, fosse non semplicemente secolarizzata, ma addirittura idolatra: tutti gli immigrati avevano sostituito «Balfour a Dio» e i pionieri nelle campagne veneravano «Terra, lavoro e campagna» come fossero il punto d'arrivo delle loro esistenze, mentre avrebbero dovuto essere soltanto gli «strumenti» per arrivare al vero scopo della vita ebraica: la santificazione di Dio. A provocare la degenerazione della vita ebraica in Eretz Israel, disse Pacifici, era l'abbandono della Torah, che, come aveva costituito – e costituiva – la fonte di identità, e quindi di sopravvivenza, per gli ebrei in diaspora, così doveva essere la fonte di vita per l'*Yishuv*, poiché era il solo sistema in grado di «trasformarsi in istituti e aspirazioni sociali, tra cui massimo è lo Stato di Israele»¹²⁷. Sereni rispose a Pacifici che «la Torah è per la diaspora» mentre una realtà in pieno sviluppo come quella ebraica in Palestina aveva bisogno di istituzioni moderne, laiche, ispirate alla tradizione politica europea, che erano le uniche attraverso cui la nazione ebraica avrebbe potuto reinserirsi nel corso della storia accanto e insieme alle altre nazioni. Con una buona dose di irriverenza, Sereni intimò a Pacifici di abbandonare il progetto di emigrare sia perché in Eretz Israel non c'era spazio per concezioni messianiche, metafisiche e passatiste come la sua, sia perché la società palestinese non aveva bisogno di «un intellettuale in più incapace di lavorare», ma di operai che facessero del lavoro la via del ritorno all'ebraismo¹²⁸.

Le parole di Sereni non scalfirono la sicurezza di Pacifici che l'*alyà* fosse la soluzione giusta per sé e per tutti gli ebrei. Di quella certezza egli si fece portavoce al congresso sionistico di Milano tra il primo e il 3 novembre 1928. L'emigrazione, egli affermò, era un «dovere [...] per ciascuno che vorrà seguire a chiamarsi sionista» e, dato che per Pacifici sionisti erano tutti gli ebrei, discendeva che l'*alyà* era un dovere per tutto il popolo ebraico. Nel momento in cui ogni ebreo avesse realizzato quella necessità, l'unità del popolo si sarebbe finalmente restaurata perché sarebbe venuta a

¹²⁶ Cfr. Sara Airoldi, *I "luoghi" dell'identità ebraica. Il contributo di Enzo Sereni e di Alfonso Pacifici*, in Sergio Della Pergola, Cecilia Nizza e Angelo M. Piattelli, *L'Italia in Israele. Il contributo degli ebrei alla nascita e allo sviluppo dello Stato di Israele*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 80, n. 2-3 (maggio-dicembre 2014), pp. 55-75.

¹²⁷ CAHJP, P 145/5, Alfonso Pacifici a Enzo Sereni, s. d ma 1928; la lettera fu scritta sicuramente prima del maggio 1928, perché a quella data risale la risposta di Enzo Sereni. Non interpreterei il riferimento allo «Stato di Israele» come una conversione repentina di Pacifici verso posizioni favorevoli allo stato. La concezione di Stato, piuttosto, era ancora quella di regno di Israele.

¹²⁸ CAHJP, P145/164, Enzo Sereni ad Alfonso Pacifici, 13 maggio 1928.

cadere la divisione tra «quelli che sono già arrivati in Eretz Israel, quelli che si stanno attivamente preparando per arrivarci al più presto e quelli che sono nella Diaspora provvisoriamente per l'adempimento di un ufficio nazionale», e perché, in fondo, si sarebbe finalmente annullata anche la dicotomia centro-diaspora¹²⁹.

Come si evince da quella affermazione, l'*alyià* era per Pacifici un fine permanente e progressivo, era il percorso di preparazione culturale e spirituale e di mobilitazione ideologica che si compiva nella diaspora e che aveva nell'atto concreto dell'emigrazione, cioè nel trasferimento fisico in Eretz Israel, solo il suo apice. In quel senso l'*alyià* era il dovere supremo per tutti gli ebrei; un dovere che Pacifici riuscì a far sancire anche dal nuovo statuto della Federazione Sionistica Italiana, proponendo e facendo votare – contro il parere dei revisionisti – l'inclusione dell'emigrazione tra i doveri dei sionisti italiani¹³⁰.

Dopo la fine del congresso si aprì un momento di grave crisi tra il regime fascista e l'ebraismo italiano. Dalle pagine de «Il Popolo di Roma» Mussolini affermò che il congresso sionistico di Milano aveva attestato come gli ebrei costituivano un popolo «estraneo» in Italia, dotato non solo di una religione ma di una vera e propria «coscienza nazionale» separatista. Per fugare i dubbi sulla loro lealtà patriottica, affermò Mussolini, gli ebrei avrebbero dovuto chiarire una volta per tutte se la loro appartenenza ebraica era di natura religiosa o nazionale; in base alla risposta, concluse minacciosamente il duce, il regime avrebbe tratto le «conclusioni necessarie»¹³¹. L'ebraismo e il sionismo italiano, rappresentati rispettivamente dal Consorzio delle Comunità e dalla Federazione Sionistica, rimasero sulla difensiva, replicando a Mussolini che il legame che univa gli ebrei italiani a Eretz Israel era di ascendenza e di natura solo spirituale e che, in quanto tale, non poteva essere in contrasto con il vincolo che li legava all'Italia, che invece era di tipo politico e che soprattutto era testimoniato e sigillato dalle numerose opere e dai sacrifici a cui gli ebrei si erano sottoposti a

¹²⁹ Alfonso Pacifici, *Alla vigilia del Congresso*, «Israel», 26 ottobre 1928, p. 3.

¹³⁰ Si veda la cronaca del dibattito della settima seduta del congresso, dedicata all'approvazione dello statuto federale, in *L'approvazione dello statuto federale*, «Israel», 6 novembre 1928, pp. 3-4. Pacifici rilevò «il significato glorioso del quinto articolo (alijah) che segna un progresso della nostra coscienza sionistica (applausi) ed esige che non vi si portino modificazioni». La discussione preliminare sull'articolo quinto dello statuto ebbe luogo durante la seconda seduta, come si legge in *La relazione sul progetto di statuto*, «Israel», 12 novembre 1928, p. 3.

¹³¹ La vicenda è ricostruita da Umberto Nahon, *La polemica antisionista del "Popolo di Roma" nel 1928*, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Umberto Nahon (a cura di), *Scritti in memoria di Enzo Sereni. Saggi sull'ebraismo romano*, Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1970, pp. 216-253.

beneficio della patria¹³².

Alfonso Pacifici fu partecipe della diatriba e prese una posizione più radicale rispetto a quella del Consorzio e della Federazione Sionistica Italiana. Formalmente il suo intervento prese le mosse da una circostanza non direttamente legata alla polemica giornalistica tra Mussolini e l'ebraismo italiano, ma che il regime sfruttò immediatamente per rinfocolare la propria campagna antisionista. Nel novembre del 1928, infatti, il consiglio della comunità ebraica di Firenze decise di celebrare il decennale della fine della prima guerra mondiale facendo apporre nel giardino della sinagoga una lapide con una frase di commemorazione e con la lista dei caduti ebrei fiorentini¹³³. Alfonso Pacifici insorse sulle pagine di «Israel» sostenendo che la nuova lapide fosse un duplicato di una lastra analoga già apposta nel 1920 e che soprattutto la nuova frase scelta per essere scolpita non facesse per nulla giustizia agli ebrei che si volevano commemorare. Nel capoverso finale, segnalò Pacifici, l'epigrafe originale del 1920 recitava «La comunità ebraica di Firenze [...] memore riconoscente rievoca i figli che sacrarono il loro sangue per l'avvento di un'Italia più grande d'un Israele libero e unito di un'umanità migliore e più pura», mentre in quella del 1928 mancava ogni riferimento a Israele e ad essere commemorata era solo la morte «per la grandezza della Patria che per noi è l'Italia»¹³⁴.

Secondo Pacifici il gesto della giunta, che all'epoca era composta ancora da ebrei fascisti¹³⁵, rifletteva la volontà deliberata di rinnegare *ex post* l'idealità dei caduti, che era stata indubbiamente patriottica e italiana ma anche ebraica. La scelta di cancellare il riferimento alla lotta per il risorgimento di Israele, disse Pacifici, era frutto di un'errata concezione della “patria” da parte dei consiglieri. Da ebrei assimilati e fascisti, essi consideravano come patria soltanto l'Italia, mentre per Pacifici la patria era «la Terra per la quale si vive, la Terra per la quale si muore», cioè un vincolo sentimentale fatto di affezione e di spirito di sacrificio che prescindeva dal territorio. Come gli ebrei erano caduti dal Risorgimento fino alla prima guerra mondiale per la salvezza e l'onore dell'Italia, così sarebbero caduti in futuro come pionieri «in Eretz Israel [...] lottando con la vanga in pugno»: in entrambi casi era, e sarebbe stata, morte

¹³² Ivi, pp. 244; 251.

¹³³ La vicenda è ricostruita in ivi, pp. 241-242.

¹³⁴ Tutta la vicenda è esposta in *Dalle comunità d'Italia. Firenze*, «Israel», 29 novembre 1928, p. 4. L'articolo, con la cronaca, il raffronto delle due lapidi e il commento è firmato da Alfonso Pacifici.

¹³⁵ Il vice-presidente della comunità era Goffredo Passigli, ebreo fascista che fu deportato nel 1944.

per «la difesa dell'onore e della Terra», cioè morte per la patria¹³⁶.

«Il Popolo di Roma» non mancò di registrare la diatriba tra Pacifici e la comunità ebraica di Firenze e di piegarla a suo favore, affermando che la decisione della giunta di parlare di “patria”, e non genericamente di Italia, attestava come il patriottismo fosse il sentimento di appartenenza esclusivo degli ebrei fiorentini. L'ira di Pacifici, specularmente, fu additata come prova ulteriore della dicotomia congenita dei sionisti, che faceva di loro dei nemici della patria fino a quando non avessero chiarito se l'ebraismo definisse solo un'appartenenza religiosa o anche un'appartenenza nazionale¹³⁷.

Pacifici rispose al regime pubblicando in prima e in seconda pagina su «Israël» alcuni stralci del suo libro *La nostra sintesi-programma*, in particolare quelli dedicati all'unicità di Israele e all'impossibilità di definire Israele come nazione e come religione¹³⁸. Si trattò di una presa di posizione antifascista perché dimostrava che l'ebraismo non poteva essere compreso né tanto meno imbrigliato all'interno del nuovo paradigma nazionale fascista, che sarebbe stato ufficializzato attraverso la ratifica del Concordato l'11 febbraio 1929, fondato sulla corrispondenza tra l'appartenenza religiosa (al cattolicesimo) e l'appartenenza nazionale.

La reazione di Pacifici ai patti Lateranensi, non a caso, fu molto critica e determinò un grave strappo nei suoi rapporti con il regime che si riflesse su tutto l'ebraismo italiano. Il sionista fiorentino analizzò il Concordato in due articoli dedicati al significato dell'accordo rispettivamente per la Chiesa e per lo stato fascista nei suoi rapporti con l'ebraismo. Il Concordato, affermò Pacifici, segnava per la Chiesa un successo epocale che egli si augurò anche l'ebraismo potesse prima o poi raggiungere. Gli aspetti positivi ed esemplari, a suo modo di vedere, erano tre: innanzitutto il fatto che un «limitatissimo spazio della superficie terrestre» potesse finalmente irradiare un «potere spirituale organizzato in ogni angolo della terra», come il “centro spirituale” ebraico avrebbe dovuto fare con tutta la diaspora. In secondo luogo, la stipula del Concordato dimostrava che la lotta condotta dagli enti spirituali per rivendicare il proprio «diritto di sovranità» era destinata ad avere un esito positivo a patto che non

¹³⁶ Alfonso Pacifici, *Dalle comunità d'Italia. Firenze*, «Israël», 29 novembre 1928, p. 4.

¹³⁷ L'articolo *Replica ai sionisti*, pubblicato su «Il Popolo di Roma» il 16 dicembre 1928, è citato integralmente in U. Nahon, *La polemica antisionista*, cit., pp. 246-247; la citazione nel testo è a p. 247.

¹³⁸ Alfonso Pacifici, *Quel che io scrivevo diciassette anni fa*, «Israël», 20-27 dicembre 1927, pp. 1-2.

retrocedessero mai nelle loro richieste, come la Chiesa aveva fatto «dal 1870 fino ad oggi». Infine il Concordato provava che «la coesistenza nella stessa città» di due diverse sovranità era possibile, senza che nessuna delle due perdesse o vedesse limitate le sue prerogative. Quella situazione, secondo Pacifici, avrebbe dovuto attuarsi anche in Palestina, dove l'amministrazione mandataria laica e l'autorità rabbinica avrebbero dovuto esercitare la propria funzione senza fagocitarsi a vicenda¹³⁹.

Di tono e di contenuto ben diverso fu la riflessione di Pacifici sul valore del Concordato per lo stato fascista. L'accordo, egli disse, era l'apice della costruzione del «carattere totalitario dello Stato» e quella transizione non poteva non influenzare le condizioni dell'ebraismo italiano. Difficilmente, infatti, uno stato totalitario, e che aveva nella religione l'elemento fondamentale di coesione nazionale, avrebbe ammesso che al proprio interno esistessero sacche di «nichilismo spirituale» di cui le minoranze non cattoliche avrebbero potuto godere. Per Pacifici, quindi, si apriva una nuova dura fase per gli ebrei italiani, che avrebbero dovuto combattere per poter continuare a godere «*a fortiori*» di quelle «facilitazioni» nell'osservanza del culto che avevano ottenuto durante l'età liberale¹⁴⁰.

Il regime fascista, che aveva sempre tenuto sotto osservazione Pacifici e il suo totalitarismo ebraico, sfruttò l'occasione presentata da quel suo ultimo editoriale per sospendere le pubblicazioni di «Israel» e costringere al silenzio per un periodo di tempo il sionismo italiano. Formalmente la chiusura fu determinata dall'interruzione della pratica d'iscrizione all'albo dei giornalisti del direttore responsabile del settimanale, Guido Bachi¹⁴¹. «Israel», dal canto suo, motivò l'interruzione delle pubblicazioni con problemi economici e gestionali¹⁴², ma a Pacifici fu chiaro fin da subito che il motivo della chiusura erano la sua persona e la sua ideologia. A confermarglielo fu il professor Carlo Foà, che dopo un colloquio con Mussolini scrisse a Pacifici che la condizione per ottenere la riapertura del settimanale fosse l'«esclusione della apologia del sionismo» e il ridimensionamento dello spiccato carattere nazionalista dei suoi articoli¹⁴³.

Pacifici dapprima tentò la strada della mediazione con il regime e scrisse a

¹³⁹ Alfonso Pacifici, *Restaurazione*, «Israel», 14 febbraio 1929, p. 1.

¹⁴⁰ Alfonso Pacifici, *In regime di concordato*, «Israel», 28 febbraio 1929, pp. 1-2.

¹⁴¹ Angelo M. Piattelli, *David Prato, una vita per l'ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 89, n. 1-3 (gennaio-dicembre 2013), pp. 109-232, p. 172.

¹⁴² Così fu spiegato nel numero de «La Rassegna Mensile di Israel» del 18 aprile 1929. Al contrario di «Israel», la «Rassegna» continuò le pubblicazioni.

¹⁴³ CAHJP, P172/9, Carlo Foà ad Alfonso Pacifici, 15 marzo 1929.

Giuseppe Bottai per ottenere un'udienza da Mussolini. Nella lettera Pacifici chiedeva di comprendere finalmente quale fosse l'opinione che il duce aveva di lui, se riconosceva la sua «simbiosi» intellettuale con il fascismo o se, anche lui, preda delle «dicerie», considerava la sua figura come «contraria a ogni forma di allineamento» con il regime. Capire, disse Pacifici, era essenziale, perché se Mussolini avesse giudicato la sua opera come «affossamento dell'interesse italiano» sarebbe stato «ben lieto» di lasciare ad altri la direzione del settimanale, anche per non mettere a repentaglio il dibattito sulla nuova legge sulle comunità ebraiche che era in corso tra il regime e l'ebraismo italiano proprio in quel periodo. Se invece la sua azione per l'«interesse ebraico» era tollerata dal duce, allora sarebbe stato altrettanto «ben lieto» di riprendere la pubblicazione¹⁴⁴.

Vista la difficile situazione in cui si trovava, Pacifici non poté non mostrare malleabilità e disponibilità nei confronti del regime. L'udienza non gli fu concessa e la chiusura di «Israël» si prolungò per tre mesi, dal 28 febbraio al 30 maggio 1929. A quel punto Pacifici fu persuaso del fatto che la reazione delle gerarchie fasciste indicasse una evidente ostilità nei suoi confronti e pianificò una risposta non tanto per difendere se stesso quanto per assicurare la sopravvivenza dell'ebraismo integrale.

Durante i tre mesi di sospensione delle attività, Pacifici scrisse un lungo saggio, intitolato *Shemà Israel*, che fu edito a puntate su «Israël» dopo la ripresa delle pubblicazioni¹⁴⁵. *Shemà Israel* è la preghiera fondamentale dell'ebraismo che viene letta due volte al giorno. Il testo è composto da tre parti e in ciascuna di esse vengono evocati i precetti fondamentali per la vita ebraica: la fede, l'obbligo di istruzione ai figli, l'osservanza delle *mizvot* (i precetti) e la proibizione dell'idolatria. Lo scopo dell'impresa di Pacifici, ancora una volta, fu quello di contrapporre al totalitarismo livellatore del fascismo il totalitarismo ebraico, illustrando ai lettori quali fossero le uniche leggi e gli unici imperativi a cui gli ebrei dovevano sentirsi vincolati. Fu lo stesso Pacifici, quasi quarant'anni dopo quell'esperienza, a spiegare il senso di quell'esperienza:

«Nel 1929 concepì la serie di articoli sullo *Shemà* per coprire le cose con qualcosa di apparentemente inattuale. Il titolo di *Mamlechet HaCohanim ve GoiKaodsh* (“regno di sacerdoti e popolo santo”) era rivolto contro Mussolini, in risposta alla sua stupida insolenza contro

¹⁴⁴ CAHJP, P172/9, Alfonso Pacifici a Giuseppe Bottai, s. d ma marzo 1929.

¹⁴⁵ *Scemà Israel*, «Israël», 30 maggio 1929, p. 1. Gli articoli adesso sono pubblicati in Alfonso Pacifici, *Discorsi sullo Shemà*, Gerusalemme, Taoz, 1953.

di noi, venditori di cose vecchie»¹⁴⁶.

Lo *Shemà* era l'unica «bandiera di Israele» e conteneva le leggi che regolavano la «vita intera, in ogni aspetto»¹⁴⁷ degli ebrei. La prima parte della preghiera è dedicata al «pensare», cioè alla dedizione a Dio di tutta «l'interezza della vita intellettuale»¹⁴⁸. Secondo Pacifici quella degli ebrei non è religione, visto che in età moderna questa è diventata un «ambito», cioè una parte della vita, come «lo sport e la politica», ma è un insieme di insegnamenti «come si direbbe oggi totalitario»¹⁴⁹, che investe tutti gli aspetti dell'esistenza degli individui. Pacifici ne prende in esame tre in particolare, tra loro correlati: la convivenza politica, l'economia e il lavoro. Riguardo alla prima sostiene che se nelle relazioni politiche si «operasse veramente per realizzare l'unità di Dio» allora «lo stato non servirebbe», perché la sua funzione di «formatore e attuatore del diritto» sarebbe esercitata in maniera spontanea dagli individui¹⁵⁰. Al contrario, riconosce Pacifici, lo stato è necessario perché gli uomini sono animati da istinti egoistici e trasformano l'economia in un campo per l'affermazione dei propri appetiti¹⁵¹. Anche il lavoro, afferma il sionista fiorentino, è diventato «avodà zarah, servizio degli idoli», perché l'uomo sacrifica se stesso all'«idolo della produzione», non comprendendo invece che è il lavoro che deve servire all'uomo come strumento per la santificazione di Dio. Per quella ragione, sostiene Pacifici, gli ebrei avrebbero dovuto conoscere nel profondo la Torah per poter applicare nella realtà la «carta del lavoro» contenuta in essa, che aveva come leggi fondamentali il rispetto del riposo sabbatico, il versamento della decima e la tutela dei diritti del povero¹⁵².

La seconda parte della preghiera è dedicata al «fare». Pacifici sottolinea l'unicità del concetto di azione nell'ebraismo, espressa dal sostantivo «davar», che significa allo stesso tempo «parola». Per gli ebrei, egli sottolinea, le parole sono cose, e ciò li distingue dalle società moderne dove le parole sono vacue e domina un «giornalismo pieno di riflessioni e giudizi fini a se stessi»¹⁵³. L'azione è per gli ebrei un

¹⁴⁶ CAHJP, P172/78, Alfonso Pacifici a Yoseph Colombo, 11 novembre 1968.

¹⁴⁷ A. Pacifici, *Discorsi*, cit., pp. 39-41.

¹⁴⁸ Ivi, p. 42.

¹⁴⁹ Ivi, p. 57.

¹⁵⁰ Ivi, p. 68.

¹⁵¹ Ivi, p. 70.

¹⁵² Ivi, pp. 73-76.

¹⁵³ Ivi, p. 95.

«parlare concretando»¹⁵⁴, è conoscenza che si trasforma in vita, e le tre parole che racchiudono il significato dell'esistenza degli ebrei sono «Eretz Israel, il sabato, la casa»¹⁵⁵. Il compimento dell'unicità di Israele, secondo Pacifici, parte dall'ultima, dalla casa, perché se la dimora e la famiglia sono rette secondo i principi dell'ebraismo allora si trasformano esse stesse nel regno di Israele e fanno sì che al popolo ebraico possa essere restituita la «sua casa», cioè la terra di Israele¹⁵⁶.

La terza e ultima parte dello *Shemà*, spiega Pacifici, è dedicata al «sentire», cioè alla consapevolezza che gli ebrei devono avere di costituire un popolo unico e di rappresentare, ciascuno nella propria individualità, l'intero Israele. Per arrivare a quella consapevolezza, egli afferma, l'uomo non deve dimenticare che «la sua vita, sotto tutti gli aspetti, si svolge sotto gli occhi di Dio», solo sotto gli occhi di Dio e di nessun altro principio di autorità¹⁵⁷. Il «passare alla storia» del popolo ebraico, quindi, non si realizzerà con l'ingresso nel «pantheon delle nazioni» insieme ad altre nazioni, ma nel ritorno alla «sua terra ereditaria, la sua casa, che altri non deve usurparle sotto il pretesto di darle civiltà o fede»¹⁵⁸.

Quelle ultime parole furono in un certo modo profetiche. Nell'agosto del 1929, infatti, la Palestina fu funestata da una nuova ondata di violenze tra ebrei e arabi. La sommossa scoppiò dopo la manifestazione che il Betar, la brigata giovanile revisionista, organizzò davanti al muro del Pianto per rivendicare la sovranità ebraica sul sito. In risposta, il Gran Muftì di Gerusalemme pronunciò un sermone antisemita che innescò la sommossa della popolazione araba nella città e in alcune località sul territorio palestinese. Le violenze si protrassero per una settimana causando un centinaio di morti da entrambe le parti e distruzioni soprattutto negli insediamenti ebraici¹⁵⁹.

Pacifici partecipò alle commemorazioni per i caduti ebrei organizzate dalla comunità di Firenze. La polizia fascista tenne sotto controllo le sue mosse, come si evince da un rapporto della Prefettura di Firenze in cui venne specificato che la posizione anti-islamica era da ricondursi soltanto agli «israeliti intransigenti» guidati da Pacifici, mentre la maggioranza degli ebrei fiorentini, «pur essendo israeliti

¹⁵⁴ Ivi, p. 112.

¹⁵⁵ Ivi, p. 107.

¹⁵⁶ Ivi, p. 108.

¹⁵⁷ Ivi, p. 193.

¹⁵⁸ Ivi, p. 202.

¹⁵⁹ Shmuel Dotham, *A Land in the Balance. The Struggle for Palestine 1918-1948*, translated from Hebrew by Jeffrey M. Green, Tel Aviv, MOD Books, 1993, pp. 41-43.

professanti», non erano sionisti appassionati ma soprattutto erano ferventi italiani¹⁶⁰.

Il riferimento all'anti-islamismo di Pacifici si spiega in relazione all'evoluzione del suo pensiero sionistico dopo gli eventi in Palestina. Sul finire del 1929, infatti, egli si avvicinò al revisionismo, reputando che la soluzione intransigente del cosiddetto «muro di ferro» contro gli arabi teorizzata da Jabotinsky fosse l'unica che, in quel momento, meritava cittadinanza nel sionismo perché tutelava il «nostro diritto alla Palestina, quale fu internazionalmente consacrato nel testo del Mandato» e conquistato «con secoli di resistenza morale». Secondo Pacifici il programma del leader revisionista non solo «non è in contraddizione con nessun principio né di morale né di tradizione», ma doveva necessariamente «essere voluto dal popolo ebraico come il suo programma» perché «la difesa del già riconosciuto diritto di Israele» era un dovere d'ordine morale, prima che politico, per ogni ebreo¹⁶¹.

In realtà, più che una svolta ideologica, quella di Pacifici verso il revisionismo fu una convergenza momentanea dovuta a una situazione contingente e limitata alla sola tattica politica. Ciò si evince quando si ricostruisce la sua relazione con i revisionisti italiani alla fine del 1929, che fu molto burrascosa a causa di un'inconciliabile differenza di vedute su questioni ideologiche di primaria importanza. Nel 1929, infatti, Leone Carpi criticò Pacifici per la scelta deliberata di escludere da «Israele» ogni riferimento al revisionismo e in particolare alla recente pubblicazione del saggio di Isacco Sciaky *Il sionismo*, che fu il manifesto dell'ideologia revisionista in Italia¹⁶². Nel testo l'intellettuale salonicchiota argomentò che il sionismo avesse rivelato una verità fondamentale per l'ebraismo: che il popolo, fatto di uomini e di donne, era il motore e l'attore della vita ebraica, considerata un fenomeno storico e secolare e non religioso. Da quella constatazione discendevano due conseguenze rivoluzionarie per il pensiero ebraico: che il popolo ebraico era uguale a tutti gli altri e non il popolo eletto; e che la cosiddetta questione ebraica era di natura nazionale e non spirituale. Per risolverla, quindi, sostenne Sciaky, gli ebrei non dovevano attendere l'aiuto divino ma operare nella storia, attraverso la politica, e tornare a essere una nazione ricostruendo lo stato ebraico¹⁶³. Secondo Pacifici il revisionismo di Sciaky aveva un carattere «eretico»

¹⁶⁰ Il rapporto della Prefettura di Firenze del 14 settembre 1929 è citato da V. Pinto, *Kadima!*, cit., p. 70.

¹⁶¹ CAHJP, P172/11, foglio manoscritto intitolato, senza titolo, s. d ma ottobre 1929.

¹⁶² CAHJP, P172/68, Leone Carpi ad Alfonso Pacifici, 9 settembre 1929.

¹⁶³ Lo scritto di Isacco Sciaky fu pubblicato nell'agosto 1929 su «Civiltà Moderna» e fu riedito in volume, con lo stesso titolo, presso Vallecchi nel 1932.

perché rinnegava il principio dell'elezione del popolo ebraico e perché interpretava la redenzione nazionale ebraica in funzione della creazione dello stato e non come percorso di restaurazione spirituale e morale interiore culminate nella ricostruzione del biblico regno di Israele. Per quella ragione, egli affermò, le riflessioni del revisionista salonicchiota non potevano trovare spazio su «Israël» né in nessun contesto culturale o politico che si identificasse come ebraico¹⁶⁴.

Le simpatie di Pacifici nei confronti del revisionismo, come egli ammise, si raffreddarono nell'inverno del 1929. Jabotinsky, a suo modo di vedere, «non è stato capace di fare nulla e se c'era un momento per fare era proprio questo»; all'azione pragmatica in favore e a tutela del diritto all'autonomia nazionale ebraica, aveva sostituito la semplice propaganda, ma «dicendo e gridando», secondo il sionista fiorentino, «si pregiudicano delle situazioni e basta»¹⁶⁵.

3.3 Interim: con lo sguardo verso Gerusalemme (1930-1934)

La promulgazione del Libro Bianco nel 1930, con cui il governo mandatario limitò l'emissione di certificati per l'emigrazione ebraica in Palestina, intensificò l'urgenza di azione in Pacifici. Il provvedimento, secondo il sionista fiorentino, di fatto disconosceva il carattere e l'identità di nazione del popolo ebraico perché negava agli ebrei la possibilità di realizzare un diritto sancito da Dio e sigillato anche dalla diplomazia internazionale con la conferenza di Sanremo del 1920: quello di ritornare a essere «nazione sacerdotale fra le nazioni» nella terra dei Padri¹⁶⁶. La responsabilità di quella situazione, a suo modo di vedere, non era solo della potenza mandataria ma anche degli ebrei, che avevano perso la loro identità di nazione e, con essa, quello che doveva essere il loro unico programma di vita: «la riconquista della Terra, la ricostruzione della Terra» nel nome della Torah¹⁶⁷.

Pacifici per primo si interrogò su quali fossero i modi per risolvere la situazione, cioè per far sì che gli ebrei tornassero a essere consapevoli del loro diritto all'autonomia nazionale e a difenderlo in maniera appropriata. Egli individuò due strade complementari: l'emigrazione in Palestina e il lavoro culturale nella diaspora. Scegliere

¹⁶⁴ The Central Zionist Archives [d'ora in avanti CZA], A73/19, Alfonso Pacifici a Leone Carpi, 15 settembre 1929.

¹⁶⁵ CAHJP, P172/12/fasc. "Wardi", Alfonso Pacifici a Ilda Wardi, 6 gennaio 1930.

¹⁶⁶ Alfonso Pacifici, *Dieci anni dopo*, «Israël», 22-29 maggio 1930, p. 1.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

quale delle due intraprendere non fu affatto facile per lui. Da un lato, infatti, dopo l'emissione del Libro Bianco l'*alyià* diventò un vero e proprio imperativo, perché era l'unico atto attraverso cui fosse possibile riaffermare il diritto storico, e come tale innegabile, per il popolo ebraico di fare ritorno in terra di Israele¹⁶⁸.

Dall'altro lato anche proseguire il lavoro nella diaspora era fondamentale, perché solo la consapevolezza della propria identità avrebbe permesso agli ebrei di non lasciar calpestare il proprio diritto a esistere come nazione. Gli anni tra il 1930 e la primavera del 1934 si svolsero per Pacifici nella tensione tra quelle due opzioni: egli scelse di restare in Italia perché certo che senza la sua presenza l'ebraismo nella penisola si sarebbe affievolito¹⁶⁹, ma allo stesso tempo seguì da vicino e costantemente lo svolgimento della vita nell'*Yishuv* per comprendere quale sarebbero stati il suo spazio e la sua funzione dopo l'emigrazione. I due momenti, quello dell'azione in Italia e quello della riflessione sulla situazione contingente e sulle prospettive di vita futura in Eretz Israel, procedettero insieme, influenzandosi reciprocamente.

Tra agosto e settembre del 1930 Pacifici partecipò a due importanti riunioni internazionali: il terzo congresso dell'Unione Universale della Gioventù Ebraica a Ginevra e il primo congresso mondiale per il Sabato a Berlino. Egli prese la parola in

¹⁶⁸ Alfonso Pacifici, *Non può mai essere illegale un'immigrazione di figli di Israele in terra di Israele*, «Israel», 7 dicembre 1933, pp. 5-6. La concezione dell'indiscutibilità del diritto ebraico all'*alyià* portò Pacifici a scontrarsi pubblicamente contro il rinnovo dell'"alleanza" sulla base dell'antisionismo tra il regime e la chiesa. Nel marzo del 1930, infatti, egli riprese e commentò quasi riga per riga un articolo pubblicato il 20 febbraio su «Il Popolo d'Italia», e ripreso anche dal giornale cattolico «L'Avvenire d'Italia», in cui si sosteneva che, insieme alla popolazione araba, vittima dell'«invasione sionista» della Palestina era anche il cattolicesimo. L'articolo chiedeva a gran voce a tutti i cattolici – il che, dopo il concordato, significava a tutti gli italiani – di unirsi nella battaglia contro il sionismo già a partire dalla patria, per fare in modo che il cattolicesimo potesse continuare a esistere nella “sua” terra d'origine. Pacifici analizzò nel dettaglio tutti i passaggi dell'articolo controbattendo a tutte le accuse e a tutti gli stereotipi. In particolare, egli insistette sul fatto che i pionieri ebrei in Palestina non fossero dei «credenzoni» come l'articolo li tacciava di essere, bensì epigoni dei patrioti italiani, per cui rinnegare o addirittura cercare di ostacolare la loro opera significava disconoscere «il Risorgimento o la causa nazionale italiana». Pacifici sostenne anche che invocare la lotta di una religione contro un'altra fosse una «turpitudine» perché si piegava la fede a fini politici, il che era esattamente quello che il fascismo aveva realizzato con il Concordato. In modo provocatorio, Pacifici intitolò il suo articolo con la stessa domanda retorica che chiudeva l'articolo su «Il Popolo di Roma»: «lasceranno continuare questo i cattolici di tutto il mondo?». Mentre nella pubblicazione fascista il senso di quell'interrogativo era quello di rinfocolare l'ostilità cattolica (e soprattutto italiana) contro il sionismo, Pacifici intese il quesito come una sorta di *memento* per i cattolici, e specialmente per gli italiani, a non lasciare che la fede venisse strumentalizzata politicamente. L'articolo contestato da Pacifici fu *La tristissima situazione della Palestina. Lasceranno i cattolici di tutto il mondo sferrare l'offensiva massonica-sionistica contro la terra di Gesù*, pubblicato su «Il Popolo di Roma» del 20 febbraio 1930. L'articolo completo, inframmezzato dai commenti di Pacifici è *Lasceranno continuare questo i cattolici di tutto il mondo?*, «Israel», 11 marzo 1930, pp. 5-6.

¹⁶⁹ CAHJP, P146/1, Alfonso Pacifici a Carlo Alberto Viterbo, s. d ma ottobre 1931.

veste di delegato italiano ad entrambi i convegni che, seppur da prospettive diverse, affrontarono la tematica comune del “ritorno”, cioè della restaurazione del primato della Torah e della spiritualità nella vita degli ebrei della diaspora.

Al congresso di Ginevra Pacifici fece due discorsi: il primo, durante la seconda giornata, sulla castità prematrimoniale come valore per la gioventù ebraica; il secondo, la sera della terza giornata, sul tema a lui caro della «Sintesi» come programma di vita del popolo ebraico. Secondo il sionista fiorentino la rinascita della «nazione consacrata» partiva dai giovani, che dovevano votare la propria esistenza ai due cardini costitutivi della “sintesi”: «la Torah insieme con Eretz Israel», cioè all'osservanza scrupolosa della Legge nella diaspora in preparazione del passaggio finale dell'*alyia*¹⁷⁰.

Al congresso mondiale per il sabato, invece, Pacifici prese parte alla discussione sulle modalità per ripristinare l'osservanza di uno dei massimi istituti ebraici, quello del riposo sabbatico appunto, all'interno delle comunità ebraiche della diaspora¹⁷¹. Una parte importante del dibattito fu riservata agli aspetti pratici del programma di ripristino dell'osservanza dello *shabbat*, in particolare al modo per rispettare l'astensione dal lavoro senza venire meno ai doveri civili che obbligavano gli ebrei nei confronti delle rispettive patrie. Secondo Pacifici e secondo la maggior parte dei convenuti, anche in Europa sarebbe dovuta essere introdotta sistematicamente la settimana lavorativa di cinque giorni già in vigore negli Stati Uniti, così che uno dei due giorni di riposo potesse essere dedicato alla famiglia e alla preghiera¹⁷². Davanti all'obiezione sollevata dall'autorevole rabbino polacco Israel Meier Kagan che la settimana di cinque giorni lavorativi contraddiceva il comando biblico «sei giorni lavorerai», il congresso fece voto affinché, a prescindere dal numero di giornate e di ore dedicate al lavoro, il sabato venisse effettivamente riservato al riposo e allo studio secondo le norme della Torah. Secondo Pacifici quella risoluzione doveva essere applicata anche in Italia, dove il sabato fascista, dedicato alle attività sportive, paramilitari e politiche organizzate dal regime, contrastava l'idea del riposo: «se lo

¹⁷⁰ Alfonso Pacifici, *Il congresso di Ginevra della U.U. J. J.*, «Israel», 15 agosto 1930, pp. 2-3. Al congresso, inoltre, Pacifici sostenne la candidatura del rabbino italiano David Prato alla presidenza dell'Unione Universale della Gioventù Ebraica dopo Aimé Pallière. Prato fu effettivamente designato al ruolo ma rinunciò all'incarico.

¹⁷¹ Pacifici, in realtà, aveva già tentato di lanciare un movimento per la difesa del sabato in Italia nel 1928, che però non aveva avuto seguito. Cfr. Alfonso Pacifici, *La difesa del sabato*, «Israel», 26 ottobre 1928, p. 3.

¹⁷² Alfonso Pacifici, *Il 1° congresso mondiale per il Sabato a Berlino*, «Israel», 11 settembre 1930, pp. 7-8.

sciabbath è riconosciuto e vissuto come un comando divino, come un istituto assoluto, fondamentale», egli affermò, «non ci sarà ostacolo che possa impedirlo»¹⁷³.

Nel novembre del 1930, insieme ai rabbini Angelo Sacerdoti, Gustavo Castelbolognesi, Elia Artom e Adolfo Ottolenghi, Alfonso Pacifici istituì il Comitato Italiano della Lega Universale per la difesa dello Sciabbath, a cui riservò ogni due settimane un'intera pagina su «Israel», *La Pagina dello Sciabbath*, dedicata a riflessioni teoriche, a proposte pratiche e a testimonianze da altri paesi d'Europa incentrate sulla riconquista dell'osservanza del sabato¹⁷⁴.

Dopo i congressi Pacifici cominciò a domandarsi se il sionismo potesse veramente garantire un futuro come nazione al popolo ebraico. Egli, infatti, notò che le due riunioni, che non erano state organizzate dall'Organizzazione Sionistica Mondiale, si erano svolte all'insegna dell'unità e della concordia tra le parti perché il fulcro del dibattito era stato l'ebraismo, e non la politica, e perché i partecipanti erano accomunati da una medesima concezione della nazione ebraica come “nazione santa”¹⁷⁵. La salvezza e l'avvenire dell'ebraismo, secondo Pacifici, dovevano diventare il programma di un nuovo movimento che fosse autonomo rispetto all'Organizzazione Sionistica, improntato all'ebraismo integrale come l'Agudat Israel ma che, diversamente da questa, non fosse a priori contrario alle deliberazioni e ai metodi del sionismo. Si trattava di una proposta ardua da decifrare e altrettanto complessa da realizzare, sia perché non era chiaro se la natura del nuovo movimento dovesse essere prettamente culturale o politica, o una sintesi delle due, sia perché era difficile creare una corrente che fosse allo stesso tempo indipendente e ricettiva nei confronti del sionismo.

¹⁷³Alfonso Pacifici, *La settimana di quaranta ore e lo Sciabbath*, «Israel», 15 settembre 1932, p. 5. Rav Israel Meir HaKohen di Redin (1839-1933), noto come Chofez Chaim, fu uno dei massimi esponenti del movimento del Mussar che, come si è detto nel testo, Pacifici conobbe attraverso l'esperienza nella *yeshivà* di Breuer. Fu il fondatore della *yeshivà* di Redin, in Polonia, e viaggiò in tutta Europa per promuovere la tutela della Torah e l'osservanza nei precetti nella diaspora. Fu una delle principali autorità ortodosse dell'Europa orientale nel periodo tra le due guerre e fu uno degli ideologi del partito dell'Agudat Israel.

¹⁷⁴ *La pagina dello Sciabbath*, «Israel», 27 novembre 1930, p. 7. Come spiega nell'articolo, il Comitato e il progetto della pagina su «Israel» vennero alla luce durante una riunione tra i sei fondatori che si tenne a Bologna il 10 novembre 1930. Angelo Sacerdoti era il rabbino capo di Roma; Gustavo Castelbolognesi era il rabbino capo di Padova; Elia Artom era il rabbino capo di Firenze e Adolfo Ottolenghi era rabbino capo di Venezia.

¹⁷⁵ «qualcosa di storico e grande si stava attuando: perché erano tutte le frazioni d'Israele, di solito così divise fra loro, nonché le aspirazioni, ma nemmeno la casa della *tefillah* (preghiera) e, spesso, nemmeno più la casa dell'ultimo riposo per i morti fanno più avere in comune che, quella mattina, [...], si riunivano alla stessa tribuna per esprimere [...] lo stesso proposito di salvare lo stesso grande istituto della vita ebraica, il sabato» (Alfonso Pacifici, *Il 1° congresso mondiale per il Sabato a Berlino*, «Israel», 11 settembre 1930, p. 8).

Il fiorentino Mario Padoa, che fu tra i principali interlocutori di Pacifici in quegli anni, cercò di convincerlo che quell'impresa poteva realizzarsi in Palestina. Dopo aver visitato Eretz Israel nell'estate del 1930, egli scrisse una lunga lettera a Pacifici condividendo le impressioni di quanto visto. Dal suo punto di vista, che era quello di un giovane sionista religioso, l'insediamento ebraico era in preda al «socialismo socialistoide» dei kibbutzim, negatore dell'unità dell'ebraismo perché rappresentava e operava solo «per una classe». La Palestina, egli disse al suo maestro, aveva necessità di spiritualità, ma di una spiritualità nuova, diversa da quella professata dagli ortodossi dell'Europa orientale che vivevano a Gerusalemme e incarnata dal partito dell'Agudat Israel, che era imperniata sull'intransigenza e sul rifiuto della modernità. La religiosità in Eretz Israel, sostenne Padoa, aveva bisogno del «sentimento», cioè della sintesi fra tradizione e modernità che caratterizzava storicamente l'ebraismo italiano, e Alfonso Pacifici era l'uomo che meglio di chiunque altro avrebbe potuto attuare un simile programma mettendosi alla testa di un nuovo partito¹⁷⁶.

Pochi giorni dopo aver ricevuto la lettera di Padoa, Pacifici pubblicò su «Israel» un editoriale intitolato *Anno sabbatico*, in cui formulò in modo esplicito la necessità che «Israele», cioè il popolo ebraico, smettesse di essere un «piccolo popolo qualunque» e creasse una nuova formazione politica in grado di rendere giustizia finalmente alla sua identità unica di «reame di sacerdoti»¹⁷⁷. Il fatto che Pacifici indicò come soggetto dell'azione politica «Israele» e non il sionismo conferma il suo crescente scetticismo nei confronti del movimento, che Mario Padoa in qualche occasione cercò di frenare sostenendo che se la nuova formazione fosse entrata ufficialmente a far parte dell'Organizzazione Sionistica Mondiale avrebbe trainato al suo seguito anche l'Agudat Israel, realizzando in quel modo l'unità del sionismo e quindi l'unità del popolo ebraico¹⁷⁸.

Inizialmente Pacifici pensò che fosse possibile dare corpo a quel movimento in diaspora. Nell'estate del 1930, in margine al congresso dell'Unione Universale della Gioventù Ebraica, partecipò alle attività della *yeshivà* di Ez Chaim («l'albero della

¹⁷⁶ CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, 16 ottobre 1930. Anche Ilda Wardi scrisse a Pacifici alla fine del 1930 dicendogli che il suo nome era quello più invocato tra gli italiani in Eretz Israel: «lei è l'uomo che manca!» (CAHJP, P172/12/fasc. «Wardi», Ilda Wardi ad Alfonso Pacifici, s. d ma dicembre 1930).

¹⁷⁷ Alfonso Pacifici, *Anno sabbatico*, «Israel», 21 ottobre 1930, p. 1.

¹⁷⁸ CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, 11 dicembre 1930.

vita”), fondata nel 1927 a Montreaux, in Svizzera, dal rabbino lituano Elyiahu Botschko¹⁷⁹. La *yeshivà* era un istituto scolastico religioso dove i giovani studiavano il Talmud e la Torah e ricevevano un'educazione rigidamente ortodossa improntata agli insegnamenti del movimento etico e culturale rabbinico del Mussar, che prevedeva una serie di pratiche contemplative e di meditazioni sulla letteratura ebraica classica per restaurare l'osservanza dell'*halakhà* (Legge ebraica) tra gli ebrei¹⁸⁰.

L'incontro di Pacifici con quella realtà fu controverso: da un lato, come notò anche rav Botschko, egli si trovò fuori luogo, non all'altezza dell'ortodossia della *yeshivà*, nonostante fosse tra gli ebrei più osservanti d'Italia¹⁸¹; dall'altro, invece, fu

¹⁷⁹ Alfonso Pacifici, *Il Talmud in una villa del re*, «Israel», 30 giugno-6 luglio 1930, p. 7. Pacifici ricorda quell'evento anche in *Interludio*, cit., pp. 74 e 86, ma data quell'esperienza al 1928, ammettendo però di non esserne certo. L'incrocio delle fonti giornalistiche invece confermano che l'ingresso nella *yeshivà* ebbe luogo nell'estate del 1930, in margine al congresso dell'Unione Universale della Gioventù Ebraica di Ginevra. Scrisse infatti Pacifici: «tra una riunione e l'altra eccomi improvvisato, purtroppo per così pochi giorni, scolaro della Jescivah di Montreaux, alla quale sono così ritornato un mese dopo che ne avevo fatto la “scoperta”» (Alfonso Pacifici, *Il Congresso di Ginevra della U. U. J. J.*, «Israel», 15 agosto 1930, p. 2). Elyiahu Botschko (1892-1956), fu un rabbino lituano, allievo di Alter di Novardok, che fu tra i principali alfieri del movimento ortodosso “Mussar” tra la seconda metà dell'Ottocento e gli anni Dieci del Novecento. Botschko si formò in Lituania e durante la prima guerra mondiale si trasferì a Montreaux, in Svizzera, dove trovò impiego come sarto. Nel 1927 fondò la prima *yeshivà* della Svizzera, Ez Chaim, dove cominciò a educare i giovani ebrei al movimento del Mussar per restaurare l'osservanza delle norme *halakhiche*. Il metodo educativo prevedeva lo studio quotidiano del Talmud e della Torah, sessioni di meditazione, canti e letture della letteratura ebraica classica. La scuola di Botschko, grazie alla buona reputazione che ebbe presso la popolazione locale non ebraica che la protesse, fu l'unica in Europa occidentale che restò operativa durante la seconda guerra mondiale. Fino alla fine della sua vita, Botschko fu uno dei principali referenti in Europa occidentale del partito religioso dell'Agudat Israel. Cfr. Jürgens Matthäus, Emil Karenji, Jan Lambertz and Leah Wolfson (eds.) *Jewish Responses to Persecution. Vol III 1941-1942*, Lanham, Alta Mira Press in association with the United States Holocaust Memorial Museum, 2013, pp. 57-58.

¹⁸⁰ Elyiahu Botschko (1892-1956), fu un rabbino lituano, allievo di Alter di Novardok, che fu tra i principali alfieri del movimento ortodosso “Mussar” tra la seconda metà dell'Ottocento e gli anni Dieci del Novecento. Botschko si formò in Lituania e durante la prima guerra mondiale si trasferì a Montreaux, in Svizzera, dove trovò impiego come sarto. Nel 1927 fondò la prima *yeshivà* della Svizzera, Ez Chaim, dove cominciò a educare i giovani ebrei al movimento del Mussar per restaurare l'osservanza delle norme *halakhiche*. Il metodo educativo prevedeva lo studio quotidiano del Talmud e della Torah, sessioni di meditazione, canti e letture della letteratura ebraica classica. La scuola di Botschko, grazie alla buona reputazione che ebbe presso la popolazione locale non ebraica che la protesse, fu l'unica in Europa occidentale che restò operativa durante la seconda guerra mondiale. Fino alla fine della sua vita, Botschko fu uno dei principali referenti in Europa occidentale del partito religioso dell'Agudat Israel. Cfr. Jürgens Matthäus, Emil Karenji, Jan Lambertz and Leah Wolfson (eds.) *Jewish Responses to Persecution. Vol III 1941-1942*, Lanham, Alta Mira Press in association with the United States Holocaust Memorial Museum, 2013, pp. 57-58. Sul movimento del Mussar cfr. Immanuel Etkes, *Rabbi Salanter and the Musar Movement. Seeking the Torah of Truth*, Philadelphia and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1993.

¹⁸¹ «Rabbi Botschko [...] quando, vistimi in testa i miei tefillin, che erano un po' trascurati e ingialliti, mi disse: Ihre tefillin gefallen mir nicht (i suoi tefillin non mi piacciono), ma me lo disse con tono deciso di comando, come se fossi stato un ragazzino. Mi dette più con quelle cinque parole, dette in quel tono, che chiunque altro con discorsi apologetici» (A. Pacifici, *Interludio*, cit., p. 86).

pervaso da un grande entusiasmo perché quella realtà osservante, animata da giovani ma situata nel cuore dell'Europa occidentale, provava che la sintesi fra tradizione e modernità, sulla base della quale voleva fondare il suo movimento, poteva esistere¹⁸². L'ideale, secondo Pacifici, sarebbe stato fondare in Italia una *yeshivà* o una comunità ortodossa sullo stile di quelle francofortiane che, unendosi con quella di Montreaux, potesse formare la cellula costitutiva del nuovo partito. Egli, tuttavia, realizzò presto che ciò non sarebbe mai potuto accadere, neanche dopo l'entrata in vigore della nuova legge sulle comunità ebraiche del 1930, perché nella penisola mancava completamente una tradizione ortodossa e perché nessuno o pochi tra i giovani ebrei italiani avrebbe deciso di farne parte¹⁸³.

Un nuova possibilità d'azione si presentò a Pacifici alla metà del 1931, quando collaborò con il sionista torinese Leo Levi all'organizzazione del primo campeggio ebraico. Pacifici influenzò fortemente l'impostazione di quell'iniziativa che, come si legge nella circolare informativa, si propose «colla vita ebraica vissuta in ogni sua anche piccola manifestazione [...] di dare ai partecipanti la sensazione della bellezza intima della vita ebraica e della necessità di un integrale ritorno»¹⁸⁴.

L'ambizione di Pacifici era che il campeggio diventasse la costola della *yeshivà* italiana e per quella ragione insistette affinché i partecipanti osservassero i precetti, pregassero quotidianamente la mattina e la sera e rispettassero lo *shabbat* e la *casherut*. Secondo Leo Levi il patrocinio del sionista fiorentino non era sufficiente; affinché il campeggio non fallisse dal principio era necessaria la sua presenza fisica, perché egli era l'unico che in Italia potesse ricreare un ambiente ebraico vagamente simile a quello di una *yeshivà*¹⁸⁵. Dopo un momento di incertezza dovuto al fatto che Pacifici partecipò come delegato italiano al congresso sionistico di Basilea¹⁸⁶, nell'agosto del 1931 egli raggiunse Plampincieux, la località in Val d'Aosta dove si svolse il primo campeggio, e

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Alfonso Pacifici, "La comunità unitaria", «Israel», 24 marzo 1932, p. 5. Pacifici scrisse l'articolo in occasione del decennale della morte di rav Margulies, sottolineando come anche gli sforzi del maestro galiziano per fondare una comunità unitaria in Italia tra fine Ottocento e inizio Novecento si fossero arenati di fronte all'impermeabilità dell'ebraismo italiano. Il magistero di Margulies, tuttavia, lasciava secondo Pacifici un insegnamento fondamentale: che la figura del rabbino doveva essere «il rappresentante del "si deve"», cioè la figura che imponeva il rispetto della Torah a tutti i membri della comunità, a cominciare dal «rappresentante del "si può"», cioè il presidente della comunità.

¹⁸⁴ Il testo della circolare è pubblicato in *Da Torino. Campeggio ebraico*, «Israel», 3 luglio 1931, p. 12.

¹⁸⁵ CAHJP, P172/127, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, 12 luglio 1931.

¹⁸⁶ *I sionisti d'Italia al congresso di Basilea*, «Israel», 24 luglio 1931, p. 14. L'altro delegato italiano fu Umberto Nahon.

per alcuni versi si ricredette rispetto all'idea maturata a Firenze. Mentre da un lato, infatti, continuò a reputare superflue e devianti le attività ricreative all'aria aperta, dall'altro lato l'osservanza dello *shabbat*, la preghiera quotidiana e, più in generale, il desiderio dimostrato dai giovani di conoscere e di studiare la tradizione ebraica, convinsero Pacifici del fatto che ci fosse ancora un piccolo margine operativo per realizzare l'ebraismo integrale in Italia¹⁸⁷.

Per tenere vivo lo “spirito del campeggio”, nel gennaio del 1932 alcuni campeggianti lanciarono l'idea di organizzare un nuovo convegno giovanile, epigono di quello storico di Livorno del 1924, per discutere del rinnovamento dell'ebraismo italiano. Pacifici dissuase i giovani dall'idea spiegando loro che il convegno avrebbe avuto la stessa infelice sorte di quello del 1924 e sarebbe stato solo una «parentesi di passione» senza alcun seguito nell'ebraismo italiano¹⁸⁸. Un'iniziativa migliore e più incisiva, a suo modo di vedere, era quella di un convegno tematico, intitolato «Israele il popolo di Dio», che avrebbe permesso ai giovani di soddisfare la sete di conoscenza maturata al campeggio approfondendo in particolare le radici bibliche dell'elezione del popolo ebraico¹⁸⁹. La proposta di Pacifici raccolse l'adesione dei campeggianti e delle principali autorità rabbiniche italiane, tra cui Umberto Cassuto e rav Gustavo Castelbolognesi, e si concretizzò tra il 23 e il 27 marzo 1932 nella «Settimana di studio» organizzata in occasione del decennale della morte del rabbino capo di Firenze Shmuel Zvi Margulies¹⁹⁰. Nell'estate del 1932, ancora dietro l'accorata richiesta di Leo Levi, Pacifici si recò al campeggio ebraico, che quell'anno si svolse a Fraina. Senza il maestro, disse Levi, il campeggio sarebbe diventato un'«impresa alberghiera», mentre l'intenzione della maggior parte dei partecipanti era quella di «iniziare, sul serio, la Jescivà»¹⁹¹.

Pacifici acconsentì e, diversamente dall'anno precedente, fu molto soddisfatto dall'esperienza sin dall'inizio. Il più grande conseguimento fu per lui il trasporto di un *Sefer Torah* in montagna, evento che trasformò finalmente il campeggio in un ambiente ebraico integrale e che lasciava sperare che «forse le comunità stesse, la loro Unione

¹⁸⁷ *Il campeggio*, «Israel», 27 agosto 1931, p. 7.

¹⁸⁸ Alfonso Pacifici, *Convegno giovanile*, «Israel», 7 gennaio 1932, p. 5. I tre organizzatori della settimana di studio furono Mario Padovano, Renzo Luisada e Max Nissim.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *La “settimana di studio”*. Nel decimo anniversario della morte di Rabbi Scemuel Zevi Margulies, «Israel», 31 marzo 1932, pp. 3-4.

¹⁹¹ CAHJP, P172/127, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, 13 luglio 1932. La sottolineatura è nell'originale.

con in testa i loro rabbanim» facessero lo stesso¹⁹².

Pur essendo impegnato nell'attività culturale in Italia, come si è detto, Pacifici non smise mai di guardare alla Palestina. Risale infatti alle settimane immediatamente successive al campeggio di Fraina la concezione di un importante progetto legato ad Eretz Israel: la fondazione di un villaggio religioso dove riunire «tutti noi “ritornati” nella visione integrale di terra, lavoro e Torah»¹⁹³. L'idea del lavoro manuale nella terra dei padri come via per la santificazione di Dio era fondamentale nell'ideologia di molti dei pensatori proto-sionisti a cui Pacifici si ispirava¹⁹⁴ e i gruppi pionieristici religiosi erano una realtà del sionismo europeo, come il movimento tedesco di Brit HaHalutzim HaDa'atiim. D'altro canto, egli pensò che un villaggio religioso fosse necessario anche e soprattutto per contrastare l'egemonia del kibbutz di Enzo Sereni, Ghivat Brenner, che rappresentava fino a quel momento l'unico contributo italiano alla costruzione della nazione ebraica in Palestina e che attirava molti *olim* (immigrati) italiani¹⁹⁵. Infine, Pacifici fu fermamente convinto – e lo aveva già affermato pubblicamente durante il congresso sionistico di Basilea l'anno precedente – che la via alla nazione ebraica in Eretz Israel non dovesse essere (solo) quella socialista ma anche, e soprattutto, quella della *kedushà* (santificazione) messa in atto dagli immigrati religiosi. Per far sì che ciò si realizzasse, egli disse, i due fondi di ricostruzione sionistica avrebbero dovuto assecondare il riscatto dei terreni non più soltanto per la costruzione di collettivi

¹⁹² Alfonso Pacifici, *Dopo Fraina*, «Israel», 8 settembre 1932, pp. 5-6.

¹⁹³ Shaul Paolo Bassi, *Lettera a Pacifici. Libro lettera di Shaul Paolo Bassi*, introduzione di Alfonso Pacifici, Gerusalemme, Taoz, 1970, p. 140. La citazione è tratta dalla risposta di Pacifici al libro-lettera di Bassi.

¹⁹⁴ Zvi Kalisher, per esempio, fu il fondatore della prima scuola di formazione agricola in Palestina, Mikve Israel, che venne istituita nel 1870. cfr. S. N. Lehman Wilzig, *Proto-Zionism and its Proto-Herzl*, cit., pp. 68-69.

¹⁹⁵ A far maturare quella convinzione in Pacifici furono molte lettere in arrivo dalla Palestina. Mario Padoa, che nel 1931 emigrò a Gerusalemme, scrisse a Pacifici che era necessaria un'azione simbolica da parte degli ebrei “integrali” affinché venisse sfatato il mito, molto diffuso nell'*Yishuv*, che la via degli ebrei italiani al nazionalismo ebraico fosse quella socialista. (CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, s. d ma adar 1932-febbraio-marzo 1932). D'altro canto, Pacifici fu preoccupato anche dal fatto che Ghivat Brenner raccogliesse l'adesione e suscitasse l'entusiasmo di molti ebrei italiani. Lo testimonia, per esempio, la lettera di Sion Segre Amar, un ebreo torinese che, dopo un viaggio in Eretz Israel nel 1932, scrisse a Pacifici confidandogli che solo Ghivat Brenner e solo Enzo Sereni gli erano parsi la realizzazione dell'ebraismo: «per fortuna c'è Enzo che è venuto in Palestina solo perché è ebreo ma che non vede nell'ebraismo il fine ma il mezzo per il trionfo della giustizia. Non riuscirà nemmeno Enzo? Di sicuro non riuscirete né tu né Padoa» (CAHJP, P172/12, Sion Segre Amar ad Alfonso Pacifici, s. d ma ottobre 1932). La stessa idea emerge anche da una lettera di Ilda Wardi a Pacifici, in cui la donna confessa che solo un sistema kibbutzistico analogo a quello di Ghivat Brenner avrebbe permesso agli *olim* religiosi di non essere sopraffatti dalla solitudine e dall'abbandono in Eretz Israel (CAHJP, P172/12/fasc. “Wardi”, Ilda Wardi ad Alfonso Pacifici, s.d ma dicembre 1930)

socialisti ma anche per l'impianto di villaggi religiosi e destinare i finanziamenti non solo alle scuole dei kibbutzim ma anche agli istituti religiosi¹⁹⁶.

Pacifici, che era già azionista dell'aranceto "Perachia", fondato da Enzo Sereni nel 1929 nei pressi di Bne Brak¹⁹⁷, nel settembre del 1932 inoltrò una richiesta al Keren Hayesod e al Keren Kayemet LeIsrael per ottenere la concessione di 250 dunam di terreno vicini all'aranceto da adibire alla colonizzazione di venti famiglie osservanti. Il villaggio si sarebbe chiamato kfar ("villaggio") Margalioth, in onore di rav Margulies, e avrebbe rappresentato il contributo italiano alla realizzazione dell'ebraismo integrale in Eretz Israel. I finanziamenti per l'acquisto del terreno, nelle prospettive di Pacifici, sarebbero arrivati dalla società Perachia, dalla vendita dei prodotti coltivati dai coloni di kfar Margalioth e dalle offerte degli ebrei italiani¹⁹⁸.

Mario Padoa fu la *longa manus* di Pacifici in Palestina nella realizzazione del progetto di kfar Margalioth. Egli fece notare al maestro che il villaggio si sarebbe dovuto organizzare immediatamente come *moshav*, cioè come villaggio agricolo privato in cui i coltivatori erano i proprietari dei terreni e i responsabili dell'organizzazione del lavoro¹⁹⁹, così da facilitare la scelta agli immigrati italiani. Dopo il periodo iniziale di addestramento nel kibbutz religioso di Rodges o nella scuola agricola di Mique Israel, infatti, gli immigrati avrebbero dovuto scegliere dove risiedere e c'era il rischio che il gruppo si spaccasse tra i sostenitori del kibbutz e quelli del *moshav*. Kfar Margalioth, in quanto villaggio italiano, avrebbe messo d'accordo le due frazioni evitando le scissioni e l'indebolimento del gruppo italiano²⁰⁰.

Secondo Leo Levi, invece, era sbagliato imporre a priori una forma specifica al villaggio perché ciò avrebbe potuto costituire un ostacolo all'associazione degli

¹⁹⁶ Quello fu il contenuto del discorso che Pacifici tenne al congresso sionistico di Basilea nel 1931, pubblicato in *Il discorso dell'avvocato Pacifici*, «Israel», 10 luglio 1931, pp. 3-4.

¹⁹⁷ Rimando al secondo capitolo di questo lavoro per una spiegazione della nascita di Perachia. Pacifici fu un azionista fin dalle origini, come dimostrano le comunicazioni della ricezione dei versamenti per l'acquisto delle azioni della società per gli anni 1929-1933 conservate in CAHJP, P140 B/18/fasc. "Pacifici".

¹⁹⁸ Il progetto di kfar Margalioth è illustrato nel dettaglio in una relazione dattiloscritta in lingua francese non datata, contenuta in CAHJP, P172/122/fasc. "1933-1935". In CAHJP, P172/130 è conservato anche un opuscolo *Chefar Margalioth*, con illustrazioni di Renzo Luisada, Firenze, Giuntina, 1933, che presenta il progetto nelle sue linee generali. Si veda anche A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 142-143.

¹⁹⁹ Voce "Moshavà", in Abraham J. Edelheit, *History of Zionism. A Handbook and Dictionary*, Oxford, Westview Press, 2000, pp. 237-238.

²⁰⁰ CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, 15-16 giugno 1933. Nella lettera, inoltre, Padoa fa notare a Pacifici che l'ambiente a maggioranza tedesca di Rodges non è confacente agli ebrei italiani, abituati a un altro tipo di osservanza e di ritualità.

immigrati italiani, privi degli strumenti intellettuali per decidere quel fosse il miglior sistema cooperativo in cui vivere. La soluzione più consona, egli disse a Pacifici, era riunire gli emigranti italiani semplicemente in una *kvuzà*, cioè in un gruppo, e permettere loro di aggregarsi al villaggio. Quelli di loro che ne fossero stati convinti, avrebbero potuto in un secondo momento entrare in kfar Margalioth e ricevere un lotto di terra da coltivare; gli altri avrebbero scelto liberamente se seguirli o dirigersi in altri collettivi²⁰¹.

Il progetto di kfar Margalioth suscitò anche l'interesse dei revisionisti, che si proposero di dare il proprio contributo economico ma a due condizioni: che un loro rappresentante fosse incluso nel direttorio della filiale italiana del Keren Kayemet LeIsrael e che fosse data la possibilità almeno a un esponente revisionista di insediarsi a kfar Margalioth²⁰². Pacifici declinò la proposta soprattutto per motivi di astio personale nei riguardi dei revisionisti italiani, che avevano imbastito una campagna di stampa contro di lui sul loro giornale, «L'Idea Sionistica», a partire dal 1931, quando, durante il congresso sionistico di Basilea, il sionista fiorentino fu nominato membro del consiglio del comitato d'azione dell'Organizzazione Sionistica Mondiale²⁰³.

Il progetto di kfar Margalioth, tuttavia, fallì ancora prima di cominciare sia perché la raccolta di fondi nelle comunità italiane cessò già all'inizio del 1933, sia perché il Keren Kayemet LeIsrael non concesse il terreno richiesto²⁰⁴. Nello stesso periodo Pacifici fu sollecitato dal cosiddetto gruppo dei “fedeli del campeggio” a partecipare alla fondazione di un'*haksharà*, cioè di un centro di addestramento in cui i potenziali pionieri si sarebbero preparati alla vita di lavoro che li aspettava in Eretz Israel. Secondo Bruno Savaldi, che fu uno dei più membri più attivi del gruppo del campeggio, l'*haksharà* doveva essere necessariamente “integrale”, cioè garantire l'osservanza scrupolosa dei precetti ebraici, perché «in Eretz Israel è necessaria una

²⁰¹ CAHJP, P172/127, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, s. d. ma il riferimento a kfar Margalioth è esplicito nel testo.

²⁰² CAHJP, P172/130, Ludovico Bato ad Alfonso Pacifici, 15 settembre 1933.

²⁰³ Fu Pacifici a sollevare pubblicamente la questione in *Per la verità*, «Israel», 10 settembre 1931, p. 8. Sul numero di agosto-settembre de «L'Idea sionistica», un anonimo articolista tuonò contro Pacifici, affermando che la sua nomina nel consiglio del comitato d'azione dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, e la sua successiva rinuncia all'incarico a beneficio dell'altro delegato italiano al congresso sionistico di Basilea, Umberto Nahon, era già stata architettata prima della partenza e rispondeva al piano del sionista fiorentino di monopolizzare l'intero movimento sionistico italiano (*Tutta la verità*, «L'Idea Sionistica», agosto-settembre 1931, p. 5).

²⁰⁴ CAHJP, P172/143, comunicazione del Keren Kayemet LeIsrael a Mario Padova, 1 aprile 1934. Il testo originale è in ebraico.

osservanza della Torah». Ciononostante, egli notò, non ci si doveva opporre a priori al progetto di *haksharà* di Enzo Sereni, che pur avendo un'impostazione socialista, avrebbe assicurato il rispetto delle norme alimentari e dello *shabbat*. Savaldi si rivolse a Pacifici in cerca di un consiglio su come agire: se rifiutare per principio l'opzione di Sereni perché non integrale o se negoziare una soluzione di compromesso per tutelare l'unità del gruppo dei campeggianti e del sionismo italiano²⁰⁵.

Da Gerusalemme, Mario Padoa incitò Pacifici a imporsi affinché l'*haksharà* in Italia vedesse la luce all'insegna dell'ebraismo integrale perché qualunque compromesso sarebbe equivalso a una rinuncia al programma massimo della *Segullà*²⁰⁶. Anche il progetto di un'*haksharà* non andò in porto nel 1933; l'anno successivo aprì il primo centro di addestramento per pionieri tedeschi e molte altre ne sorsero negli anni successivi. Un'*haksharà* solo italiana non vide mai la luce ma alcuni gruppi di sionisti italiani presero parte alle attività di quelle per gli ebrei stranieri, maturando un'esperienza che fu per molti di loro determinante per la scelta di emigrare²⁰⁷.

Tramontata la prospettiva dell'*haksharà*, all'inizio del 1934 Pacifici pensò che il programma della *Segullà* si sarebbe potuto realizzare in Italia. A gennaio di quell'anno, infatti, arrivò a Fiume dopo essere stato cacciato dalla Germania hitleriana il rabbino tedesco Joseph Breuer, *rosh yeshivà* (capo della *yeshivà*) della comunità ortodossa di Francoforte sul Meno. Per Pacifici pensò di trovarsi davanti a un momento storico perché finalmente si sarebbe potuta fondare una *yeshivà* italiana e perché l'anima dell'ortodossia francofortiana aveva riconosciuto nella specificità dell'ebraismo italiano un elemento benefico e positivo al fine della realizzazione dell'ebraismo integrale. La dinastia rabbinica dei Breuer di Francoforte, infatti, era alfiere dell'antisionismo in Europa occidentale e anima dell'Agudat Israel. Nonostante il suo antisionismo, notò Pacifici, Breuer aveva riconosciuto la natura e la funzione specifica del sionismo italiano, che pur essendo un movimento secolare non aveva mai contrastato la Torah, ma al contrario aveva cercato di riportarla al centro della vita degli ebrei. La formazione ortodossa ebraica data dalla *yeshivà*, unita al sionismo nostrano, avrebbe permesso all'ebraismo italiano di mettere a frutto la sua specificità storica «conservando le Comunità nella loro struttura unitaria», cioè come enti istituzionali deputati al culto,

²⁰⁵ CAHJP, P172/157, Bruno Savaldi ad Alfonso Pacifici, 30 ottobre 1933.

²⁰⁶ CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, 12 settembre 1933.

²⁰⁷ A. Marzano, *Un terra per rinascere*, cit., pp. 70-77.

all'educazione e alla beneficenza, ma «avendo a guida e norma direttiva la Torah»²⁰⁸.

L'esperimento di Breuer non riuscì perché la sua permanenza in Italia durò meno di un anno e soprattutto perché nell'Italia dell'inizio del 1934 non c'erano i presupposti, né contingenti né storici, affinché le comunità si trasformassero in comunità separate ortodosse. Pacifici a quel punto tirò le somme riguardo alla funzione del sionismo come via per il ritorno all'ebraismo. L'unica utilità del movimento, infatti, poteva essere quella di assecondare progetti all'insegna dell'ebraismo integrale come quello di Breuer. Fallita quella possibilità, era chiaro che esso non poteva portare nessun beneficio al popolo ebraico, né in diaspora né in Palestina, e nemmeno se si fosse trasformato soltanto in un movimento di emigrazione degli ebrei in Eretz Israel. Questo aspetto si evince dalla polemica che contrappose Pacifici al revisionismo nel 1934. Ad inizio anno, infatti, il partito di Jabotinsky sottopose alla Società delle Nazioni una petizione per la revisione del mandato²⁰⁹. La richiesta, affermò Pacifici, per principio poteva anche essere condivisibile perché era frutto della volontà di tutelare il diritto storico degli ebrei a fare ritorno in Eretz Israel, ma nei fatti non poteva essere sottoscritta per diverse ragioni tutte contenute nel passaggio:

«io non vedo per me stesso speranza di salvezza se non mi sia concesso di stabilirmi in Palestina, dove gente del mio sangue e della mia fede stanno costruendo con tanto successo la Sede Nazionale Ebraica»²¹⁰.

La petizione, secondo Pacifici, era «infelicissima» innanzitutto perché sottendeva una concezione meramente strumentale dell'*alyià* come via di sopravvivenza per il popolo ebraico, mentre essa era un diritto di «natura ultrastorica», esistente da sempre e per sempre per il popolo ebraico, e che non contrastava «con qualunque rapporto politico del singolo ebreo con lo stato di cui è cittadino». In secondo luogo perché, essendo formulata in prima persona, presupponeva che le condizioni di «miseria e oppressione» che spingevano molti ebrei a fuggire dalle rispettive patrie e a cercare rifugio in Palestina valessero per gli ebrei di tutto il mondo. Quel disagio, disse Pacifici, «a cominciare dall'Italia non esiste e quindi nessuno qui si sognerebbe di firmare una

²⁰⁸ Alfonso Pacifici, *Rabbi Joseph Breuer e la Jescivah di Fiume*, «Israel», 11 gennaio 1934, p. 5.

²⁰⁹ Alfonso Pacifici, commento a *Il movimento di petizione iniziato dai revisionisti*, «Israel», 15-22 febbraio 1934, p. 2.

²¹⁰ Ivi, p. 3.

dichiarazione che per lui, così come è redatta, non può trovare applicazione»²¹¹.

Meno di due mesi dopo, la sua opinione in merito cambiò. Dopo i fatti di ponte Tresa del marzo 1934, durante i quali furono fermati due ebrei torinesi conoscenti di Alfonso Pacifici, Mario Levi e Sion Segre Amar, mentre rientravano in Italia dalla Svizzera portando con sé materiali antifascisti, il regime mise a punto un'ondata di perquisizioni e di arresti sulla base dell'equivalenza tra ebraismo, antipatriottismo e antifascismo. A suscitare la dura presa di posizione di Pacifici fu un editoriale pubblicato il 10 aprile 1934 su «Regime Fascista», intitolato *Decidersi*, in cui l'articola invitava provocatoriamente i sionisti a decidere se essere «buoni italiani» o sionisti e a considerare che, nel secondo caso, essi non avrebbero più potuto mantenere «cariche e onori» in patria²¹². Due giorni dopo, il sionista fiorentino firmò un articolo su «Israël», che anch'egli scelse di intitolare *Decidersi*, la cui tesi fondamentale fu che i sionisti, e come loro tutti gli ebrei, non avrebbero mai potuto scegliere se essere ebrei o italiani. Quello che i fascisti identificavano come sionismo, sostenne Pacifici, era qualcosa che in realtà trascendeva il sionismo: era un «supremo e imprescrittibile programma di vita» che conferiva agli ebrei la loro identità di popolo eletto. Senza quel programma, che permeava ogni aspetto dell'esistenza, gli ebrei non avevano vita e quindi non potevano nemmeno essere cittadini italiani. Scegliere tra ebraismo e appartenenza italiana, sostenne Pacifici, non era possibile perché senza il primo non esisteva la seconda. Inoltre, egli puntualizzò, le attività sionistiche in Italia erano perfettamente legali e prendervi parte non poteva diventare il presupposto per la persecuzione dei diritti degli ebrei. Qualora il sionismo fosse stato posto fuori legge e gli ebrei fossero stati chiamati a una scelta tra le due dimensioni della loro identità, concluse Pacifici, essi avrebbero optato per «i nostri ideali», cioè l'ebraismo, che imponeva una «obbedienza illuminata» a tutti i suoi figli²¹³.

Quello fu l'ultimo articolo scritto da Alfonso Pacifici in Italia. A maggio del 1934, infatti, egli compì finalmente la sua *'alyà*. Non si può dire che i fatti di ponte Tresa e l'acuirsi dell'antisemitismo e dell'antisionismo in Italia siano stati determinanti per la sua scelta, perché l'emigrazione fu da sempre nei suoi progetti e, a partire

²¹¹ Ibidem.

²¹² R. Canosa, *A caccia di ebrei*, cit., p. 152.

²¹³ Alfonso Pacifici, «*Decidersi*», «Israël», 12 aprile 1934, pp. 3-4.

dall'inizio del 1930, cominciò a programmarla in maniera sistematica²¹⁴. Al contrario, fu la decisione ormai sicura dell'*'alyà* che influenzò il suo sguardo sulla contestualità, portandolo a contrapporre all'*aut aut* del regime la “non scelta” come soluzione identitaria netta e definita degli ebrei italiani.

3. 4 *Tikun 'Olam? In Eretz Israel (1934-1938)*

L'*'alyà*, che doveva coronare l'opera di *kedushà* (santificazione) cominciata in diaspora, fu il principio di un periodo molto problematico per Pacifici. Il confronto con la realtà palestinese fu molto duro e mandò in crisi la sua certezza che nella terra dei padri potesse aversi la (ri)creazione dell'eternità (*tikun 'olam*, che in ebraico letteralmente significa “riparazione del mondo”) e il ritorno al biblico reame di sacerdoti. Conseguenza di ciò fu la messa in discussione definitiva della validità del sionismo e l'arroccamento in una posizione oltranzista che isolò Pacifici dagli ebrei italiani già presenti in Eretz Israel e dalle iniziative che essi misero a punto per dare un'organizzazione più razionale al gruppo.

L'arrivo e i primi cinque mesi furono traumatici perché Pacifici visse a Tel Aviv, dove, egli confidò a Gualtiero Cividalli, il suo magistero era «morto» perché non aveva una comunità a beneficio della quale esercitarlo e dove anche il suo ebraismo rischiava di morire a contatto con quell'ambiente laico²¹⁵. Trasferendosi a Gerusalemme nell'autunno del 1934 le sue prospettive cambiarono. Il primo contatto con la città fu entusiasmante: l'atmosfera permeata di spiritualità sembrò appartenergli per natura²¹⁶, mentre il «contatto con elementi che vivono in maniera robusta l'ebraismo multisecolare del Settecento» fu per lui la conferma del fatto che fosse possibile fare della Torah la dimensione “pubblica” dell'esistenza degli individui²¹⁷. Ciò lo spinse a mettersi subito all'opera per portare avanti il suo progetto di realizzazione della *Segullà*; la prima iniziativa di cui si fece capofila, nel febbraio del 1935, fu il lancio di una nuova edizione di «Israel»²¹⁸.

²¹⁴ CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, 26 luglio 1933. Padoa si complimentò con Pacifici per il fatto che il proposito di emigrare fosse sempre più concreto. In CAHJP, P172/147/fasc. “1933-1935”, è conservata una lettera di rav David Prato ad Alfonso Pacifici, del 5 marzo 1934, in cui Prato sostiene di essere ancora incredulo per la notizia dell'imminente *'alyà* di Pacifici.

²¹⁵ CAHJP, P140/A/20, Alfonso Pacifici a Gualtiero Cividalli, 13 luglio 1934.

²¹⁶ CAHJP, P172/10, Alfonso Pacifici a Joseph Prato, 22 gennaio 1935.

²¹⁷ CAHJP, P172/137/fasc. “1936”, Alfonso Pacifici a Umberto Nahon, 10 settembre 1936.

²¹⁸ Angelo M. Piattelli, *Alfonso Pacifici e il giornale Israel* “edizione di Gerusalemme (1935-1941),

La pubblicazione, come scrisse nell'editoriale del primo numero, si proponeva di irradiare da Gerusalemme, «centro storico e morale di Israel», il messaggio dell'ebraismo integrale per permettere agli ebrei di tutto il mondo di riscoprire la propria identità di popolo nella diaspora. Lo spirito del giornale rifletteva la concezione tradizionale di Pacifici dell'ebraismo qualitativo: esso, infatti, venne presentato non come la voce di un partito, ma come il prodotto dello sforzo intellettuale delle «cerchie dotte» di trasmettere alle «masse» un «caldo afflato di fede nuova»²¹⁹. Di ogni numero del giornale sarebbero state stampate duecentomila copie: metà redatte in ebraico, perché la lingua dei padri, secondo Pacifici, era il primo e il principale fattore di coesione del popolo ebraico; l'altra metà, invece, redatte in dieci lingue diverse per permettere la circolazione in tutti i Paesi del mondo²²⁰.

La scelta di pubblicare il primo numero in italiano era simbolica, perché il nuovo «Israel» era erede per l'impostazione, per il messaggio e per la finalità di coesione del popolo ebraico, dell'«Israel» “storico” che Pacifici aveva fondato a Firenze nel 1916. Egli, tuttavia, come spiegò in una lunga lettera-memorale, decise di non far recapitare quel primo numero in Italia per evitare di esacerbare la tensione già molto alta tra l'ebraismo italiano e il fascismo. Nella primavera del 1935, infatti, uno dei suoi più fedeli allievi, Leo Levi, si trovava in carcere e il mese successivo, in seguito a una contesa tra l'autorità rabbinica e il tribunale locale, Gustavo Castelbolognesi fu estromesso da Italo Balbo dalla carica di rabbino capo di Tripoli²²¹. Quell'ultimo fatto in particolare, osservò Pacifici, era di una gravità «più grande anche degli avvenimenti in

«Segulat Israel», n. 9 (2012), pp. 73-92, pp. 74-76.

²¹⁹ CAHJP, P172/274, copia dattiloscritta in italiano di «Israel», 26 febbraio 1935.

²²⁰ CAHJP, P172/274, Alfonso Pacifici a Erwin Schnurman, 15 settembre 1935. Nella lettera Pacifici riassume il progetto di «Israel» a Schnurman e richiede la sua collaborazione per la traduzione in ebraico dei numeri.

²²¹ Tensioni tra il regime fascista e la comunità ebraica di Tripoli si erano già avute nel 1932, quando la sovrintendenza scolastica stabilì che nell'anno scolastico 1932-1933 tutti i ragazzi ebrei iscritti ad istituti scolastici governativi dovevano andare a scuola anche il sabato. Tra la fine del 1934 e l'inizio del 1935 la questione dell'osservanza del sabato fu oggetto del contendere tra il nuovo rabbino capo della comunità ebraica locale, Gustavo Castelbolognesi, e il governatore Italo Balbo. In quel caso, per permettere agli spedizionieri ebrei di rispettare il riposo sabbatico, Balbo emise un'ordinanza che estese da tre a cinque i giorni di sosta gratuita delle merci. Nel 1935 lo scontro tra le due autorità si fece aperto e dichiarato. A scatenarlo fu una causa tutto sommato di poco conto come il matrimonio tra una ragazza ebrea di quindici anni e un uomo ebreo di trentacinque. Su richiesta degli ebrei più abbienti della comunità, che erano sostenitori dell'autorità fascista locale, Balbo chiese al rabbino Castelbolognesi di annullare il matrimonio perché era un esempio di dissolutezza ostile alla morale del fascismo. Castelbolognesi si oppose risolutamente alla richiesta, sostenendo che l'unione si era svolta legalmente e secondo le regole previste dal tribunale rabbinico. Al rifiuto del rabbino, il 28 giugno 1935 Balbo predispose l'espulsione di Castelbolognesi dalla Libia. Cfr. R. De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, cit., pp. 201-203.

Germania, dove alla fine non si è attentato che ai diritti di cittadinanza degli ebrei in quanto cittadini, ma non direttamente alla Torà». Lanciare una pubblicazione finalizzata a riportare la Torah al centro della vita degli ebrei, e per di più firmata da una persona «non approvata» dal regime – come Pacifici era ben consapevole di essere – avrebbe solo creato ulteriori «problemi politici» agli ebrei italiani²²².

L'impossibilità di far arrivare il giornale in Italia, insieme alla difficoltà tecniche della stampa e della traduzione di un così alto numero di copie, fece bloccare il progetto di «Israel» di Gerusalemme sul nascere. Pacifici, tuttavia, non lo abbandonò e riuscì a portarlo a termine nel febbraio del 1939, quando la pubblicazione riprese a circolare dal secondo numero²²³. Tramontata quell'iniziativa, Pacifici attraversò una fase di smarrimento: teoricamente l'ambiente di Gerusalemme era l'ideale per realizzare il progetto di *Segullà*; nei fatti, invece, presentava moltissime difficoltà dovute alla struttura complessa della comunità ebraica locale, soprattutto di quella ortodossa, non semplicemente divisa tra ashkenaziti e sefarditi, ma disgregata in un'infinità di correnti, di enti, di gruppi e di istituzioni, ciascuno dotato di un programma particolare ma tutti tesi a restaurare il primato della Torah. Mentre cercò di capire quale potesse essere la sua collocazione in quel panorama così intricato, Pacifici si interessò alle vicissitudini della comunità italiana in Eretz Israel.

L'ostilità incubata in Italia nei confronti di Enzo Sereni e di Ghivat Brenner si manifestò esplicitamente, accentuata anche dalla constatazione del successo che il kibbutz riscuoteva tra i nuovi *olim* (immigrati), che lo sceglievano soprattutto come sede per l'addestramento iniziale. Pacifici accusò Sereni di essere un uomo «senza scrupoli», che aveva cancellato l'ebraismo dalla sua vita e da quella di tutti i lavoratori del kibbutz sostituendolo con il socialismo. Il fatto di consentire agli immigrati che lo desiderassero di osservare la *cashrut* (norme alimentari) e lo *shabbat* all'interno del kibbutz non attenuava le colpe di Sereni, casomai le aumentava, perché quella decisione sottendeva una concezione dell'ebraismo come di un elemento opzionale e parziale nella vita degli individui²²⁴. L'astio di Pacifici aumentò anche in conseguenza di testimonianze come quella di Bruno Savaldi, un sionista milanese tra gli animatori di

²²² CAHJP, P172/274, Alfonso Pacifici a Erwin Schnurman, 15 settembre 1935.

²²³ CAHJP, P172/274, copia di «Israel» di Gerusalemme, 14 febbraio 1939. Nell'editoriale d'esordio, *Beshem HaShem* (“Nel nome di Dio”), firmato da Alfonso Pacifici, si spiega che la pubblicazione è la continuazione del primo e unico numero uscito nel 1935.

²²⁴ CAHJP, P172/137, Alfonso Pacifici a Umberto Nahon, 16 ottobre 1935.

maggiore spicco dei campeggi ebraici, che nel febbraio del 1935 emigrò a Ghivat Brenner. L'abbandono della tradizione, egli scrisse a Pacifici, era una forma di «assimilazione» a cui i lavoratori non potevano sottrarsi perché l'assimilazione era un «processo storicamente necessario», cioè inevitabile, per gli ebrei. Come in diaspora, nell'epoca della post-emancipazione, gli ebrei si erano assimilati alla cultura e allo stile di vita della società circostante, così ora, in Palestina, i pionieri si assimilavano al clima secolare del kibbutz. In entrambi i casi, si trattava di una soluzione necessaria per poter stare al passo con la contingenza e con la modernità. A ben vedere, osservò Savaldi, la società dei collettivi, e in generale tutta la società palestinese, non era così idolatra come Pacifici credeva e addirittura era migliorata dal punto di vista dell'osservanza rispetto al passato:

«la carne era comprata da arabi cinque anni fa, ora da ebrei a Tel Aviv»²²⁵.

Quel particolare, insieme ad altri, come la scelta volontaria di alcuni ebrei italiani di Ghivat Brenner di rispettare i precetti fondamentali, dimostravano che i pionieri non erano profanatori dell'ebraismo, ma che lo vivevano a loro modo, adattandolo – assimilandolo – all'ambiente e alla modernità.

Gli ebrei italiani disposti a seguire in Eretz Israel la via dell'ebraismo integrale di Pacifici erano molto pochi. Tra di loro ci fu Leo Levi, che dopo la scarcerazione emigrò in Palestina, stabilendosi per un periodo a Gerusalemme. La permanenza, tuttavia, fu molto travagliata: dapprima cercò di entrare nel kibbutz religioso di Rodges²²⁶ e in seguito in quello di Makhar, dove convivevano una maggioranza laica e non osservante e una minoranza religiosa²²⁷. Il motivo di quei continui spostamenti stava nella difficoltà di adattamento, nell'indisponibilità di mezzi economici e soprattutto nell'inquietudine intellettuale di Levi, fortemente influenzata anche dal suo rapporto con Pacifici. Egli, infatti, maturò la convinzione che gli ebrei italiani avrebbero potuto prestare un contributo unico e originale alla rinascita nazionale ebraica in Palestina mettendo in pratica la cosiddetta “via della sintesi”²²⁸.

²²⁵ CAHJP, P172/157, Bruno Savaldi ad Alfonso Pacifici, 25 marzo 1935.

²²⁶ Sul kibbutz di Rodges, fondato dai pionieri tedeschi di Brit HaHalutzim HaDa'tiim, si veda Henry Near, *The Kibbutz Movement. Vol. I*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 291-292.

²²⁷ Leo Levi, *Contro i dinosauri. Scritti civili 1931-1972*, a cura di Arturo Marzano e con prefazione di Alberto Cavaglione, Napoli-Roma, L'Ancora, 2011, p. 17.

²²⁸ Leo Levi formulò in maniera compiuta la sua proposta della “via della sintesi” nel 1944 all'interno di

La definizione richiamava la celebre opera del maestro Pacifici ma la concezione era molto diversa, perché a dover essere combinati, secondo Levi, erano la modernità e la tradizione, cioè il socialismo e la Torah. Storicamente, egli sostenne, gli ebrei italiani erano riusciti a compiere un'evoluzione unica: emanciparsi senza riformare l'ebraismo, al contrario sia delle comunità dell'Europa orientale, dove non si era avuta alcuna emancipazione giuridica e dove l'ebraismo permaneva per lo più in forma ortodossa, sia di quelle dell'Europa occidentale, dove si era avuta la riforma religiosa che spezzò l'unità dell'ebraismo, contrapponendo l'aspetto religioso a quello nazional-politico²²⁹. L'ebraismo italiano, invece, aveva mantenuto l'unità, quindi, per Levi, l'appartenenza ebraica poteva e doveva diventare il presupposto per l'azione nel mondo. Gli ebrei italiani, cioè, potevano dimostrare che una vita ebraica integrale non implicava il distacco ascetico dalla realtà o la restaurazione del regno di Israele in chiave tradizionale come intendeva Alfonso Pacifici, ma poteva accompagnarsi all'adesione ai principi del pionierismo socialista.

Pacifici cercò sempre di frenare quella che a suo modo di vedere era la deriva spirituale di uno dei suoi eredi spirituali migliori, ricordando a Levi che l'osservanza fosse una scelta di vita integrale, non negoziabile con altre opzioni esistenziali, e augurandosi che egli continuasse a rappresentare un modello esemplare per gli ebrei italiani²³⁰. Per Leo Levi, invece, la posizione oltranzista di Alfonso Pacifici era nociva sia per l'ebraismo in generale, perché lo cristallizzava in una forma arcaica, sia per la comunità italiana in particolare, perché alimentava le scissioni interne. Piuttosto che limitarsi a tuonare contro la degenerazione di quegli italiani che sceglievano di entrare in Givat Brenner, disse Levi, Pacifici avrebbe dovuto collaborare con lui nella ricerca di un «equilibrio tra Torah e materialismo storico» per impedire «che altri facciano la fine di Sereni» e per permettere agli ebrei italiani di compiere la loro specifica missione

un opuscolo redatto da alcuni emigrati italiani in Eretz Israel per gli ebrei italiani residenti nelle zone già liberate dalle truppe anglo-americane. Si tratta di Leo Levi, *La via della sintesi*, in Aa. Vv., *Lezioni di storia e esperienze di vita. Gli ebrei d'Italia in Erez Israel ai loro fratelli*, ciclostilato a cura dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, Gerusalemme, 1944, pp. 24-26 (ora in CAHJP, P192/8).

²²⁹ Gadi Luzzatto Voghera, *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 60, n. 1-2, (gennaio-agosto 1993), pp. 47-70; Alberto Cavaglioni, *Qualche riflessione sulla "mancata Riforma"*, in Mario Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e in Italia dall'illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 152-166.

²³⁰ CAHJP, P252/10, Alfonso Pacifici a Leo Levi, nisan (aprile-maggio) 1935.

nel quadro del sionismo²³¹.

La possibilità che Pacifici collaborasse alla realizzazione della via della sintesi era praticamente inesistente. Tra la fine del 1935 e il 1936, infatti, il suo integralismo si radicalizzò, portandolo a sviluppare una posizione ostile nei confronti del sionismo. La concomitanza di due eventi fu decisiva in tale senso: lo scoppio, nell'aprile del 1936, di una nuova ondata di violenze tra ebrei e arabi in Palestina, che si protrasse per fasi alterne fino al 1939, e l'emigrazione in Eretz Israel di rav Isaac Breuer, fratello di rav Jospheh, il capo della *yeshivà* di Fiume che Pacifici aveva conosciuto nel 1934.

L'eterna contrapposizione tra ebrei e arabi, secondo Pacifici, era una punizione di Dio contro il peccato commesso dal popolo ebraico che, dimentico della sua elezione, e quindi della sua unicità, aveva pensato di poter tornare a essere una nazione perseguendo una via comune a tutte le altre nazioni, cioè quella della politica. Il sionismo, egli scrisse, era una «*ghezarà*», cioè una catastrofe, perché profanava l'unicità dell'ebraismo trasformando Eretz Israel in una terra insanguinata e dominata dall'ingiustizia invece di ricrearvi il regno di Israele.

Esisteva un solo modo in cui gli ebrei potevano riappacificarsi con Dio e quindi vedere finalmente appianata la contesa nell'*Yishuv*: fare «*tesciuvà*» (“ritorno”), cioè ritornare all'ebraismo riportando la Torah al centro della loro vita²³². Gli ebrei che erano in Eretz Israel, secondo Pacifici, avevano la responsabilità di mostrare la via del ritorno alla diaspora e lui per primo la assunse nei confronti di quella italiana promettendo di raccontare su «Israel» la sua esperienza a Gerusalemme per dimostrare che la vita all'insegna dell'ebraismo integrale non appartenesse solo alla dimensione metastorica delle Scritture ma anche alla contemporaneità, e che il merito del suo sviluppo non fosse del sionismo ma solo della volontà di quegli individui che votavano la loro vita alla Torah²³³. Gli ebrei italiani, di conseguenza, dovevano interrompere

²³¹ CAHJP, P172/127/fasc. “1934-1936”, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, 20 marzo 1936.

²³² CAHJP, P172/137/fasc. “1936”, Alfonso Pacifici a Umberto Nahon, 10 settembre 1936.

²³³ Alfonso Pacifici, *Ben Ha Mezarim*, «Israel», 22-23 luglio 1936, pp. 7-8. “Ben Ha-Mezarim” è l'espressione con cui, nella tradizione ebraica, si definiscono le tre settimane che intercorrono tra i due digiuni del 17 di Tammuz e il 9 di Av. L'astensione dal cibo è per commemorare la distruzione del primo e del secondo Tempio di Gerusalemme perpetrate rispettivamente dai Babilonesi nel 423 a. C e dai Romani nel 70 d. C. Secondo la tradizione rabbinica, il 17 di Tammuz i due popoli nemici degli ebrei fecero la prima breccia nelle mura di Gerusalemme e cominciarono a esercitare molte violenze contro gli ebrei, che culminarono il 9 di Av nella distruzione del tempio di Gerusalemme. I due digiuni sono osservati per commemorare gli eventi luttuosi che colpirono il popolo ebraico. La scelta di quel titolo da parte di Pacifici si può spiegare in diversi modi. Innanzitutto la data in cui fu pubblicato l'articolo coincideva nel calendario ebraico con la commemorazione del 9 di Av. In secondo luogo, la

«l'usato sistema di riversare tutto nel grande calderone» dei fondi sionistici «in una ottimistica fiducia che tutto andrà nel migliore dei modi» e destinare le proprie offerte a quei gruppi o a quelle singole iniziative extra-sionistiche che erano sinceramente impegnate nella realizzazione dell'ebraismo integrale²³⁴.

In seguito a quella presa di posizione ufficiale nei confronti del sionismo, Dante Lattes scrisse una lettera accorata ma allo stesso tempo ferma a Pacifici. Lattes chiese al suo compagno di sempre nella battaglia sionista attraverso quale strada fosse approdato all'antisionismo, confessando esplicitamente di non comprendere come egli vedesse nel nazionalismo ebraico un ostacolo. L'errore originario di Pacifici, secondo lui, era l'aver considerato l'ebraismo come qualcosa di diverso dalla religione e dalla nazione. Secondo Lattes era vero che il principio religioso e quello nazionale fossero differenti tra loro ma, a suo modo di vedere, «Israele è tutto», cioè l'ebraismo era un fenomeno sia nazionale sia religioso. Il sionismo, scrisse Lattes, aveva «normalizzato la vita di Israele» permettendo a ciascun ebreo di identificare la sua appartenenza ebraica come meglio reputava: come appartenenza nazionale, come sentimento religioso e come affiliazione culturale. L'intransigenza di Pacifici era deleteria per l'unità dell'ebraismo perché rischiava di escludere dalla battaglia per la realizzazione della nazione ebraica «uomini di buona volontà», cioè i sionisti. La nuova formazione politica che Pacifici voleva creare, sostenne Lattes, avrebbe veramente giovato alla battaglia per la realizzazione della nazione ebraica solo se il suo programma fosse stato sottoscrivibile da tutti; in caso contrario, essa si sarebbe trasformata nell'ennesimo partito in lotta contro gli altri per il «monopolio della verità»²³⁵.

La frantumazione del sionismo italiano prospettata da Lattes cominciò a mostrare i suoi primi segni nel 1937, prima in Eretz Israel e poi in Italia. All'inizio dell'anno, infatti, Leo Levi decise di sfidare l'inamovibilità di Pacifici chiedendo il suo appoggio per la fondazione della cellula costitutiva di quello che avrebbe dovuto essere il kibbutz italiano. Il sionista torinese, infatti, voleva aggregare un gruppo di ebrei italiani capitanato da se stesso e da Bruno Savaldi a una *plughà* (“sezione”) di pionieri

contrapposizione dei Babilonesi e degli ebrei è assunta come metafora delle violenze tra ebrei e arabi che erano in corso in quei mesi. Infine il ritorno all'ebraismo invocato nell'articolo da Pacifici è un equivalente dei digiuni, cioè un modo per commemorare l'oppressione del popolo ebraico e per espiare la sua colpa di aver dimenticato la tradizione avita.

²³⁴ Ibidem.

²³⁵ CAHJP, P172/126/fasc. “1936”, Dante Lattes ad Alfonso Pacifici, 29 giugno 1936.

religiosi tedeschi «integralissimi» di Biniamina, località nel distretto di Haifa, per colonizzare un terreno sui monti della Giudea, vicino a Gerusalemme. Realizzare quel progetto, scrisse Levi a Pacifici, era una «*mizvà*», cioè un dovere e allo stesso tempo una buona azione, innanzitutto perché la *plughà* di Biniamina versava in una situazione di grave crisi socio-economica da cui non si sarebbe mai potuta risollevarsi in autonomia e in secondo luogo perché l'iniziativa serviva a dimostrare alle organizzazioni politiche e kibbutzistiche socialiste che i religiosi, nonostante le difficoltà, erano in grado di vivere in Eretz Israel²³⁶.

Pacifici fu contrario all'idea perché la prospettiva della cooperazione con un socialista, e quindi ateo, come Bruno Savaldi era un presupposto che da solo bastava a far comprendere che il villaggio non sarebbe mai stato improntato all'ebraismo integrale. Quel veto impedì la continuazione del progetto di fondazione di un kibbutz italiano e fu all'origine della spaccatura che creò in seno al gruppo dei “fedeli del campeggio” alla fine del 1937.

Il 4 novembre, infatti, si tenne a Fiesole una riunione di quei giovani sionisti che avevano partecipato alla stagione dei campeggi e che, anche grazie a un recente viaggio in Eretz Israel, stavano considerando seriamente l'idea di diventare pionieri e di emigrare. Pacifici tornò in Italia per partecipare all'incontro e soprattutto per contrapporsi all'opera propagandistica condotta da Nino Hirsh per conto di Enzo Sereni, il cui scopo era quello di attirare i giovani a Ghivat Brenner. Nelle settimane precedenti alla riunione alcuni partecipanti predissero molto lucidamente che l'unico «magnifico risultato» della presenza di Pacifici sarebbe stato quello «di dividere ancora una volta l'Ebraismo italiano» e di spezzare l'unità del gruppo del campeggio²³⁷. Leo Levi tentò la carta finale della mediazione e chiese al maestro di abbandonare il suo «reazionismo antisionistico», che non avrebbe avuto altra conseguenza se non quella di spingere i giovani a «vivere in contrasto con la Torà» e di «mettersi a capo di un movimento veramente e seriamente haluzistico per la Torà», preservando così l'unione del gruppo nel nome del pionierismo²³⁸.

²³⁶ CAHJP, P172/127/fasc. “1934-1936”, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, 14 adar 5697 (febbraio-marzo 1937). La lettera è pubblicata anche in A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 261-262.

²³⁷ Lettera di Berti Eckert a Marcello Savaldi, 28 settembre 1937, citata da A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., p. 155.

²³⁸ CAHJP, P172/127/fasc. “1934-1936”, Leo Levi ad Alfonso Pacifici, 29 ottobre 1937. La sottolineatura è nell'originale. La lettera è pubblicata anche in A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 289-

Durante la riunione, però, Pacifici fu irremovibile come al solito. Egli tenne un lungo discorso in cui ricordò che l'ebraismo integrale, e solo l'ebraismo integrale, rappresentava il contributo degli ebrei italiani alla restaurazione della nazione ebraica in Eretz Israel. Vivere nell'osservanza assoluta della Torah, egli disse, era una «scelta di libertà» e per quel motivo i giovani non dovevano titubare davanti alla scelta dell'*alyà*, ma partire convinti di stare realizzando il più importante dei precetti ebraici. Per quella ragione, alla fine dell'intervento egli chiese ai presenti di sottoscrivere una dichiarazione di impegno a emigrare in Eretz Israel per attuare l'ebraismo integrale²³⁹. Solo quei partecipanti che videro nell'osservanza la dimensione esclusiva della loro vita sottoscrissero il documento. Quelli che invece considerarono l'adesione ai precetti solo come una via per recuperare la consapevolezza ebraica nella diaspora non lo fecero, convinti che l'ebraismo in Eretz Israel si dovesse manifestare in forma moderna e laica²⁴⁰.

L'altro evento che influì sulla radicalizzazione del pensiero di Alfonso Pacifici, come si è detto, fu l'incontro con rav Isaac Breuer. Egli era uno dei massimi esponenti della neo-ortodossia di Francoforte e a partire dagli anni dieci del Novecento maturò una posizione ambivalente e molto complessa nei confronti del sionismo. Secondo Breuer, il nazionalismo ebraico era percorso da un'intima contraddizione: esso, infatti, da un lato negava il principio di nazione perché prescindeva dalla religione ebraica, mentre dall'altro lo affermava, perché aveva come fine quello di ricostituire in nazione il popolo ebraico. Egli sostenne fin dalla nascita, nel 1912, il partito antisionista dell'Agudat Israel, in cui vide l'incarnazione moderna del concetto biblico del *Klal Israel*, cioè della comunità ebraica mondiale. Secondo Breuer il sionismo era uno strumento divino perché Dio aveva usato i sionisti e i profanatori del sabato per indurre il *Klal Israel* a cominciare un processo di redenzione spirituale e nazionale. Il compito degli ortodossi era di incanalare quel processo nella giusta direzione, allontanando gli ebrei dal sionismo, riportando la Torah al centro della loro vita e contribuendo a creare in Eretz Israel il cosiddetto “terzo *Yishuv*”, cioè un insediamento che sintetizzasse l'attività dominante del “Vecchio *Yishuv*” biblico, cioè lo studio della Torah, con le

291.

²³⁹ CAHJP, P172/286, relazione dattiloscritta della riunione di Fiesole del 4 novembre 1937.

²⁴⁰ I nomi di chi sottoscrisse la dichiarazione non sono pervenuti. La riunione e il gesto di Pacifici sono analizzati anche da A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 155-156.

caratteristiche del “Nuovo *Yishuv*” fondato dai pionieri delle prime *'alyot*, che era una realtà socioeconomica e territoriale moderna²⁴¹. Giunto a Gerusalemme nel 1936, Breuer fondò e presiedette la sezione palestinese (poi israeliana) dei Po'alei Agudat Israel, il sindacato dei lavoratori appartenenti al partito dell'Agudat Israel che si sviluppò anche come movimento kibbutzista²⁴².

Nonostante Breuer appartenesse al partito dell'Agudat Israel, Pacifici pensò che la sua figura autorevole potesse essere fondamentale per dare vita a quel movimento a cui aveva sempre pensato. Tra novembre e dicembre 1937, ritornato dal viaggio in Italia, Pacifici scrisse a sei mani con rav Isaac Breuer e con rav David Prato un proclama *Ai nostri fratelli nelle terre della diaspora e soprattutto in Occidente*. Il documento fu un atto di denuncia dello stato di trascuratezza in cui il sionismo abbandonava gli ortodossi Paesi dell'Europa dell'est e soprattutto le «edoth HaMizrach», cioè le comunità di ebrei sefarditi emigrati dall'Asia centrale e dal Mediterraneo orientale (per esempio da Salonico, dalla Siria e dalla Persia). Gli uni, «dopo una non ingloriosa vita di secoli», si ritrovavano in Eretz Israel senza il sostegno della diaspora e privi delle necessarie istituzioni per continuare la loro vita di osservanza; gli altri, invece, per sopravvivere all'interno della società palestinese, si assimilavano in una «vuota imitazione del costume europeo nei suoi aspetti più superficiali» sacrificando la loro ricca e millenaria tradizione²⁴³. Entrambe quelle comunità andavano salvate dall'autoestinzione e «siccome le istituzioni centrali esistenti, soprattutto quelle sionistiche, non hanno ritenuto che questo rientrasse nei loro compiti», era giunto il momento che il comitato tripartito, con l'aiuto delle diaspore d'occidente, se ne occupasse. La situazione più urgente era quella delle *edot haMizrach* e per arginarla, secondo Pacifici, era fondamentale formare maestri e aprire nuove scuole all'interno delle quali la ricca eredità culturale e religiosa sefardita venisse valorizzata²⁴⁴.

Prima di redigere l'appello, Pacifici era entrato nel comitato direttivo di *Doresh*

²⁴¹ Matthias Morgenstern, *From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2002, pp. 211-233; Yaacov Zur, *German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism*, in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz, Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover and London: University Press of New England, 1998, pp. 107-115, pp. 112-115;

²⁴² Voce “Poalei Agudat Israel”, in Rafael Meldoff, Chaim I. Waxman (eds.), *The A to Z of Zionism*, Lanham, Toronto, Plymouth, The Scarecrow Press Inc, 2009, p. 160.

²⁴³ CAHJP, P172/262, Proclama dattiloscritto *Ai nostri fratelli nelle terre della diaspora e soprattutto in Occidente*, tevet 5697, novembre-dicembre 1937.

²⁴⁴ Ibidem.

Zion School, il leggendario Talmud Torà di Gerusalemme frequentato soprattutto da giovani sefarditi²⁴⁵. All'inizio del 1938 cominciò a lavorare per intensificare l'offerta formativa dell'istituto, specialmente per introdurre una sezione femminile, convinto del fatto che la formazione in senso tradizionale della donna fosse il presupposto fondamentale per fortificare la famiglia, che, come si è ricordato, per Pacifici era la cellula costitutiva della nazione ebraica. Il progetto andò in porto nel 1939, quando all'interno della *Doresh Zion School* venne attivata la prima classe del liceo femminile che Pacifici scelse di chiamare Margalioth, coronando così il sogno di commemorare il suo maestro attraverso un'opera in Eretz Israel²⁴⁶.

Il risultato più importante della collaborazione tra Pacifici e Breuer si ebbe nel febbraio del 1938, quando i due si recarono a Londra – come si legge in una lettera postuma del sionista fiorentino – «per preparare un programma politico»²⁴⁷. Nella capitale inglese i due ebbero un colloquio con due rabbini londinesi dell'Agudat Israel, rav Dushinski e rav Goodman, ma il risultato non fu la fondazione del movimento religioso indipendente desiderato da Pacifici, bensì l'istituzione di “Ozar Torah” (“il custode della Torah”), una società con capitale azionario di tremila sterline finalizzata a

«fondare, sviluppare, condurre, e appoggiare in qualunque modo, inclusa la concessione di prestiti su qualunque garanzia che sembri appropriata ai direttori, in Palestina o altrove, qualunque iniziativa o impresa avente per scopo di commercio, industria, edilizia, agricoltura, trasporto e finanza, che possa essere creata o esistere conformemente alle prescrizioni della Torah e sia condotta e diretta secondo i principi delle dette prescrizioni, e in tal modo aiutare e facilitare l'ottenimento d'impiego da parte di ogni persona o persone, in Palestina o altrove, che vivono in modo conforme alle prescrizioni della Torah»²⁴⁸.

²⁴⁵ CAHJP, P172/288, circolare Doresh Zion School, 13 marzo 1937. La documentazione relativa all'operato di Pacifici nell'istituto, che proseguì anche nei decenni successivi, è contenuta in CAHJP, P172/288-293. La *Doresh Zion School* fu fondata nel 1866 dal rabbino sefardita di origini francesi Joseph Blumental e dal rabbino ashkenazita Izhak Prague per essere un istituto di formazione religiosa condiviso per ashkenaziti e sefarditi. Oltre all'insegnamento religioso venivano impartiti insegnamenti “laici” e generali come la lingua ebraica contemporanea e la matematica per permettere agli allievi di trovare un'occupazione dopo la fine degli studi. Dalla fine dell'Ottocento l'istituto ospitò soprattutto studenti di origini sefardite (Alisa Meyuhas Ginio, *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sepharadim*, Boston Leiden, Brill, 2014, p. 144).

²⁴⁶ Pacifici rievoca l'attività alla *Doresh Zion School* e la fondazione della sezione femminile nell'articolo *Derishat Zion*, cit., pp. 44-45. La documentazione relativa alla fondazione dell'istituto Margalioth si trova in CAHJP, P172/275.

²⁴⁷ CAHJP, P172/51, Alfonso Pacifici a Max Ascoli, 31 ottobre 1941.

²⁴⁸ CAHJP, P172/277, copia dattiloscritta in inglese dell'atto costitutivo della Ozar Hatorah Association. Nella busta P172/272/fasc. “1937” è conservata una copia in italiano, tradotta probabilmente da Pacifici, da cui si desume che la società fu fondata il 21 febbraio 1938; i due direttori furono Alfonso

Su carta perlomeno, l'associazione Ozar Torah soddisfece l'ambizione integralista tradizionale di Pacifici, poiché si propose di supportare qualunque tipo di iniziativa legata ai gruppi ortodossi e che sorgesse in qualunque luogo del mondo senza appoggiarsi a nessuna istituzione sionista e senza riconoscersi in alcun partito, sebbene la vicinanza con elementi dell'Agudat Israel fosse evidente.

Nei giorni della fondazione di Ozar Torah, in Italia il regime fascista dette avvio alla persecuzione razziale. Ritornato da Londra, Pacifici trovò una lettera del 13 febbraio, giorno precedente alla diffusione dell'*Informazione diplomatica n. 14*, con cui Mario Padoa lo informò delle «cose spaventose sugli ebrei scritte in Italia»²⁴⁹. Da una considerazione di Raimondo Levi, si evince che perlomeno nella fase iniziale, egli fu «ottimista circa la campagna antisemita in Italia»²⁵⁰ come la maggior parte degli ebrei italiani, che sperarono fino all'ultimo di non essere rinnegati ed espulsi dalla patria. Nel dicembre del 1938, quando la legislazione era pienamente in atto, Pacifici riconobbe che quella abbattutasi sugli ebrei italiani era una vera e propria «catastrofe»²⁵¹. Ad aumentare la sua preoccupazione fu anche la paura che forse nemmeno Eretz Israel avrebbe potuto costituire la loro salvezza, perché era una terra ancora funestata dalle violenze e perché la società palestinese era tutto fuorché il reame di sacerdoti che egli desiderava.

Risale al 16 ottobre 1938 la bozza di una lettera che Pacifici avrebbe voluto indirizzare al primo ministro inglese Neville Chamberlain per invitarlo a guardare e a risolvere la questione dell'instabilità politica in Palestina da un punto di vista sempre ignorato dal sionismo, cioè quello della «santità» della terra di Israele. La santità, egli scrisse, era un attributo che rendeva Eretz Israel unica rispetto a tutti gli altri stati del mondo e che faceva sì che la soluzione per pacificarla non potesse essere identica o simile a quella adottata per altre realtà territoriali. Pacifici propose a Chamberlain un vero e proprio progetto politico in tre punti per tutelare e realizzare la santità della terra di Israele. Il primo riguardava il nome ufficiale del territorio, che doveva essere «Holy Land», e non «Palestine», in modo da riflettere immediatamente il suo carattere sacro. Il

Pacifici e rav Chaim Dushinki.

²⁴⁹ CAHJP, P172/143, Mario Padoa ad Alfonso Pacifici, 13 febbraio 1938.

²⁵⁰ CAHJP, P172/12, Raimondo Levi ad Alfonso Pacifici, 14 novembre 1938.

²⁵¹ CAHJP, P172/273/fasc. "1938-1939", Alfonso Pacifici ad "amici", 14 dicembre 1938.

secondo punto riguardava il mandato, che per Pacifici doveva rimanere «senza limiti di tempo» in mano inglese ma allo stesso tempo avrebbe dovuto trasformarsi in un «mandato unico, [...] non coloniale» proprio perché la terra Santa era speciale e unica. Il terzo punto conteneva la proposta per realizzare la santità di Eretz Israel nel mandato e attraverso il mandato. Secondo Pacifici la Società delle Nazioni avrebbe dovuto attribuire il governo della terra Santa a un «Consiglio Internazionale della terra Santa», composto da una rappresentanza del movimento sionistico e da una degli stati arabi, che avrebbe dovuto garantire che la terra Santa rimanesse aperta per gli ebrei, i cristiani e gli arabi di tutto il mondo che desiderassero recarvisi per pellegrinaggio o per motivi di studio. Quanto alla coesistenza non solo tra ebrei e arabi ma anche tra ebrei di etnia diversa, Pacifici propose che il Consiglio dividesse tutti gli individui residenti in terra Santa in «comunità» ponendo l'obbligo di adesione e di iscrizione. Ciascuna di esse avrebbe goduto di assoluta libertà nell'organizzazione dell'istruzione e nell'amministrazione del culto per poter preservare e perpetuare la propria tradizione²⁵².

La radicalizzazione dell'antisionismo e il ripiegamento in una posizione di ortodossia intransigente portarono Pacifici a criticare duramente e a isolarsi dalla vita della piccola comunità italiana in Palestina, che nell'autunno-inverno del 1938 attraversò una fase cruciale della propria esistenza. La promulgazione della legislazione razziale, infatti, mise in moto un flusso migratorio dall'Italia molto più ingente rispetto al passato. Gli *italkim* di Eretz Israel, quindi, pensarono di costruire un ente che facilitasse l'ottenimento di certificati d'emigrazione dall'Agenzia Ebraica e che aiutasse i nuovi arrivati a inserirsi nella società palestinese, soprattutto a orientarsi nella scelta tra kibbutz socialista e kibbutz religioso²⁵³.

Pacifici scelse volontariamente di non partecipare alle discussioni preliminari per tre motivi fondamentali. Innanzitutto perché gli immigrati che sarebbero arrivati lì a poco tempo non erano affatto alfieri dell'ebraismo integrale e non erano portatori di nessuna specificità ebraica – come invece sosteneva Leo Levi – che potesse legittimare anche la creazione di una *haksharà ruchanit* autonoma, cioè un centro pionieristico di addestramento ortodosso riservato agli ebrei italiani. Il secondo motivo per cui Pacifici

²⁵² CAHJP, P172/278, Alfonso Pacifici a Neville Chamberlain, 16 ottobre 1938. Il testo originale è in inglese.

²⁵³ L'ente in questione avrebbe visto la luce ufficialmente il 19 marzo 1939 con il nome di 'Irgun 'Olei Italia, con sede a Tel Aviv (A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 165-167).

si rifiutò di collaborare aveva a che fare con la sua concezione dell'unità dell'ebraismo. Creare un ente che si occupasse solo degli ebrei italiani, infatti, era «colonialismo italiano *post litteram*», poiché l'aiuto e il sostegno non dovevano conoscere differenziazioni nazionali ma essere a beneficio di tutto il popolo ebraico. Infine, sostenne il sionista fiorentino, se proprio era necessario creare un ente italiano, allora esso avrebbe dovuto avere come scopo quello di rafforzare il gruppo italiano come «edà», cioè come comunità religiosa, occupandosi quindi di istituire una sinagoga italiana, di introdurre il rito italiano nelle funzioni e di aprire un museo sull'ebraismo italiano. A conclusione della lettera, Pacifici ammise che mentre in Italia aveva sempre pensato che i rabbini dovessero governare la cosa pubblica per trasformare la società conformemente alla Torah, e in quella prospettiva aveva dato vita al Comune Ebraico a Firenze nel 1920, in Eretz Israel aveva cambiato idea, reputando che non fosse «nell'interesse della Torah che i suoi rappresentanti guidino enti che fanno cose deplorabili per la Torah». L'ente per l'emigrazione e per l'inserimento degli ebrei italiani in Palestina, essendo costituito per lo più da elementi non semplicemente non osservanti ma laici, avrebbe profanato la Torah e quindi Pacifici non avrebbe mai potuto farne parte²⁵⁴.

Le due riunioni più importanti per la fondazione del Comitato si tennero il 14 e il 15 novembre 1938 e fino all'ultimo momento gli organizzatori chiesero a gran voce la partecipazione di Pacifici²⁵⁵. La sua assenza, infatti, avrebbe spezzato definitivamente l'unità del “gruppo del campeggio”, che era quello da cui proveniva la maggior parte dei nuovi immigrati. Jonathan Prato tentò la carta della mediazione anche dopo la conclusione degli incontri: anche lui, infatti, era osservante e, come Pacifici, pensava che l'entrata nel kibbutz socialista fosse un'evenienza da evitare in tutti i modi, ma allo stesso tempo era convinto del fatto che la necessità più importante fosse quella di aiutare gli ebrei a fuggire dalla persecuzione. Un comitato per l'emigrazione e l'inserimento era la soluzione, e bisognava fondarlo in fretta e anche con la cooperazione dei laici²⁵⁶.

Pacifici fu irremovibile e non solo perché il costituendo comitato prevedeva la

²⁵⁴ CAHJP, P172/273/fasc. “1938-1939”, Alfonso Pacifici a Jonathan Prato, 24 ottobre 1938.

²⁵⁵ CAHJP, P172/166, Giuseppe Sinigaglia ad Alfonso Pacifici, 14 novembre 1938. Si veda anche A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 162-163.

²⁵⁶ CAHJP, P172/273/fasc. “1938-1939”, Jonathan Prato Ad Alfonso Pacifici, 15 novembre 1938, citata anche in A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 305-306.

collaborazione con i laici o perché si prospettava l'ipotesi del soggiorno dei nuovi emigranti in arrivo a Ghivat Brenner. Pacifici si oppose alla collaborazione soprattutto perché il comitato sarebbe sorto solo previa approvazione dell'Agenzia Ebraica, che era un ente sionista.

In una lettera a Giuseppe Sinigaglia, Pacifici definì il sionismo come un «'avon», cioè una punizione divina che colpiva tutti gli ebrei che si riconoscevano nel suo programma, indistintamente dal fatto che fossero socialisti o religiosi. Il flagello del sionismo era caduto sugli ebrei perché, essendosi assimilati, erano incappati nella «zarà», cioè nel male, più grave: quello di aver pensato che l'emigrazione in Eretz Israel e la costruzione politica e sociale fossero le soluzioni per realizzare l'identità di nazione e la missione storica del popolo ebraico. I primi a essere caduti in quel male erano gli ebrei religiosi, soprattutto quelli riuniti nel partito del Mizrachì, che avevano abbracciato il sionismo pur essendo, in teoria, i custodi della Torah. Per quel motivo, sostenne Pacifici, l'ipotesi che gli ebrei italiani in arrivo risedessero nel kibbutz socialista di Ghivat Brenner era paradossalmente meno grave e riprovevole dell'opzione di un soggiorno nel villaggio religioso di Rodges, perché i socialisti agivano contro la Torah dopo aver rinunciato alla religione, mentre i pionieri religiosi lo facevano continuando a rivendicare la loro identità di «*shomrei mizvot*» (osservanti). Per trovare salvezza in Eretz Israel, quindi, gli ebrei italiani avevano una sola strada: votare la propria vita all'ebraismo integrale nella città di Gerusalemme²⁵⁷.

²⁵⁷ CAHJP, P172/166, Alfonso Pacifici a Giuseppe Sinigaglia, 25 novembre 1938.

Capitolo quarto

LA SFIDA DELL'IDENTITA'. GLI EBREI ITALIANI DAVANTI ALLA PERSECUZIONE RAZZIALE

All'inizio del 1938 la campagna antiebraica del fascismo entrò nella sua fase più radicale, che culminò nel varo della legislazione razziale nel novembre di quell'anno¹. L'identità e l'autopercezione ebraica furono fattori fondamentali nel determinare le spiegazioni e le reazioni degli ebrei davanti alla persecuzione. Anche se con gradi di consapevolezza diversi, sionisti, non sionisti, bandieristi ed ebrei fascisti si accorsero delle avvisaglie, ma la certezza che si trattasse della fine della democrazia liberale² e di una svolta senza ritorno si sviluppò progressivamente, con l'inesorabile radicalizzazione dei provvedimenti³.

Il 3 febbraio 1938 Dante Lattes firmò su «Israel» un editoriale su *La posizione dello straniero nel diritto biblico*. Il testo è una metafora della condizione degli ebrei in Germania e, di lì a breve, in Italia, poiché si sofferma sulle disposizioni che regolano la relazione degli ebrei con lo straniero inteso come colui che è «venuto da altro paese ad abitare in una data terra, presso un'altra nazione». Lattes sottolinea che il concetto di «straniero» nell'ebraismo non veicola nessuna idea di inferiorità ma è solo un dato di fatto che non costituiva «ragione di inferiorità e di sospetto» anche perché gli ebrei per

¹ Angelo Ventura, *La svolta antiebraica nella storia del fascismo italiano*, in Anna Capelli, Renata Brogginì (a cura di), *Antisemitismo in Europa negli anni Trenta. Legislazioni a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 212-237.

² Marina Beer, Anna Foa, Isabella Iannuzzi (a cura di), *Leggi del 1938 e cultura del razzismo. Storia, memoria, rimozione*, Roma, Viella, 2010, p. 8; Michele Battini, Marie-Anne Matard-Bonucci (a cura di), *Antisemitismi a confronto: Francia e Italia. Ideologie, retoriche, politiche*, Pisa, Edizioni Plus, 2010, p. 8.

³ È indubbio che i primi che si accorsero della gravità della situazione furono gli ebrei antifascisti. Già nel dicembre del 1937, dal carcere, Vittorio Foa salutò l'anno che si stava chiudendo con un «crepa birbante» e, riguardo al 1938 e all'evoluzione della condizione ebraica disse che non ci sarebbe stato più posto per «i pigri e gli indifferenti [...] Oggi la recita non ammette spettatori [...] Il miglior augurio mi sembra quello di recitare senza smarrirsi, senza perdere il filo» (Vittorio Foa, *Lettere della giovinezza. Dal carcere 1935-1943*, a cura di Federica Montevicchi, Torino, Einaudi, 1998, lettera del 24 dicembre 1937, pp. 334-335). Il 23 gennaio 1938, per esempio, anche Gino Luzzatto (1878-1964), consigliere della comunità ebraica di Venezia, ordinario di storia economica presso l'Istituto superiore di scienze economiche e sociali della città e antifascista (fu incarcerato nel 1928 e costretto a lasciare l'incarico di rettore dell'Università Ca' Foscari), scrisse in una lettera al collega Corrado Barbagallo che l'antisemitismo fascista «non si propone un semplice scopo di intimidazione, ma mira a risultati concreti. Non credo nemmeno ora che si arriverà a leggi di eccezione; ma, in una forma o nell'altra, a qualche limitazione si arriverà di certo» (Simon Levis Sullam, *Una comunità immaginata. Gli ebrei a Venezia 1900-1938*, Milano, Unicopli, 2001, p. 180).

primi erano forestieri nella loro terra, che apparteneva a Dio e non a loro. Nel diritto pubblico ebraico, quindi, lo straniero è uguale in tutto e per tutto all'ebreo ma, sottolinea Lattes, ciò non implica il fatto che esso si debba «identificare in tutte le forme del pensiero, in tutta la somma dei doveri, delle idee e dei costumi» perché ciò implicherebbe la sua fusione completa con la società maggioritaria ebraica e la perdita della sua specificità. La società ebraica biblica, suggerisce in altre parole Lattes, non chiede agli stranieri l'assimilazione, poiché il pensiero, le idee e i costumi sono aspetti che vanno lasciati «alla coscienza ed alla libera volontà» degli individui e che, quando vengono rispettati, non impediscono in nessun modo al forestiero di adempiere al suo obbligo di «obbedienza alle leggi fondamentali della società d'Israele». Agli ebrei, quindi, è fatto obbligo di amare e rispettare gli stranieri come loro stessi, di trattarli con carità e rispetto e di considerare ciascuno di esso «come un cittadino» uguale ai cittadini ebrei. Lo straniero, conclude Lattes, «è l'Umanità che batte alle porte della tua anima»: l'accoglienza che ciascuna società gli garantisce, quindi, diventa il parametro in base a cui un popolo veniva giudicato da Dio⁴.

Meno di due settimane dopo lo scritto di Lattes, il 16 febbraio 1938, venne diffusa l'*Informazione diplomatica n. 14*, con la quale il regime prese una posizione ufficiale a proposito della «questione antiebraica». La nota smentì l'intenzione del fascismo di adottare una «politica antisemita» ma allo stesso tempo affermò esplicitamente che il governo avrebbe vigilato «sull'attività degli ebrei venuti di recente nel nostro Paese» e si sarebbe impegnato per far sì che «la parte degli ebrei nella vita complessiva della Nazione» fosse proporzionata «all'importanza numerica della loro comunità»⁵.

«Israele» riportò il testo dell'*Informazione diplomatica n. 14* e lo commentò sostenendo che il documento dissipasse definitivamente i sospetti che il fascismo fosse in procinto di varare una legislazione antisemita. La «tradizione italiana e latina» su cui il fascismo si fondava, venne messo in luce, era priva di istanze intolleranti e razziste e ciò distingueva l'Italia, e quindi il fascismo, «da altre genti e civiltà», cioè dalla Germania, che invece avevano varato provvedimenti discriminatori e persecutori.

⁴ Dante Lattes, *La posizione dello straniero nel diritto biblico*, «Israele», 3 febbraio 1938, pp. 1-2.

⁵ Michele Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi razziali del 1938*, Torino, Zamorani, 1994, pp. 17-18 e 88-91; Id., *La preparazione delle leggi antiebraiche del 1938. Aggiornamento critico e documentario*, in Ilaria Pavan, Guri Schwarz (a cura di), *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione postbellica*, Firenze, Giuntina, 2001, pp. 25-28.

Secondo «Israël» non esisteva un «problema ebraico specificamente italiano» ma era indubbio che esistesse un problema ebraico in altre parti del mondo che stava determinando l'esodo forzato di milioni di ebrei dalle rispettive patrie. Per costoro esisteva solo una soluzione: «raccoglierli in una parte del mondo in cui possano costituire il loro Stato e vivere con pienezza di libertà». Ancora una volta lo stato ebraico fu presentato come qualcosa di lontano e di estraneo dagli ebrei italiani, qualcosa per tutti quegli ebrei che non avevano più posto nelle loro patrie; un posto che gli ebrei italiani, secondo «Israël», avrebbero avuto per sempre.

L'articolo, nel complesso, riflette la perdurante fiducia dell'ebraismo italiano nei confronti del fascismo, ma non per questo risulta privo di una tensione al suo interno. Nella parte in cui viene rinnovato il patriottismo degli ebrei italiani, infatti, si afferma che il «posto» degli ebrei nella vita italiana deve essere determinato soltanto dalla loro «armonia cogli interessi supremi dello Stato», trasmettendo implicitamente il messaggio che i diritti civili non debbano dipendere da criteri extra-politici come la razza⁶.

«La Nostra Bandiera» prese semplicemente atto della diffusione dell'*Informazione diplomatica n. 14* pubblicandone il testo in quarta pagina senza aggiungere alcun commento⁷. Negare la realtà dei fatti era chiaramente impossibile e il silenzio sembrava la strada più facile per mantenere intatta l'adesione al fascismo e salvare allo stesso tempo il proprio ebraismo. Ettore Ovazza, dal canto suo, prese posizione nel dibattito, anche se non direttamente in riferimento all'*Informazione diplomatica n. 14*. All'inizio dell'anno, infatti, pubblicò il libro *Il problema ebraico*, in risposta all'opera del 1937 di Paolo Orano, *Gli ebrei in Italia*. Secondo Ovazza l'ebraismo non poteva essere analizzato – e accusato – come fosse un *unicum*, ma si doveva scindere l'appartenenza ebraica dalla militanza sionista. Il merito di Orano, sostenne il bandierista, era l'aver individuato nel sionismo il germe della duplicità e dell'antipatriottismo degli ebrei che vi militavano⁸, ma «attaccare in blocco gli ebrei» pensando che costituissero il problema dell'umanità era scorretto e ingiusto. Ovazza

⁶ La nota della “*Informazione Diplomatica*” sulla questione antiebraica, «Israël», 24 febbraio 1938, p.1.

⁷ *L'informazione diplomatica n. 14*, «La Nostra Bandiera», 15-28 febbraio 1938, p. 4.

⁸ Questo aspetto del libro di Orano è messo in luce nell'analisi fatta da Alberto Cavaglioni, Gian Paolo Romagnini (a cura di), *Le interdizioni del Duce. Le leggi razziali in Italia*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 377-380.

sostenne infatti che, se veramente esisteva un problema, quello era «il problema degli ebrei la cui vita in alcune nazioni è resa precaria» e la cui risoluzione interessava «non soltanto gli israeliti ma il mondo civile». Per gli ebrei reietti dalle loro patrie, sostenne Ovazza, la via di salvezza era l'emigrazione nello stato ebraico, ma generalizzare e pensare che tutti gli ebrei fossero sionisti e si sentissero legati da vincoli politici e sentimentali al costituendo stato ebraico era «suprema ingiustizia»⁹. La difesa di Ovazza rifletteva la difficoltà e anche il paradosso dei bandieristi, che si ritrovarono a dover giustificare il loro non essere un problema davanti ai fascisti nonostante, fin dalla loro nascita, avessero fatto dell'italianità e del fascismo le loro architravi ontologiche¹⁰. Ovazza comprese che agli occhi di fascisti come Paolo Orano gli ebrei fascisti continuavano sempre e comunque ad apparire innanzitutto, e soprattutto, come ebrei e solo in seconda battuta come italiani fascisti. Per provare il contrario, Ovazza scelse di aprire il testo con alcune citazioni di Mussolini considerate indicative del fatto che il cosiddetto “problema ebraico” fosse estraneo all'ideologia del duce. Particolarmente indicativa è la frase «nel Pantheon c'è un altare per tutti gli iddii – anche per il Dio ignoto», scelta per enfatizzare l'idea che, fino a quando l'ebraismo fosse stato vissuto come un'esperienza solo religiosa, agli ebrei non sarebbe mai stato precluso il posto nella patria, che si erano garantiti partecipando in pace e in guerra alla costituzione della nazione italiana. In questo senso, appare molto indicativo l'ultimo numero de «La Nostra Bandiera», apparso nell'aprile del 1938, che venne dedicato interamente alla storia del contributo ebraico al Risorgimento per ricordare che gli ebrei erano stati, e avrebbero continuato a essere sempre, «combattenti per l'idea nazionale» italiana¹¹.

Mentre gli ebrei fascisti si appellarono alla storia nazionale italiana e alla partecipazione degli ebrei al suo sviluppo per identificarsi e per legittimarsi agli occhi del fascismo, i sionisti di «Israel», e per alcuni versi anche l'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, ricorsero alla storia biblica ebraica in due diverse direzioni: da un lato in funzione esplicativa, cioè per trovare nell'archetipo della tradizione un antecedente che aiutasse a comprendere e a motivare una situazione che non aveva una

⁹ Ettore Ovazza, *Il problema ebraico. Risposta a Paolo Orano*, Roma, Pinciana, 1938, p. 16.

¹⁰ Sul parallelo tra il libro di Ovazza e quello del 1937 di Abramo Levi-Afredo De Donno, *Noi ebrei. In risposta a Paolo Orano* rimando a Gianni Rossi, *La destra e gli ebrei. Una storia italiana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 8-9.

¹¹ *Gli ebrei nel Risorgimento: combattenti per l'idea nazionale in tutte le regioni*, «Israel», 16 aprile 1938

ragione spiegabile¹². Dall'altro in funzione difensiva e se si vuole anche oppositiva, per darsi uno strumento intellettuale e ideologico per resistere e autoaffermarsi come ebrei nel momento in cui il regime cercava di annientare l'identità culturale e civile ebraica. Si spiega in quella prospettiva il commento di Dante Lattes alla festività ebraica di Purim, in cui si celebra la salvezza del popolo ebraico dallo sterminio ordito da Aman, il perfido consigliere dal re persiano Assuero¹³. La vicenda è elevata da Lattes a simbolo di tutti i «gravi episodi antisemitici della storia»; il legame tra il tempo biblico e la contemporaneità non resta sottinteso ma viene esplicitato nel momento in cui si ricorda che sempre, nel momento della disperazione, l'ebreo si era rivolto a Dio implorando una spiegazione e un aiuto

«poiché la mia condizione è diventata intollerabile! Io non sono più un essere umano; sono un verme che tutti calpestano; sono il ludibrio della gente, sono un essere abietto, disprezzato da tutti, in balia dell'irrisione universale, delle beffe ironiche del mondo (*delle commedie degli scrittori di teatro, delle satire e dei libelli dei letterati, dell'umorismo dei giornalisti?*) del dileggio della plebe, delle smorfie e dei gesti sarcastici ed offensivi di tutti coloro che mi considerano ormai irrimediabilmente condannato e dimenticato»¹⁴.

La persecuzione, per Lattes, era la tragica costante della storia del popolo ebraico in «qualunque secolo e qualunque anno [...] da tutte le sedi, lungo tutti i fiumi e

¹² Ebbe origine nel 1938, nella reazione degli ebrei davanti all'instaurazione dell'antisemitismo di Stato, quella forma di comprensione e di memorializzazione cosiddetta "paradigmatica" che, come spiega Guri Schwarz, caratterizzò la rielaborazione della Shoah da parte degli ebrei italiani dopo la seconda guerra mondiale. La "memoria paradigmatica", infatti, consiste in un atteggiamento culturale e intellettuale in base al quale i fatti non si spiegano relazionandoli con il contesto storico che li ha generati ma ricercando un loro antecedente nella tradizione scritturale (Guri Schwarz, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 59-60).

¹³ Secondo il racconto biblico l'ebreo Mardocheo salvò il re persiano Assuero da un complotto di corte. Il re elevò Mardocheo al rango di funzionario e così scatenò le ire del suo consigliere Aman. Assuero volle celebrare la sua salvezza con molti banchetti ma sua moglie Vesti si rifiutò di prendervi parte. Assuero allora decise di prendere una nuova moglie per non essere deriso a causa dell'abbandono e Mardocheo gli suggerì la cugina Ester, che diventò così la nuova regina. Anche Aman fu elevato al massimo rango e decise che tutti gli abitanti del regno dovessero prostrarsi al suo passaggio. Mardocheo, in quanto ebreo, rispettò il precetto ebraico di non prostrarsi al cospetto di nessuna divinità e quindi non seguì l'ordine di Aman. Aman per vendetta parlò al re e lo convinse ad emettere un decreto di sterminio di tutti gli ebrei nel regno. Mardocheo chiese a Ester di parlare con il re; dopo tre giorni di digiuno di tutti gli ebrei del regno, la regina parlò con il re chiedendogli di organizzare un banchetto e di invitare anche Aman. Il re rilesse allora l'atto di servizio di Mardocheo; Aman si presentò dal re per chiedere l'impiccagione di Mardocheo ma il re gli chiese cosa si dovesse fare per onorare un uomo. Aman rispose pensando che il re stesse parlando di se stesso, ma il sovrano gli impose di fare quanto suggerito in onore di Mardocheo. Al banchetto Ester rivelò al re il piano di Aman, che fu impiccato, e Mardocheo diventò il consigliere del re.

¹⁴ Dante Lattes, *Salmo XXII*, «Israël», 10 marzo 1938, pp. 1-2. Il corsivo è mio.

sotto tutti i cieli», ma gli ebrei non dovevano dimenticare che l'aiuto divino era sempre giunto in soccorso e anche nel presente, quindi, «deve venire e verrà»¹⁵.

Il ritorno all'ebraismo, come ho suggerito, ebbe anche una funzione difensiva: esso, cioè, era la via per dare coesione alla comunità nel momento più duro della sua storia successiva all'emancipazione e per rispondere all'annientamento dell'identità con un'affermazione identitaria ebraica forte. In vista del congresso statutario quinquennale dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, che si svolse a Roma il 21 e 22 marzo 1938, «Israel» auspicò che l'ebraismo italiano ritrovasse l'unità nel nome della Torah superando le scissioni e gli antagonismi interni che avevano caratterizzato la sua vita dal 1935, cioè da quando si era costituito il Comitato degli italiani di religione ebraica¹⁶. Secondo «Israel» i gruppi «autoeletti» come il Comitato, oltre a dividere internamente e a indebolire l'ebraismo italiano nel momento della prova, pensavano che la soluzione al problema stesse nel compromesso con il fascismo, che poteva essere raggiunto solo con la rinuncia, o comunque con la dissimulazione dell'identità ebraica. Al contrario, si affermò su «Israel», gli ebrei avevano una sola arma per resistere: vivere l'ebraismo in maniera integrale, non più soltanto come esperienza religiosa ma in tutti gli aspetti della vita, facendone uno strumento di lotta contro la furia livellatrice del regime¹⁷.

Dato il clima in cui si svolse e lo stretto controllo a cui fu sottoposto da parte del regime, il congresso dell'Unione non giunse a nessuna risoluzione determinante. L'unico conseguimento fu l'accordo tra il gruppo dirigente uscente, guidato dal milanese Federico Jarach, e il Comitato degli italiani di religione ebraica per una gestione unitaria dell'Unione. La risoluzione, in realtà, non venne mai in adottata perché Federico Jarach fu riconfermato alla presidenza dell'Unione per acclamazione e il Comitato, sentitosi esautorato ancor prima di entrare in azione, decise di sciogliersi. Le prime dichiarazioni ufficiali di Jarach rispecchiarono il compromesso tra i due gruppi e furono mirate, com'è facilmente immaginabile, a offrire una rassicurazione al regime sulla fedeltà nazionale ebraica, nella speranza di riuscire a frenare o rendere più blanda la campagna antiebraica. Jarach, infatti, affermò che l'attività dell'Unione si sarebbe mantenuta all'interno dei limiti previsti dalla legge e che, riguardo al sionismo, l'ebraismo italiano

¹⁵ Ibidem

¹⁶ *Il II Congresso dell'Unione delle Comunità*, «Israel», 24 febbraio 1938, p. 7.

¹⁷ *Il II Congresso dell'Unione delle Comunità*, «Israel», 3 marzo 1938, p. 7.

avrebbe seguito le direttive del governo fascista¹⁸.

Il 14 luglio 1938 fu pubblicato su «Il Giornale d'Italia» *Il fascismo ed i problemi della razza*, noto come *Il Manifesto degli scienziati razzisti*, in cui venne affrontata la questione del razzismo in generale di quello antiebraico nello specifico. Nel documento si affermava che la razza era un concetto «puramente biologico» e che nel mondo esistevano «grandi razze» e «piccole razze», ciascuna delle quali determinava la «costituzione razziale» di una specifica nazione e di uno specifico popolo. Gli italiani appartenevano alla «pura razza italiana» di origine ariana, che si era mantenuta inalterata nel corso dei millenni riuscendo ad assimilare al proprio interno le infiltrazioni provenienti da altre razze. Gli ebrei non appartenevano e non potevano appartenere alla razza ariana italiana perché erano gli elementi non-assimilabili per eccellenza, i corruttori e nemici della razza italiana che da sempre avevano costituito un corpo estraneo all'interno della nazione italiana¹⁹. Dodici giorni dopo la diffusione del *Manifesto*, il Partito Nazionale Fascista emise una circolare con cui annunciò che alla formulazione teorica sarebbe seguita una «ulteriore precisa azione politica», facendo riferimento esplicitamente agli ebrei come ai propagatori dell'antifascismo in tutte le nazioni²⁰.

«Israele» si fece portavoce dell'apprensione degli ebrei italiani per il fatto di venire «contraddistinti sotto un aspetto che era finora considerato irrilevante», la razza. Quella svolta vanificava i «millenni» di storia ebraica italiana durante i quali gli ebrei avevano costruito «indissolubili vincoli» con la patria, e li poneva nella condizione di non avere più gli stessi diritti degli altri cittadini italiani. Ciononostante, il giornale volle

¹⁸ Archivio dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane [d'ora in avanti AUCEI], fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934”, *Libro dei verbali 1938*, consiglio del 21-22 marzo 1938. Ricordano il congresso dell'Unione anche Michele Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 231-232; Renzo De Felice, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988⁴, p. 327.

¹⁹ Il documento fu presentato come l'opera di un gruppo di «studiosi fascisti» costituito da Lino Businco, Lidio Cipriani, Arturo Donaggio, Leone Franzi, Guido Landra, Nicola Pende, Marcello Ricci, Franco Savorgan, Sabato Visco, Edoardo Zavattari. È stato dimostrato invece che in realtà il documento fu steso solo da Guido Landra con la consulenza degli altri “studiosi” e sulla base di indicazioni fornite direttamente da Mussolini (cfr. M. Sarfatti, *La preparazione delle leggi antiebraiche*, cit., pp. 28-32; 50-54). Il testo integrale del manifesto è riportato da Riccardo Calimani, *Storia degli ebrei italiani. Nel XIX e nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 2015, pp. 433-436. David Bidussa, *I caratteri «propri» dell'antisemitismo italiano*, in Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Bologna, Grafis, 1994, pp. 113-124.

²⁰ La circolare fu firmata dal segretario del Pnf, Achille Starace, e, oltre all'indicazione degli ebrei come bastioni dell'antifascismo, proclamò il pieno sostegno del partito al «razzismo fascista» (M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei*, cit., pp. 20-21).

offrire a tutti i costi agli ebrei la speranza che la situazione nella penisola non sarebbe evoluta come in Germania e per quel motivo ricordò innanzitutto che con *l'Informazione diplomatica n. 14* il fascismo aveva espresso l'intenzione di non adottare misure oppressive e repressive contro gli ebrei «in quanto tali», e in secondo luogo che la conseguenza diretta del *Manifesto della razza* era la limitazione dei matrimoni misti, ai quali, venne sottolineato, il rabinato italiano per primo si era sempre opposto. Secondo «Israel» l'odio antisemita non dipendeva soltanto «dallo spirito di avversione contro di noi», ma anche dal fatto che gli ebrei avessero abbandonato l'ebraismo, e quindi la coscienza di sé, e in quel modo si erano ritrovati vittime di un inesorabile annientamento senza opporre resistenza e anche quasi senza rendersene conto. Se cambiare il passato era impossibile, agire sul presente era non solo possibile ma anche doveroso: «Israel», quindi, richiamò i lettori alla loro responsabilità verso l'ebraismo e, in fin dei conti, verso la loro stessa vita, invitandoli a ritrovare quella «coscienza del proprio essere e del proprio dovere» che era il solo elemento che avrebbe permesso loro di affrontare «gli eventi che l'avvenire può riservare». È molto significativo il fatto che nell'articolo non ci sia nessuna parola di benemeranza nei confronti di Mussolini o del governo italiano e ciò rafforza l'idea che, per i sionisti di «Israel», fuori dall'ebraismo non potesse esserci salvezza per gli ebrei²¹.

Il 5 agosto 1938 venne divulgata *l'Informazione diplomatica n. 18*. Il documento contiene due richiami: uno diretto agli italiani, per sviluppare una forte e «onnipresente» coscienza di razza e uno specifico agli ebrei italiani, chiamati a comprendere la differenza tra discriminazione e persecuzione. Secondo Mussolini l'apprensione, il timore e la mobilitazione dell'ebraismo italiano erano immotivati perché il fascismo non progettava la persecuzione degli ebrei ma soltanto la discriminazione, che consisteva nel limitare la partecipazione ebraica «alla vita globale dello Stato» in proporzione al numero degli ebrei presenti nella penisola²².

«Israel» si aggrappò all'*Informazione diplomatica n. 18* affermando che la differenza tra persecuzione e discriminazione costituisse la prova della sostanziale

²¹ *Le dichiarazioni sul problema della razza e gli ebrei d'Italia*, «Israel», 21 luglio 1938, p. 1. L'assenza di riferimenti e di note di plauso a Mussolini è sottolineata anche da Elena Mazzini, *Facing 1938: How the Italian Jewish Community Reacted to the Antisemitic Laws*, in Daniel Tilles, Salvatore Garau (eds.), *Fascism and the Jews: Italy and Britain*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2011, pp. 160-179, in particolare p. 167.

²² M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei*, cit., pp. 23-24.

differenza tra il fascismo e il nazismo e dell'insita clemenza del cosiddetto «spirito italiano», che da sempre, e ancora nell'autunno del 1938, gli ebrei italiani riconoscevano come proprio²³.

Con i decreti legge dell'1 e 2 settembre 1938 anche i più fiochi barlumi di speranza si spensero. I provvedimenti infatti colpirono sia gli ebrei stranieri sia quelli italiani. Ai primi fu vietato di fissare stabile dimora nel Regno – comprese le colonie – e furono revocate loro tutte le concessioni di cittadinanza italiana emesse in data posteriore al 1 gennaio 1919. Gli ebrei italiani, invece, furono colpiti soprattutto dal decreto di arianizzazione della scuola pubblica innanzitutto per le ricadute oggettive del provvedimento (esclusione degli ebrei dall'insegnamento nelle scuole di ogni ordine e grado e l'espulsione degli alunni ebrei dalla frequenza delle scuole pubbliche) ma anche perché l'istruzione, storicamente, era stata uno dei più importanti canali di integrazione nazionale²⁴.

In quel momento gli ebrei realizzarono che si fosse aperta la vera “ora della prova”: una prova che, come scrisse Dante Lattes, gli ebrei avrebbero dovuto affrontare con la stessa dignità con cui i padri dell'ebraismo avevano superato i momenti critici della loro esistenza. Fingere che il dolore non esistesse era impossibile innanzitutto perché il decreto determinava la brutale esclusione degli ebrei dal luogo per eccellenza dove il patriottismo veniva infuso e si cementava. Esso, inoltre, causava l'espulsione dal circuito educativo di migliaia di giovani e la disoccupazione per molti docenti. Un pensiero speciale fu dedicato da «Israel» proprio a questi ultimi, il cui esodo forzato fu considerato come un motivo di particolare tristezza perché i loro magisteri, da sempre informati solo e completamente sulla cultura italiana, avevano rappresentato l'esito più alto dell'integrazione ebraica²⁵.

Nella riflessione scritta in occasione del capodanno ebraico del 1938, Lattes rivide e modulò l'idea che i decreti del settembre 1938 avessero costituito una cesura brutale nella storia ebraica italiana. Egli, infatti, definì quello che stava per aprirsi come

²³ *Il problema della razza e gli ebrei d'Italia*, «Israel», 11-18 agosto 1938, pp. 1-2.

²⁴ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 164. Marie-Anne Matard-Bonucci, *L'antisemitismo totalitario del fascismo*, in Marcello Flores, Simon Levis Sullam, Marie-Anne Matard-Bonucci, Enzo Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni. Vol. I. Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Torino, UTET, 2010, pp. 141-168, in particolare pp. 150-161.

²⁵ *Nell'ora della prova*, «Israel», 8 settembre 1938, p. 1. Sull'espulsione degli ebrei dalle accademie rimando al libro di Annalisa Capristo, *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane*, Torino, Zamorani, 2002.

«un anno nuovo, più grave e più serio degli altri anni che sono passati finora», come per sottolineare che gli ebrei italiani fossero stati sempre consapevoli della problematicità della situazione e che i provvedimenti avessero rappresentato il culmine di quel processo inesorabile di espulsione dalla nazione italiana. Privati definitivamente del passato di integrazione nella patria, che era un elemento costitutivo della loro identità, gli ebrei dovevano trovare la forza per resistere nella storia ebraica, che era storia dell'«unità di Dio nell'unità degli uomini». Quella tradizione, disse Lattes, insegnava che in tutti i momenti di sofferenza il popolo ebraico aveva ricevuto l'aiuto divino dopo il «ritorno sulla buona via, ritorno alle fonti, ritorno a Dio» e quello era ciò che gli ebrei italiani avrebbero dovuto fare in quel tragico momento per sopravvivere²⁶.

I provvedimenti più duri nei confronti degli ebrei furono quelli presi dal Gran Consiglio del fascismo il 6 ottobre 1938 con la *Dichiarazione sulla razza*. Nel documento si affermò che fin dalla sua istituzione il fascismo aveva mirato a migliorare quantitativamente e qualitativamente la razza italiana e per non compromettere quel risultato da quel momento i contatti con le razze non ariane dovevano essere limitati e controllati dal governo, mentre gli incroci, che avvenivano tramite matrimoni misti, erano vietati. Una parte della *Dichiarazione* fu riservata alla definizione su base biologica dell'appartenenza ebraica e si ribadì che gli ebrei di tutto il mondo, e quindi anche quelli italiani, non potevano far parte della razza ariana perché l'«internazionalismo di Israele» li rendeva per principio bastioni dell'antifascismo e del bolscevismo all'interno di tutti i paesi e negatori del primato della nazione fascista in Italia. La persecuzione, si annunciò nella *Dichiarazione*, non avrebbe coinvolto quegli ebrei che avessero particolari meriti patriottici o che si fossero distinti nella difesa della causa fascista. Per tutti gli altri ebrei fu fatto divieto di essere iscritti al Partito Nazionale Fascista, di possedere o dirigere aziende che avessero più di cento dipendenti, di essere proprietari di più di cinquanta ettari di terreno e di prestare servizio militare in pace e in guerra. A prescindere da meriti e onori, tuttavia, in nessun caso e a nessun ebreo sarebbe stato consentito di insegnare nelle scuole del Regno e tutte le indicazioni, a cominciare dalle categorie «risparmiate» dalla persecuzione, avrebbero potuto essere «annullate o aggravate a seconda dell'atteggiamento che l'ebraismo assumerà nei

²⁶ Dante Lattes, *Invito alla penitenza*, «Israël», 22 settembre 1938, pp. 1-2.

riguardi dell'Italia fascista»²⁷.

Il 12 ottobre 1938 l'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane si riunì in consiglio per discutere della situazione; nessun provvedimento poteva fermare la persecuzione e una critica esplicita e formale della legislazione non avrebbe fatto altro che facilitare la messa in clandestinità dell'ebraismo italiano da parte del fascismo. Il consiglio, pertanto, non poté fare altro che manifestare la grave apprensione per il futuro degli ebrei in Italia, sottolineando che la disposizione che provocava maggiore rammarico era l'estromissione dal «poter offrire il braccio ed occorrendo la vita per la Patria»²⁸.

Il sacrificio militare nel Risorgimento e nella prima guerra mondiale aveva rappresentato per gli ebrei un'esperienza cruciale e fondante della loro identità italiana; a tutti gli attacchi del fascismo, e specialmente in occasione di quelli più duri del 1928 e del 1934, gli ebrei avevano risposto appellandosi alla memoria del sangue versato per la patria per testimoniare e riconfermare il proprio patriottismo. Vietare l'arruolamento, così come l'accesso all'istruzione, significava impedire agli ebrei di rinnovare l'esperienza inclusiva per eccellenza nella patria e quindi negare loro la possibilità di avere una parte – e di poterla rivendicare – nel futuro della nazione²⁹.

Come scrive Giancarlo Sacerdoti, dopo la promulgazione dei decreti legislativi del settembre 1938 e dopo la *Dichiarazione sulla razza*, gli ebrei realizzarono di trovarsi davanti a un terribile dilemma: «emigrare, battezzarsi, avere pazienza, impazzire e battere la testa contro il muro e uccidersi»³⁰. Ogni decisione era influenzata da diversi fattori, come la condizione economica, la situazione lavorativa, la possibilità

²⁷ M. Sarfatti, *Mussolini contro gli ebrei*, cit., pp. 105-117.

²⁸ AUCEI, fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934”, *Libro dei verbali 1938*, consiglio del 12 ottobre 1938.

²⁹ Il regio decreto legge del 17 novembre 1938 dispose il licenziamento di tutti gli ebrei, anche di quelli “discriminati”, da tutte le cariche pubbliche e quindi anche dall'esercito. Sul valore civile di quell'estromissione cfr. Michele Sarfatti, *I caratteri principali della legislazione antiebraica in Italia (1938-1943)*, in Anna Capelli, Renata Brogini, *Antisemitismo in Europa*, cit., pp. 192-211, in particolare pp. 210-211.

³⁰ Giancarlo Sacerdoti, *Ricordi di un ebreo bolognese: illusioni e delusioni. 1929-1945*, Roma, Bonacci, 1983, p. 63. La scelta di parlare di “imposizione” è ispirata dal lavoro di Fabio Levi, *L'identità imposta. Un padre ebreo di fronte alle leggi razziali di Mussolini*, Torino, Zamorani Editore, 1996. Con la legislazione razziale agli ebrei fu imposta l'identità ebraica e furono negati i diritti, dunque fu imposta l'esclusione dall'Italia. In questo senso la rinegoziazione dell'identità si impose per gli ebrei come passo necessario per «continuare a vivere nella bufera» come ebrei e come italiani (Fabio Levi, *Come continuare a vivere nella bufera. Gli ebrei italiani di fronte alla persecuzione*, in M. Flores, S. Levis Sullam, M-A Matard Bonucci, E. Traverso, *Storia della Shoah in Italia. Vol. I*, cit., pp. 305-328).

o meno di continuare gli studi e tutte “imponavano” una negoziazione, o meglio una rinegoziazione, del valore dell'identità ebraica in sé e in relazione all'identità italiana, nonostante questa fosse stata negata dai decreti razzisti del fascismo³¹.

Circa 6000 ebrei lasciarono l'Italia dopo la promulgazione dei decreti: 2000 circa si stabilirono negli Stati Uniti e altrettanti in America Latina³². La scelta fu al contempo di tipo esistenziale ed economico, determinata da problematiche concrete come la perdita del lavoro o l'interruzione dell'attività professionale³³. Un posto speciale tra coloro che scelsero di emigrare lo ebbero le quasi 400 persone che, tra l'ottobre del 1938 e il giugno del 1940, decisero di trasferirsi in Palestina³⁴. All'interno di quel gruppo, sostiene Marzano, si possono distinguere da un lato gli elementi che, pur essendo sionisti, emigrarono solo perché furono emanate le leggi razziali e dall'altro gli elementi che avevano in animo di fare *'alyà* già da anni e per i quali i decreti fascisti accelerarono la scelta³⁵. Fondamentale per tutti loro, a prescindere dalla rapidità e dalla maggiore o minore spontaneità della decisione, fu l'apporto del sionismo. La gran parte degli ebrei italiani che emigrò nel 1938, infatti, aveva partecipato alla stagione dei campeggi, conosceva l'esperienza delle *haksharot* (fattorie di addestramento) ed era convinta che un'esistenza ebraica integrale e moderna potesse aversi solo in Palestina e solo partecipando in prima persona alla realizzazione della nazione ebraica in chiave socialista o religiosa.

Il sionismo, in realtà, li salvò in qualche modo già in Italia, rafforzando la loro identità ebraica. Nonostante la campagna antiebraica fosse nel pieno del suo corso, il 26 luglio del 1938 aprì a Gressoney, in Val d'Aosta, l'ottavo campeggio estivo ebraico, a cui ne seguirono altri due, fino al 1940; allo stesso modo anche le *haksharot* non occupate da ebrei stranieri, colpiti dal decreto di espulsione del settembre 1938, rimasero attive

³¹ Bruno Di Porto, *Gli ebrei italiani di fronte al 1938*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 73, n. 2, Numero speciale in occasione del 70° anniversario dell'emanazione della legislazione antiebraica fascista (maggio-agosto 2007), pp. 249-276.

³² Enzo Traverso, *L'esilio ebraico tra antisemitismo e antifascismo*, in M. Flores, S. Levis Sullam, M. A. Matard-Bonucci, E. Traverso (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vol. I*, cit., pp. 371-401.

³³ Ilaria Pavan, *Tra indifferenza e oblio. Le conseguenze economiche delle leggi razziali in Italia (1938-1970)*, Firenze, Le Monnier, 2004.

³⁴ Sergio Della Pergola, Amedeo Tagliacozzo, *Gli Italiani in Israele. Le origini e lo sviluppo del gruppo italiano*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 43, n. 1-2 (gennaio-febbraio 1977), pp. 16-31; i dati complessivi riguardanti l'emigrazione ebraica italiana tra il 1935 e il 1975 si trovano alle pp. 22-24.

³⁵ Arturo Marzano, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003 cit., p. 93.

fino all'entrata dell'Italia nel conflitto nel giugno del 1940³⁶. In entrambi i contesti le attività, improntate allo studio della lingua e della tradizione ebraica, alla preghiera, alla discussione su temi di attualità sionistica e all'attività fisica di gruppo contribuirono a sviluppare nei partecipanti il senso di appartenenza a un progetto di rinascita e di rinnovamento dell'identità e a infondere fiducia nel futuro dell'ebraismo.

La maggioranza degli ebrei scelse di restare in Italia, cercando di trovare il proprio posto «in un mondo uguale al precedente e però stranamente nuovo»³⁷, nel quale l'identità ebraica era stata imposta dal regime.

Gli enti ebraici infittirono le proprie attività e i gruppi sionistici locali continuarono a organizzare riunioni, conferenze e dibattiti. Il problema più gravoso che le comunità dovettero risolvere in poche settimane nell'autunno del 1938 fu quello delle attività scolastiche. La questione più urgente, e anche più contrastante, riguardò l'impostazione degli studi. Le posizioni che si fronteggiarono furono diverse; ciascuna di esse fu frutto di una differente concezione dell'identità ebraica e, in prospettiva storica, rispecchiano la profonda incertezza e lo smarrimento che dominarono l'autopercezione ebraica italiana all'indomani della promulgazione della legislazione razziale. Bice Migliau e Micaela Procaccia hanno ricostruito il dibattito che si sviluppò nel comitato organizzatore della scuola media di Roma, dove a fronteggiarsi furono tre posizioni: da un lato i fautori di una scuola ebraica fascista, che desideravano imprimere agli studi un indirizzo dichiaratamente italiano soprattutto per impedire che il sionismo filtrasse nell'insegnamento; dall'altro lato, rappresentati da rav David Prato, ci furono i sostenitori di una scuola “italiana”, cioè non confessionale, impostata come le scuole pubbliche italiane prima della riforma Gentile, nella quale non ci sarebbero state preghiere all'inizio delle lezioni, l'insegnamento religioso sarebbe stato facoltativo e limitato a sole due ore settimanali e i giorni di chiusura rispettati sarebbero stati il sabato e la domenica; dall'altro lato, infine, guidati da rav Umberto Cassuto, ci furono i sostenitori di una scuola ebraica, in cui l'insegnamento religioso sarebbe stato obbligatorio così come i momenti di preghiera quotidiani, perché quelli erano i criteri minimi per poter definire un'istituzione «dignitosa» dal punto di vista ebraico³⁸.

³⁶ L'apertura del campeggio fu annunciata in *Dal campeggio ebraico*, «Israel», 11-18 agosto 1938, p. 8; ricostruisce l'attività delle *haksharot* fino al 1940 A. Marzano, *Una terra per rinascere*, cit., pp. 70-71.

³⁷ M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 236.

³⁸ Bice Migliau, Micaela Procaccia, *La documentazione della scuola media ebraica di Roma del 1938*, in Mezzabotta Liliana (a cura di), *Italia Judaica: gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945. Atti del IV*

La prontezza nell'affrontare la questione scolastica e la continuazione delle attività comunitarie e sionistiche dimostrano la capacità di reazione immediata e il forte senso di dignità dell'ebraismo italiano e, a mio avviso, invitano anche a guardare alla storia dell'ebraismo italiano come a una storia di continuità. Trascurando per un momento la pur fondamentale questione dell'adesione degli individui, si può dire che le comunità, la cultura e il sionismo rappresentarono e offrirono possibilità ed esperienze di identificazione ebraica lungo tutto il ventennio tra la fine della prima guerra mondiale e la promulgazione delle leggi razziali e nel 1938, quando gli ebrei italiani si ritrovarono per legge esclusi dalla patria e costretti a fare i conti con la propria appartenenza ebraica, costituirono vie di salvezza per la vita e per la loro identità. A questo proposito, le cronache degli ultimi mesi del 1938 registrano un'affluenza più alta del solito ai riti in sinagoga³⁹ e una partecipazione più assidua alle attività sionistiche nelle varie comunità⁴⁰, a testimonianza del fatto che l'ebraismo e il sionismo rappresentarono un possibile rifugio, sebbene imposto, quando il mondo e l'identità che si credevano costruiti su basi solide e perenni cominciarono a sgretolarsi.

La petizione alle autorità fu un'altra via scelta dagli ebrei per sopravvivere in patria; una via complementare e intrecciata a quella del rifugio nell'ebraismo, perché il suo scopo era quello di affermare l'identità italiana, di conservare i diritti di cittadinanza e di non vedere stravolta la propria vita⁴¹. Molti ebrei scrissero a Mussolini e al re chiedendo un atto di clemenza, rivendicando meriti patriottici o rinnovando la propria fedeltà allo stato nella speranza che ciò potesse risparmiarli loro, e in generale tutti gli ebrei, dalla persecuzione e condannarli “soltanto” alla discriminazione. Nella

convegno internazionale, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1993, pp. 453-463; il dibattito a cui mi riferisco nel testo è alle pp. 455-456.

³⁹ Sulla base dei rapporti di polizia conservati presso l'Archivio Centrale di Stato, Michele Sarfatti ha sostenuto che la sera del 25 ottobre 1938, in occasione della preghiera per il capodanno ebraico nella sinagoga di Roma si riunirono circa cinquemila persone; in quella di Ferrara se ne contarono duecentocinquanta (M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., p. 238).

⁴⁰ Ecco il commento della riunione mensile del Gruppo sionistico di Milano, presieduta da Umberto Nahon il 21 luglio 1938 e focalizzata sul tema della situazione dell'*Yishuv* ebraico in seguito agli scontri tra ebrei e arabi che continuavano dal 1936: «il pubblico dei frequentatori è intervenuto in buon numero alla riunione, nonostante la stagione avanzata e il caldo ragguardevole, ciò dimostra che le lunghe vacanze estive di tutta l'attività ebraica sono praticate più per il desiderio di riposo [...] che non per venire incontro a un'esigenza del pubblico» (*Al Gruppo sionistico*, «Israel», 28 luglio-4 agosto 1938, p. 8).

⁴¹ Si veda il bel libro di Paola Frandini, *Ebreo tu non esisti! Le vittime delle leggi razziali scrivono a Mussolini*, Introduzione di Alain Elkann, San Cesario di Lecce, Manni, 2007; Iael Nidam Orvieto, *The Impact of Anti-Jewish Legislation on Everyday Life and the Response of Italian Jews*, in Jehoshua D. Zimmerman (ed.), *Jews in Italy under the Fascist and the Nazi Rule 1922-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 158-175.

percezione ebraica, infatti, le leggi razziali coincisero immediatamente con la perdita della cittadinanza italiana e per quel motivo molti si illusero che la discriminazione fosse l'unico modo per mantenere lo status⁴²:

«già da parecchi mesi i miei fratelli hanno presentato domanda per la loro discriminazione allegando titoli e documenti [...] voi sapete bene che i miei fratelli hanno un unico desiderio: quello cioè che sia loro riconosciuto il diritto di chiamarsi cittadini di questa Italia appassionatamente amata»⁴³.

La richiesta di discriminazione e l'atto di scrivere alle autorità mossero dalla volontà degli ebrei di mantenere l'identità di italiani, ma non per questo ridimensionarono la loro autopercezione ebraica. La maggior parte degli scriventi, infatti, non rinnegò la propria appartenenza ebraica e continuò a percepirla come non contraddittoria rispetto alla cittadinanza italiana. Così, per esempio, scrisse una madre ebrea alla regina Elena di Savoia:

«Credo e sento di potermi rivolgere a Voi in nome di tutte le madri "italiane" ebreo [...] abbiamo educato i nostri figli all'amore della famiglia prima, del lavoro poi e dell'Italia contemporaneamente [...]. Se vi sono, ove vi sono stati di coloro che non hanno saputo compiere il loro dovere di italiani o non hanno saputo apprezzare la gioia di essere tali, non meritano che di essere puniti. [...] Ma tutti gli altri ebrei d'Italia chiedono di potere dare anima, mente e corpo all'Italia»⁴⁴.

Che la custodia dell'ebraismo fosse un dovere per gli ebrei fu ribadito anche da «Israel» nel suo ultimo numero, il 10 novembre 1938. L'unità nel nome dell'identità ebraica, secondo il giornale di Lattes, garantiva la coesione interna della comunità ebraica e quindi la forza per resistere agli attacchi provenienti dall'"esterno", che sarebbero culminati da lì a una settimana con il decreto legge del 17 novembre 1938 che

⁴² Michael Livingston sostiene che, a causa dell'esistenza della clausola della discriminazione, in molti ritennero che le leggi razziali fossero deboli o edulcorate, ma in realtà è vero il contrario. L'idea della discriminazione, infatti, rese le disposizioni più malleabili da un punto di vista legale: a discrezione dei giudici, infatti, la "discriminazione" poteva essere negata o confermata, e quindi la disposizione legislativa applicata oppure derogata (Michael A. Livingstone, *The Fascists and the Jews of Italy. Mussolini's Race Laws 1938-1943*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 23).

⁴³ Lettera di G. M. conservata presso l'Archivio Centrale dello Stato, fondo Ministero dell'Interno Demorazza, citata in Iael Nidam Orvieto, *Lettere a Mussolini: gli ebrei italiani e le leggi antiebraiche*, in Liliana Picciotto (a cura di), *Saggi sull'ebraismo italiano del Novecento in onore di Luisella Mortara Ottolenghi*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 69, n. 1 (gennaio-aprile 2003), pp. 321-346, la lettera è a p. 329.

⁴⁴ Lettera di G. L. E. alla regina Elena, s. d. ma settembre 1938 (ivi, p. 338).

trasformò in leggi dello stato i provvedimenti del 6 ottobre 1938; fornì la definizione giuridica di ebreo ed espulse senza nessuna eccezione gli ebrei da tutti gli enti e istituti pubblici⁴⁵. Secondo «Israel» l'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane non comprendeva il valore difensivo dell'ebraismo e, con prese di posizione solo patriottiche come quella del 12 ottobre 1938, dimostrava di preferire la strategia del compromesso con il fascismo piuttosto che quella della resistenza. Per quella ragione il giornale invocò le dimissioni dei vertici dell'Unione e la loro sostituzione con nuovi elementi che si identificassero innanzitutto come ebrei e con l'ebraismo:

«una gente che è stata educata per tre millenni e mezzo alle solidarietà bibliche verso il fratello povero e dolente, che tante volte durante la sua storia avventurosa ha dovuto affrontare e risolvere problemi di vita e di morte, trasformazioni improvvisi, adattamenti eroici, deve ritrovare anche oggi nella *sua* fede, nel suo coraggio, nella *sua* intelligenza, nel *suo* umano spirito la forza ed i mezzi necessari per superare anche questa prova»⁴⁶.

Già dal settembre 1938 l'astio degli ebrei fascisti nei confronti di «Israel» raggiunse livelli inediti. Essi non tolleravano che il giornale presentasse in maniera fiera e aperta gli ideali ebraici come strumenti di resistenza *politica* contro l'annientamento fascista e pensarono che un'azione punitiva potesse dimostrare al regime il patriottismo degli ebrei fascisti. Per quella ragione, nell'autunno del 1938, un gruppo di ebrei fascisti guidato dal consigliere della comunità di Firenze, ed ex membro del Comitato degli italiani di religione ebraica, Pietro Chimichi, assaltò e distrusse la tipografia dove veniva stampato «Israel» e la consegnò all'autorità del segretario federale fascista di Firenze. Per completare l'opera di dissociazione dall'ebraismo italiano, considerato una piattaforma antifascista, nel dicembre del 1938 venti consiglieri della comunità di

⁴⁵ Oltre a trasformare in leggi dello stato i decreti del settembre 1938, il decreto 1728 del 17 novembre 1938 introdusse numerose altre disposizioni persecutorie. Innanzitutto fu fornita una definizione giuridica di "ebreo": la razza, veniva definita in base alla razza dei genitori e si procedeva a ritroso nelle generazioni fino a quando si fosse trovato un avo "ariano", cioè cattolico. In base al sistema classificatorio erano ebrei i figli di due genitori ebrei, anche se non erano di religione ebraica; il figlio di due genitori ariani era sempre ariano, anche se professava la religione ebraica; il figlio di padre ignoto riceveva la classificazione in base alla razza della madre. Le classificazioni entrarono ulteriormente nello specifico, illustrando la casistica dei figli di matrimoni misti e introducendo la classificazione anche in base alla razza dei nonni. In base allo stesso provvedimento, gli ebrei furono espulsi dalle amministrazioni civili e militari dello Stato; dal Partito Nazionale Fascista e dalle organizzazioni fasciste da esso dipendenti; dalle amministrazioni comunali, da enti di assistenza e di beneficenza, da aziende municipalizzate, dalle banche e dalle assicurazioni (M. Sarfatti, *Gli ebrei nell'Italia fascista*, cit., pp. 164-179).

⁴⁶ *Dopo i provvedimenti*, «Israel», 10-17 novembre 1938, p. 1. Il corsivo è mio.

Firenze rimisero ufficialmente il loro incarico⁴⁷.

Come sostiene Del Canuto, l'azione squadrista e la secessione degli ebrei fascisti fiorentini non raccolsero consensi nell'ebraismo italiano, e a stento ricevettero l'attenzione di altri ebrei che pure vedevano il fascismo con favore. L'avvocato e camerata Gastone Ajò di Roma, per esempio, scrisse a Chimichi che, pur non avendo mai apprezzato «Israël» e il sionismo, si dispiaceva che a compiere un tale gesto fossero stati degli ebrei. Secondo Ajò, infatti, un gesto simile era innanzitutto fuori tempo, visto che il settimanale di Lattes – eccetto che durante la crisi del febbraio-maggio 1929 – aveva seguitato ininterrottamente le pubblicazioni per vent'anni; in secondo luogo era inopportuno, perché il fascismo avrebbe potuto sopprimere il giornale in ogni momento e senza bisogno dell'intervento degli ebrei fascisti; in terzo luogo era fondamentalmente triste perché minava quell'unità che, al netto delle discordanze di veduta politica, univa – e doveva unire – gli appartenenti a una comune fede religiosa:

«Spero che il vostro gesto inconsiderato si risolva nel fiasco che si merita [...] ma non vi illudete che questi gesti siano prima o dopo considerati benemerite verso il fascismo: chi getta il fango sui propri correligionari senza ragione, non attira che la disapprovazione degli onesti di qualunque confessione religiosa»⁴⁸.

⁴⁷ Francesco Del Canuto, *La soppressione della stampa ebraica in Italia e la sua ripresa (1938-1944)*, in Mezzabotta L. (a cura di), *Italia Judaica*, cit., pp. 464-473. A firmare la circolare di dissociazione furono Piero Chimichi, Giuseppe Funaro e Piero Sacuto.

⁴⁸ Ivi, pp. 471.

Bibliografia

- Aa. Vv., *Giustizia e libertà nella lotta antifascista e nella storia d'Italia. Attualità dei fratelli Rosselli a quaranta anni dal loro sacrificio. Atti del Convegno internazionale organizzato a Firenze il 10-12 giugno 1977*, Firenze, La Nuova Italia, 1978
- Aberbach Moshe, Aberbach David, *The Roman-Jewish wars and the Hebrew Cultural Nationalism*, London, MacMillan Press, 2000
- Airoidi Sara, *Practices of Cultural Nationalism. Alfonso Pacifici and the Jewish Renaissance in Italy (1910-1916)* in Portrait of Italian Jewish Life (1800s-1930s), eds. Tullia Catalan, Cristiana Facchini, in *Quest. Issues in Contemporary Jewish History. Journal of Fondazione CDEC*, n. 8, November 2015, at www-quest-cdecjournal.it/focus.php?id=367
- Ead., *I "luoghi" dell'identità ebraica. Il contributo di Enzo Sereni e di Alfonso Pacifici*, in Della Pergola Sergio, Nizza Cecilia e Piattelli Angelo M., *L'Italia in Israele. Il contributo degli ebrei alla nascita e allo sviluppo dello Stato di Israele*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 80, n. 2-3 (maggio-dicembre 2014), pp. 55-75
- Almagià Roberto, Morpurgo Luciano, *Palestina*, Roma, Editore Luciano Morpurgo, 1930
- Alinovi Alon (a cura di), *Emilio Sereni: ritrovare la memoria*, Napoli, Doppiovoce, 2010
- Almog Shmuel, Reinhartz Yehuda, Shapira Anita (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover and London, University Press of New England, 1998
- Amar Sion Segre, *Lettera al duce. Dal carcer tetro alla mazzetta*, Firenze, Giuntina, 1994
- Ambrosoli Luigi, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Firenze, Vallecchi, 1980
- Amkraut Brian, *Between Home and Homeland. Youth Aliyah from Nazi Germany*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2006
- Aquarone Alberto, *La costruzione dello stato totalitario*, Torino, Einaudi, 2003
- Abitbol Michel, *Les deux terres promises. Les Juifs de France et le sionisme*, Paris, Perrin, 2010
- Arendt Hannah, *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 2009

- Arlosoroff Chaim, *Kitvei Chaim Arlosoroff* (testo originale in ebraico), vol. III, Tel Aviv, Stybel, 1934
- Armani Barbara, *Il confine invisibile. L'élite ebraica di Firenze (1840-1914)*, Milano, Franco Angeli, 2005
- Ead., Schwarz Guri (a cura di), *Ebrei borghesi: identità familiare, solidarietà e affari nell'età dell'emancipazione*, Bologna, Il Mulino, 2003
- Artom Emanuele, *Diari di un partigiano ebreo. Gennaio 1940-Febbraio 1944*, a cura di Guri Schwarz, Torino, Bollati Boringhieri, 2008
- Astrologo Aldo, Del Canuto Francesco, *Firenze 1920: storia del Comune ebraico*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 44, n. 1 (gennaio 1978), pp. 6-42.
- Id., Del Canuto Francesco, *Livorno 1924. Una rivoluzione in seno all'ebraismo italiano*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 41, n. 7/8 (luglio-agosto 1975), pp. 339-347
- Attias Jean Cristophe, Benbassa Esther (eds.), *Israel. The impossible Land* (traduzione a cura di Susan Emanuel), Stanford California, Stanford University Press, 2003
- Avineri Shlomo, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York, New York University Press, 1985
- Id., *The Making of Modern Zionism. The Intellectual origins of of the Jewish State*, New York, Basic Books, 1981
- Avizohar Meir, *National and Social Ideals as Reflected in Mapai, the Israeli Labour Party 1930-1942* [testo originale in ebraico: *BeRei Saduq. Idealiim Hevratim veLeumiim VeIshtakfutam BeOlama shel Mapai*], Tel Aviv, Am Oved, 1990
- Bartal Israel, *The Jews of Eastern Europe 1772-1882*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2005
- Bassano Paolo, *Un volume di studi in memoria di Guido Bedarida*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 33, n. 7 (luglio 1967), pp. 305-308
- Bassi Shaul Paolo, *Lettera a Pacifici. Libro lettera di Shaul Paolo Bassi*, introduzione di Alfonso Pacifici, Gerusalemme, Taoz, 1970
- Battini Michele, *Il socialismo degli imbecilli. Propaganda, falsificazione, persecuzione degli ebrei*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010
- Id., Matard-Bonucci Marie-Anne, *Antisemitismi a confronto: Francia e Italia.*

- Ideologie, retoriche, politiche*, Pisa, Edizioni Plus, 2010
- Bauer Yehuda, Davis Moshe, Kolatt Israel (eds.), *Studies in the History of Zionism presented to Israel Goldstein on his Eightieth Birthday by the Institute of Contemporary Jewry* [testo originale in ebraico], Jerusalem, Magnes Press, 1976
 - Beer Marina, Foa Anna (a cura di), *Ebrei, minoranze e Risorgimento. Storia, cultura, letteratura*, Roma, Viella, 2013
 - Ead. Anna Foa, Iannuzzi Isaabella (a cura di), *Leggi del 1938 e cultura del razzismo. Storia, memoria, rimozione*, Roma, Viella, 2010
 - Ben Avraham Baruch, *Miflagot u-Zeramim politiim beTkufat HaBait HaLeumi 1918-1948* [testo originale in ebraico], Jerusalem, Merkaz Shazar, 1978
 - Bensoussan George, *Il sionismo. Una storia politica e intellettuale 1860-1940*, 2 voll., Torino, Einaudi, 2007
 - Berenbaum Michael, Skolnik Fred (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Macmillan Reference USA, 2007
 - Berkowitz Michael (ed.), *Nationalism, Zionism and Ethnic Mobilization of the Jews in 1900 and Beyond*, Leiden Boston, Brill, 2004
 - Id., Tananbaum Susan L., Bloom Sam W. (eds.), *Forging Modern Jewish Identities. Public faces and private struggles*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2003
 - Id., *Western Jewry and the Zionist Project 1914-1933*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997
 - Id., *Zionist culture and West European Jewry Before the First World War the First*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1996
 - Bernardini Paolo L., Luzzatto Voghera Gadi, Mancuso Piergabriele, *Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne Editrice, 2007
 - Betchel Delphine (ed.), *Max Nordau, 1849-1923*, Paris, Cerf, 1996
 - Bettin Cristina M., *Italian Jews from Emancipation to the Racial Laws*, New York, Palgrave MacMillan, 2010
 - Biagini Furio, *Mussolini e il sionismo 1919-1938*, Milano, M&B Publishing, 1998
 - Bidussa David, Collotti Pischel Enrica, Scardi Raffaella, *Identità e storia degli ebrei*, Milano, Franco Angeli, 2000
 - Id., Meriggi Maria Grazia (a cura di), *Enzo Sereni, Emilio Sereni. Politica e utopia. Lettere 1926-1943*, Firenze, Scandicci, 1998

- Id., *Gli ebrei in Italia in età moderna-contemporanea. Considerazioni per una storia ancora da scrivere*, «Bailamme», gennaio-dicembre 1994, pp. 50-79
- Id., *I caratteri «propri» dell'antisemitismo italiano*, in Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Bologna, Grafis, 1994, pp. 113-124
- Id., *Il sionismo politico*, Milano, Unicopli, 1993
- Id., Luzzatto Amos, Luzzatto Voghera Gadi (a cura di), *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Brescia, Morcelliana, 1992
- Id., *Il sionismo in Italia nel primo quarto del Novecento. Una «rivolta» culturale?*, in «Bailamme», n. 5-6, dicembre 1989, pp. 168-244
- Black Edwin, *The Transfer Agreement: the Dramatic Story of the Pact between the Third Reich and Jewish Palestine*, New York, MacMillan, 1984
- Bonaventura Enzo, *Il decalogo. VII "Non commettere adulterio"*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 4, n. 1 (adar sceni 5689-1929), pp. 1-13
- Bondy Ruth, *Enzo Sereni. L'emissario*, versione in lingua italiana a cura di Sarah Kaminski e Maria Teresa Milano, Aosta, Le Château, 2012
- Bonucci-Matard Marie-Anne, *L'Italie fasciste et la persécution des juifs*, Paris, Perrin, 2007
- Borghini Gabriele, Della Seta Simonetta, Di Castro Daniela (a cura di), *Palestina 1927 nelle fotografie di Luciano Morpurgo*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali. Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, 2001
- Borochoy Ber, *Class Struggle and the Jewish Nation. Selected Essays in Marxist Zionism*, edited and with an Introduction by Mitchell Cohen, New Brunswick and London, Transaction Books, 1984
- Brawer Abraham J., *Names*, in *Israel Pocket Library. Geography*, Jerusalem, Keter Publishing House, 1973, pp. 1-7
- Brazzo Laura, *Angelo Sullam e il sionismo in Italia tra la crisi di fine secolo e la guerra di Libia*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2007
- Brenner Michael, Liedtke Rainer, Rechter David (eds.), *Two Nations: British and German Jews in Comparative Perspective*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999
- Id., Penslar Derek J. (eds.), *In Search of Jewish Community: Jewish Identities in*

- Germany and Austria 1918-1933*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1998
- Id., *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven&London, Yale University Press, 1996
 - Breslau David (ed.), *Arise and Build: the Story of American Habonim*, New York, Ichud Habonim Labor Zionist Youth, 1961
 - Brice Catherine, Miccoli Giovanni (a cura di), *Les racines chrétiennes de l'antisemitisme politique (fin XIX-XX siècle)*, Roma, École Française de Rome, 2003
 - Briganti Pierluigi, *Il contributo militare degli ebrei italiani alla Grande Guerra*, Torino, Zamorani Editore, 2009
 - Buber Martin, *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Milano, Mondadori, 2013
 - Id., *Sette discorsi sull'ebraismo*, traduzione italiana a cura di Moshe Beilinson e Dante Lattes, Firenze, Israel, 1923
 - Buchignani Paolo, *Il mito del "Risorgimento tradito" nella cultura post-unitaria e novecentesca*, in Calabrò Carmelo, Lenci Mauro (a cura di), *Quale Risorgimento? Interpretazioni a confronto tra fascismo, resistenza e nascita della Repubblica*, Pisa, Edizioni ETS, 2013, pp. 41-61
 - Caffiero Marina (a cura di), *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche*, Roma, Viella, 2009
 - Calimani Riccardo, *Storia degli ebrei italiani. Nel XIX e nel XX secolo*, Milano, Mondadori, 2015
 - Calò Anselmo, *La genesi della legge del 1930*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 51, n. 3 (settembre-dicembre 1985), pp. 334-403
 - Canosa Romano, *A caccia di ebrei. Mussolini, Preziosi e l'antisemitismo fascista*, Milano, Mondadori, 2006
 - Capelli Anna, Broggin Renata (a cura di), *Antisemitismo in Europa negli anni Trenta. Legislazioni a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2001
 - Capristo Annalisa, *L'espulsione degli ebrei dalle accademie italiane*, Torino, Zamorani, 2002
 - Capuzzo Ester, *Sionismo e Risorgimento*, in Beer Marina, Foa Anna (a cura di), *Ebrei, minoranze e Risorgimento. Storia, cultura, letteratura*, Roma, Viella, 2013, pp. 65-78

- Ead., *Risorgimento, liberalismo ed ebraismo nell'esperienza di Eugenio Artom*, in «Clio», vol. 43, n. 2 (2007), pp. 207-227
- Ead., *Gli ebrei nella società italiana: comunità e istituzioni tra Ottocento e Novecento*, Roma, Carocci, 1999
- Carpi Daniel, Milano Attilio, Nahon Umberto (a cura di), *Scritti in memoria di Enzo Sereni. Saggi sull'ebraismo romano*, Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1970
- Id., Milano Attilio, Rofé Giorgio (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, Milano-Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1967
- Id., *Il problema ebraico nella politica italiana fra le due guerre mondiali*, «Rivista di studi politici internazionali», a. 28, n. 1 (gennaio-marzo 1961), pp. 35-56
- Carpi Leone, *Come e dove rinacque la marina d'Israele: la scuola marittima del «Betar» a Civitavecchia*, Roma, Nemi, 1967
- Castelbolognesi Calev (a cura di), *Haim Enzo Sereni. Ha Aviv HaKadosh. Iomanim, michtavim, ma'amarim*, Tel Aviv, Am Oved, 1969
- Catalan Tullia, *Ebrei e nazione dall'emancipazione alla crisi di fine secolo*, in Flores Marcello, Levis Sullam Simon, Matard-Bonucci Marie-Anne, Traverso Enzo (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni. Vol. I. Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Torino, UTET, 2010, pp. 13-34
- Ead., *Ebrei in Italia negli anni Trenta*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 73, n. 2, Numero speciale in occasione del 70° anniversario dell'emanazione della legislazione antiebraica fascista (maggio-agosto 2007), pp. 25-43
- Ead., *L'emigrazione ebraica in Palestina attraverso il porto di Trieste (1908-1938)*, «Qualestoria», XIX, n. 2-3 (agosto-dicembre 1991), pp. 57-107
- Cavaglion Alberto, *Israele italiano. Risorgimento, ebrei e vita politica nell'Italia unita in Toscana* Mario (a cura di), *Un'identità in bilico: l'ebraismo italiano tra liberalismo, fascismo e democrazia (1861-2011)*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 76, n. 1/2 (gennaio-agosto 2010), pp.75-93
- Id., Romagnini Gian Paolo (a cura di), *Le interdizioni del Duce. Le leggi razziali in Italia*, Torino, Claudiana, 2002
- Id., *Il senso dell'arca. Ebrei senza saperlo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo, 2006
- Id., *Qualche riflessione sulla mancata riforma*, in Toscano Mario (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo*

- al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 152-166
- Id., *Tendenze nazionali e albori sionistici*, in Vivanti Corrado (a cura di), *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia. Vol. II Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1293-1320
 - Id. (a cura di), Guido Ludovico Luzzatto, *Scritti politici. Ebraismo e antisemitismo*, Milano, Franco Angeli, 1996
 - Id., *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna, Il Mulino, 1988
 - Caviglia Stefano, *L'identità salvata. Gli ebrei di Roma tra fede e nazione (1870-1938)*, Roma-Bari, Laterza, 1996
 - Centro Furio Jesi (a cura di), *La menzogna della razza. Documenti e immagini del razzismo e dell'antisemitismo fascista*, Bologna, Grafis, 1994
 - Cerchiai Geri, Rota Giovanni (a cura di), *Eugenio Colorni e la cultura italiana fra le due guerre*, Manduria, Lacaita, 2011
 - Chiappetti Fabrizio, *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e il rinnovamento (1907-1909)*, Urbino, Quattroventi, 2012
 - Ciuffoletti Zeffiro (a cura di), *Nello Rosselli. Uno storico antifascista*, Firenze, Passigli, 1982
 - Cividalli Gualtiero, *Lettere e pagine di diario (1938-1946)*, a cura di Sara Berger, Firenze, La Giuntina, 2016
 - Cohen Erik, *The City in Zionist Ideology*, Jerusalem, The Institute of Urban and Regional Studies, 1970
 - Cohen Mitchell, *Zion and State. Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Oxford, Basil Blackwell, 1987
 - Cohen Naomi W., *American Jews and the Zionist idea*, New York, KTAV, 1975
 - Cohen Stuart A., *English Zionists and British Jews. The Communal Politics of Anglo-Jewry 1895-1920*, Princeton New Jersey, Princeton University Press, 1982
 - Colombo Yoseph, *Alfonso Pacifici ha ottant'anni*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 35, n. 6 (giugno 1969), pp. 233-234
 - Collotti Enzo (a cura di), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Roma, Carocci, 1999

- Confino Alon, Enzo e Emilio Sereni fra sionismo e comunismo: il cammino della storia,” in Alinovi Alon (a cura di), *Emilio Sereni: ritrovare la memoria*, Napoli, Doppiovoce, 2010, pp. 167-182
- Cremonesi Luca, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Firenze, La Giuntina, 1985
- Cuzzi Marco, *Eugenio Colorni e il sionismo*, in Geri Cerchiai e Giovanni Rota (a cura di), *Eugenio Colorni e la cultura italiana fra le due guerre*, Manduria, Lacaita, 2011, pp. 197-226
- Davis Moshe, *With Eyes toward Zion. Scholars Colloquium on America-Holy Land Studies*, New York, Arno Press, 1977
- De Felice Renzo, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1988⁴
- Id., *Il fascismo e l’Oriente. Ebrei, arabi e indiani nella politica di Mussolini*, Bologna, Il Mulino, 1988,, Bologna, Il Mulino, 1986
- Id., *Mussolini il fascista. Vol I. La conquista del potere 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1966
- Del Canuto Francesco, *La soppressione della stampa ebraica e la sua ripresa (1938-1944)*, in Mezzabotta Liliana (a cura di), *Italia Judaica: gli ebrei nell’Italia unita 1870-1945. Atti del IV convegno internazionale*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1993, pp. 464-473
- Del Canuto Francesco (a cura di), *Israël «Un decennio» 1974-1984*, Roma, Carucci, 1984
- Id., *Il movimento sionistico in Italia dalle origini al 1924*, Milano, FSI, 1972
- Del Noce Augusto, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*; Bologna, Il Mulino, 1990
- Del Regno Filomena, *Ebraismo, sionismo, fascismo: il magistero di Angelo Sacerdoti a Roma negli anni 1922-1935*, in Di Segni Gianfranco, Quercioli Mincer Laura (a cura di), *Rabbini di Roma del Novecento*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 79, n.1-3 (gennaio-marzo 2013), pp. 93-105.
- Della Pergola Sergio, Nizza Cecilia, Piattelli Angelo M., *L’Italia in Israele. Il contributo degli ebrei alla nascita e allo sviluppo dello Stato di Israele*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 80, n. 2-3 (maggio-dicembre 2014)
- Id., Tagliacozzo Amedeo, *Gli Italiani in Israele. Le origini e lo sviluppo del gruppo*

- italiano, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 43, n. 1-2 (gennaio-febbraio 1977), pp. 16-31
- Della Seta Simonetta, Grego Giordana (a cura di), *Italia-Israele. Gli ultimi centocinquantanni. Atti del conferenza. Gerusalemme 16-17 maggio 2011*, Milano, Fondazione Corriere della Sera, 2012
 - Ead., *Il movimento sionistico*, in Vivanti Corrado (a cura di), *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia. Vol. II Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1323-1368
 - Ead., *Italian Zionism Confronts Fascism and the Racial Laws*, in Wistrich Robert S., Della Pergola Sergio (eds.), *Fascist Antisemitism and the Italian Jews*, Jerusalem, The Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism, 1995, pp. 37-48
 - Ead., *Gli ebrei del Mediterraneo nella strategia politica fascista sino al 1938*, in «Storia Contemporanea», XVII, n. 6 (dicembre 1986), pp. 997-1032
 - Di Porto Bruno, *Gli ebrei italiani di fronte al 1938*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 73, n. 2, Numero speciale in occasione del 70° anniversario dell'emanazione della legislazione antiebraica fascista (maggio-agosto 2007), pp. 249-276
 - Di Segni Gianfranco, Quercioli Mincer Laura (a cura di), *Rabbini di Roma del Novecento*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 79, n.1-3 (gennaio-marzo 2013)
 - Divine Donna R., *Exiled in the Homeland. Zionism and the Return to Mandate Palestine*, Austin, University of Texas Press, 2009
 - Dothan Shmuel, *A Land in the Balance. The Struggle for Palestine 1918-1948*, translated from Hebrew by Jeffrey M. Green, Tel Aviv, MOD Books, 1993
 - Duker Abraham, Ben-Horin Meir (eds.), *Emancipation and Counter-Emancipation. Selected Essays from Jewish Social Studies*, New York, Ktav Publishing House, 1974
 - Eckert Tamar, *Il movimento sionistico-chalutzistico in Italia fra le due guerre mondiali*, Tel Aviv, Kvuzat Yavne, 1970
 - Edelheit Abraham J., *History of Zionism. A Handbook and Dictionary*, Oxford, Westview Press, 2000
 - Eisen Arnold M., *Galut. Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986
 - Etkes Immanuel, *Rabbi Salanter and the Musar Movement. Seeking the Torah of Truth*, Philadelphia and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1993

- Fabre Giorgio, *Mussolini razzista. Dal socialismo al fascismo: la formazione di un antisemita*, Milano, Garzanti, 2005
- Id., *Mussolini e gli ebrei alla salita al potere di Hitler*, in Liliana Picciotto (a cura di), *Saggi sull'ebraismo italiano del Novecento in onore di Luisella Mortara Ottolenghi*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 69, n. 1 (gennaio-aprile 2003), pp. 187-236
- Falco Mario, *Le minoranze religiose ed il progetto del nuovo codice penale*, «La Rassegna Mensile di Israel», vo. 5, n. 4 (agosto 1930), pp. 215-231
- Ferrara Degli Uberti Carlotta, *Fare gli ebrei italiani. Autorappresentazioni di una minoranza*, Bologna, Il Mulino, 2010
- Ead., Menozzi Daniele (a cura di), *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, «Storia e Problemi Contemporanei», n. 45, XX (maggio-agosto 2007)
- Ead., *Italiani ma ebrei: rappresentare se stessi fra famiglia e nazione. Appunti sul «Vessillo Israelitico» alla soglia del Novecento*, in Bernardini Paolo L., Luzzatto Voghera Gadi, Mancuso Piergabriele, *Gli ebrei e la destra. Nazione, stato, identità, famiglia*, Roma, Aracne Editrice, 2007, pp. 25-60
- Fishman Aryei, *Judaism and Modernization*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- Flapman Simha, *Zionsim and the Palestinians*, London, Croom Helm Ltd, 1979
- Flores Marcello, Levis Sullam Simon, Matard-Bonucci Marie Anne, Traverso Enzo (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni, Vol. I. Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Torino, UTET, 2010
- Foa Anna, *Diaspora. Storia degli ebrei nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Ead., *Il mito dell'assimilazione. La storiografia sull'emancipazione degli ebrei italiani: prospettive e condizionamenti*, in Ferrara Degli Uberti Carlotta, Menozzi Daniele (a cura di), *Ebrei e nazione. Comportamenti e rappresentazioni nell'età dell'emancipazione*, «Storia e Problemi Contemporanei», n. 45, XX (maggio-agosto 2007), pp. 17-29
- Foa Paolo (a cura di), *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, Quaderni del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, n. 1, Milano, 1961
- Foa Vittorio, *Lettere della giovinezza. Dal carcere 1935-1943*, a cura di Federica

- Montevecchi, Torino, Einaudi, 1998
- Formigginì Gina, *Stella d'Italia, stella di David: gli ebrei italiani dal Risorgimento alla Resistenza*, Milano, Mursia, 1998
 - Frandini Paola, *Ebreo tu non existi! Le vittime delle leggi razziali scrivono a Mussolini*, Introduzione di Alain Elkann, San Cesario di Lecce, Manni, 2007
 - Frankel Jonathan, Zipperstein Samuel (eds.), *Assimilation and Community. The Jews in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
 - Id., *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981
 - Id., *Voluntarism, Maximalism and the Group of the Emancipation of Labour (1883-1892)*, in Alexander J. Rabinowitch (ed.), *Revolution and Politics in Russia. Essays in memory of B. I. Nicolaevsky*, Bloomington-London, Indiana University Press, 1972, pp. 55-74
 - Friedlander Israel, *Past and Present. Selected Essays*, New York, Burning Bush Press, 1961
 - Friedländer Saul, *Nazi Germany and the Jews. Volume I. The Years of Persecution*, New York, HarperCollins Publishers, 1997
 - Friesel Evyatar, *Criteria and Conception in the Historiography of German and American Zionism*, in Jehuda Reinherz, Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 298-317
 - Fomkin David, *Una pace senza pace*, Milano, Rizzoli, 1992
 - Fubini Guido, *La condizione giuridica dell'ebraismo*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1998
 - Gal Allon, Leoussi Athena S., Smith Anthony D. (eds.), *The Call of Homeland. Diaspora Nationalism, Past and Present*, Leiden Boston, Brill, 2010
 - Gentile Emilio, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001
 - Getter Miriam, *Haim Arlosoroff. Biografia Politit* [testo originale in ebraico], Tel Aviv, Universitat Tel Aviv, 1977
 - Fubini Guido, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano*, Torino, Rosenberg&Sellier, 1998
 - Ghisalberti Carlo, *Antifascismo e sionismo in Enzo Sereni*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 74, n. 1-2 (gennaio-agosto 2008), pp. 208-218

- Giladi Dan, *Jewish Palestine during the Fourth Alia Period (1924-1929). Economic and Social Aspects* [testo originale in ebraico: *Ha-Yishuv Betqufat Ha-Aliyà HaReviit*], Tel Aviv, Am Oved, 1973
- Gitelman Zvi Y., *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2003
- Glustrom Simon, *The Language of Judaism*, Lanham Maryland, Rowman&Littlefield Publishers, 2004
- Goldberg David J., *Verso la Terra Promessa. Storia del pensiero sionista*, Bologna, Il Mulino, 1999
- Goldberg J. J., King Elliot (eds.), *Builders and Dreamers. Habonim Labour Zionist Youth in North America*, New York-London-Toronto, Cornwall Books, 1993
- Gorni Yosef, *Ahdut Ha-Avodah. 1919-1930. Ideology and Policy* [testo originale in ebraico: *Itahdut Ha-Zionit Sozialistit shel Poalei Eretz Israel "Ahdut HaAvodà" 1919-1930. Halesodot HaIdeologhiim Ve HaShita HaMedinit*] thesis submitted for the degree "Doctor of Philosophy", University of Tel Aviv, 1970
- Gotzmann Andreas, Wiese Christian (eds.), *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*, Leiden-Boston, Brill, 2007
- Gramsci Antonio, *Il risorgimento*, Torino, Einaudi, 1949
- Green Abigail, *Moses Montefiore. Jewish Liberator, Imperial Hero*, Cambridge, Massachussets and London, Harvard University Press, 2010
- Gross Nachum, *The Economic Policy of the Mandatory Government in Palestine*, in «Discussion Papers Series. The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel», n. 816, November 1982, pp. 1-71
- Guetta Alessandro, *Filosofia e qabbalah: saggio sul pensiero di Elia Benamozegh*, Milano, Thalassa De Paz, 2000
- Gurock Jeffrey S. (ed.), *The History of Judaism in America: Transplantations, Transformations and Reconciliations*, New York, London, Routledge, 1998
- Hæstrup Jørgen, *Passage to Palestine. Young Jews in Denmark 1932-1945*, Svendborg, Odense University Press, 1983
- Helman Anat, *Young Tel Aviv. A Tale of two Cities*, Hanover and London, University Press of New England, 2012
- Hertzberg Arthur, *Gli ebrei in America*, Milano, Bompiani, 1993

- Hobsbawm Eric J., *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 2002
- Howard Joseph, Lightstone Jack N., Livingstone Michael D. (eds.), *Truth and Compassion. Essays on Judaism and Religion in Memory of Rabbi dr. Solomon Frank*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1983
- Hroc Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, New York, Columbia University Press, 2000
- Hughes Henry Stuart, *Prisoners of Hope. The Silver Age of Italian Jews 1924-1974*, Cambridge Massachussets, Harvard University Press, 1983
- Hurwitz Ariel (ed.), *Against the Stream: Seven Decades of Hashomer Hazair in North America*, Givat Haviva, Yad Ya'ari, 1994
- Hyman Paula, *From Dreyfus to Vichy: the Remaking of French Jewry 1906-1939*, New York, Columbia University Press, 1979
- Janowsky Oscar, *The Jews and minority rights*, New York, s.e, 1933
- Kajon Irene, *Storia del pensiero ebraico nel novecento: una introduzione*, Roma, Donzelli, 2002
- Kaplan Eran, *The Jewish Radical Right. Revisionist Zionism and Its Ideological legacy*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2005
- Kaufmann Menahem, *An Ambiguous Partnership. Non-Zionists and Zionists in America 1939-1948*, Detroit, Wayne State University, 1991
- Kedar Aharon, *Brit Shalom. The Early Period 1925-1928*, in Yehuda Bauer, Moshe Davis, Israel Kolatt (eds.), *Studies in the History of Zionism presented to Israel Goldstein on his Eightieth Birthday by the Institute of Contemporary Jewry* [testo originale in ebraico], Jerusalem, Magnes Press, 1976, pp. 224-285
- Kertzer David, *I papi contro gli ebrei. Il ruolo del Vaticano nell'ascesa dell'antisemitismo moderno*, Milano, Rizzoli, 2002
- Kolatt Israel, *Religion, Society and State During the Period of the National Home*, in Almog Shmuel, Reinhartz Yehuda, Shapira Anita (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1998, pp. 273-301
- Kruglikoff Samuele, *Il rimpatrio ebraico. Saggio storico-economico sul sionismo*, Milano, Stabilimento Tipo-Litografico Tenconi, 1930
- Lamm Zvi, *Youth Takes Lead. The Inception of Jewish Youth Movements in Europe*,

- translated from the Hebrew by Sionah Kronfeld-Honig, Givat Haviva, Yad Ya'ari, 2004
- Laqueur Walter, *A history of Zionism*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1972
 - Laskier Michael M., *North African Jewry in the Twentieth Century: the Jews of Morocco, Tunisia and Algeria*, New York and London, New York University Press, 1994
 - Lattes Dante, *L'idea di Israele*, Firenze, La Giuntina, 1999
 - Id., *La primavera italiana di Enzo Sereni*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 35, n. 11 (novembre 1969), pp. 477-491
 - Id., *Il Sionismo*, 2. voll., Roma, Cremonese Editore, 1928
 - Id., *Apologia dell'ebraismo*, Roma, Formiggini, 1923
 - Lavsky Hagit, *Before Catastrophe. The Distinctive Path of German Zionism*, Detroit, Wayne State University Press, 1996
 - Lederhendler Eli, Sarna Jonathan D. (eds.), *America and Zion. Essays and Papers in Memory of Moshe Davis*, Detroit, Wayne University Press, 2002
 - Lefebvre Henri, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000
 - Lehman-Wilzig Sam N., *Proto-Zionism and its proto-Herzl: the Philosophy and Efforts of Rabbi Zvi Hirsch Kalisher*, «Tradition», n. 16 (1976), pp. 56-76
 - Leone Massimo, *Le organizzazioni di soccorso ebraiche in età fascista (1918-1945)*, Roma, Carucci, 1983
 - Levi Abramo, *Noi ebrei. In risposta a Paolo Orano*, Roma, Pinciana, 1937
 - Levi Elio, *Episodi di vita ebraica milanese fra le due guerre mondiali*, in Daniel Carpi, Attilio Milano, Alexander Rofé (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, Milano-Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1967, pp. 229-240
 - Levi Fabio (a cura di), *Gli ebrei e l'orgoglio di essere italiani. Un ampio ventaglio di posizioni fra '800 e '900*, Torino, Zamorani, 2011
 - Id., *Come continuare a vivere nella bufera. Gli ebrei italiani di fronte alla persecuzione*, in Flores Marcello, Levis Sullam Simon, Matard-Bonucci Marie-Anne, Traverso Enzo (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni. Vol. I. Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Torino, UTET, 2010, pp. 305-328

- Id., *L'identità imposta. Un padre ebreo di fronte alle leggi razziali di Mussolini*, Torino, Zamorani Editore, 1996
- Levi Leo, *Contro i dinosauri. Scritti civili 1931-1972*, a cura di Arturo Marzano e con prefazione di Alberto Cavaglion, Napoli-Roma, l'Ancora, 2011
- Id., *La via della sintesi*, in Aa. Vv., *Lezioni di storia e esperienze di vita. Gli ebrei d'Italia in Erez Israel ai loro fratelli*, ciclostilato a cura dell'Organizzazione Sionistica Mondiale, Gerusalemme, 1944, pp. 24-26
- Levi Della Torre Stefano, *Essere fuori luogo. Il dilemma ebraico tra diaspora e ritorno*, Roma, Donzelli, 1995
- Levine Mark, *Overthrowing Geography: Jaffa, Tel Aviv and the Struggle for Palestine*, Berkley, University of California Press, 2005
- Livingston Michael A., *The Fascists and the Jews of Italy. Mussolini's Race Laws 1938-1943*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014
- Loeffler James, *Between Zionism and Liberalism: Oscar Janowsky and Diaspora Nationalism in America*, «Association of Jewish Studies Review», 34/2 (November 2010), pp. 289-308
- Longo Adorno Massimo, *Gli ebrei fiorentini dall'emancipazione alla Shoà*, Firenze, La Giuntina, 2003
- Lucchese Salvatore, *Federalismo, socialismo e questione meridionale in Gaetano Salvemini*, Manduria, Lacaïta, 2007
- Luz Ehud, *Parallels Meet. Religion and Nationalism in the Early Zionist Movement (1882-1904)*, Philadelphia, New York and Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1988
- Luzzatto Amos, (a cura di), *Cultura ed etica ebraica. Scritti scelti di Dante Lattes*, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2015
- Luzzatto Voghera Gadi, *Il prezzo dell'uguaglianza. Il dibattito sull'emancipazione degli ebrei in Italia (1871-1848)*, Milano, Franco Angeli, 1998
- Id., *Cenni storici per una ricostruzione del dibattito sulla riforma religiosa nell'Italia ebraica*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 60, n. 1-2, (gennaio-agosto 1993), pp. 47-70
- Malinovich Nadia, *French and Jewish. Culture and the Politics of Identity in Early XX Century France*, Oxford, Portland, Oregon, The Littman Library of Jewish

- Civilization, 2008
- Maltese Paolo, *Nazionalismo arabo e nazionalismo ebraico*, Milano, Mursia, 1992
 - Manicardi Nunzia, *Formiggini: l'editore ebreo che si suicidò per restare italiano*, Modena, Guaraldi, 2001
 - Margalit Elkana, *Social and Intellectual Origins of the Hashomer Hatzair Youth Movement*, in Jehuda Reinherz, Anita Shapira (eds.), *Essential papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 454-472
 - Marzano Arturo, *Una terra per rinascere. Gli ebrei italiani e l'emigrazione in Palestina prima della guerra (1920-1940)*, Genova, Marietti, 2003
 - Matthäus Jürgen, Kerenji Emil, Lambertz Jan and Wolfson Leah (eds.), *Jewish Responses to Persecution. Vol III 1941-1942*, Lanham, Alta Mira Press in association with the United States Holocaust Memorial Museum, 2013
 - Mazzacane Aldo (a cura di), *Diritto, economia e istituzioni nell'Italia fascista*, Baden-Baden, Nomos, 2002
 - Medding Peter Y., *Mapai in Israel: Political Organisation and Government in a New Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972
 - Meldoff Rafael, Waxman Chaim I. (eds.), *The A to Z of Zionism*, Lanham, Toronto, Plymouth, The Scarecrow Press Inc, 2009
 - Mendel-Flohr Paul R., *A Land of Two Peoples. Martin Buber on Jews and Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2005
 - Id., *Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1991
 - Metzger Jacob, *Jewish Immigration to Palestine in the Long 1920s: An Exploratory Examination*, in «Discussion Papers Series. The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel», n. A07.06, December 2007, pp. 1-39
 - Id., *Economic Structure and National Goals-The Jewish National Home in Interwar Palestine*, in Jehuda Reinherz, Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 567-584
 - Meyuhas Ginio Alisa, *Between Sepharad and Jerusalem: History, Identity and Memory of the Sepharadim*, Boston Leiden, Brill, 2014
 - Mezzabotta Liliana (a cura di), *Italia Judaica: gli ebrei nell'Italia unita 1870-1945. Atti del IV convegno internazionale*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e

- Ambientali, 1993
- Michaelis Meir, *Mussolini e la questione ebraica*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982
 - Id., *Nel cinquantenario della morte di Ciro Glass*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 44, n. 7-8 (luglio-agosto 1978), pp. 459-471
 - Id., *Gli ebrei italiani sotto il regime fascista dalla marcia su Roma alla caduta del fascismo (1922-1945)*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 28, n. 10 (ottobre 1962), pp. 451-465
 - Milano Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992
 - Id., *Un secolo di stampa periodica ebraica in Italia*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 12, n. 7-9 (aprile-giugno 1938), pp. 96-136
 - Milano Roberto, *Dal diario di Elia Tagliacozzo volontario garibaldino*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 64, n. 1 (gennaio-aprile 1998), pp. 87-93
 - Minerbi Sergio Israel, *Un ebreo fra D'Annunzio e il sionismo: Raffaele Cantoni*, Roma, Bonacci, 1992
 - Id., *Gli ultimi due incontri Weizmann-Mussolini (1933-1934)*, in «Storia Contemporanea», V (3), giugno 1974, pp. 431-477
 - Id., *Angelo Levi Bianchini e la sua opera nel Levante 1918-1920*, Milano, Fondazione Sally Mayer, 1967
 - Mintz Matityahu, *Work for the Land of Israel and "work in the Present": a Concept of Unity, a Reality of Contradiction*, in Jehuda Reinherz, Anita Shapira (eds), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 161-170
 - Id., *Ber Borochov*, in «Studies in Zionism», 3, n. 1 (spring 1982), pp. 33-53
 - Mittleman Alan, *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, New York, State University of New York Press, 1996
 - Molinari Maurizio, *Ebrei in Italia: un problema di identità. 1848-1938*, Firenze, Giuntina, 1991
 - Momigliano Arnaldo, *Pagine ebraiche*, prefazione di Silvia Berti, Torino, Einaudi, 1987
 - Morgenstern Matthias, *From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy*, Leiden, Boston, Koln, Brill, 2002

- Morgenthaler Sibylle, *Countering the Pre-1933 Nazi Boycott Against the Jews*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», vol. 36 (1991), pp.127-149
- Moro Renato, *Le premesse dell'atteggiamento cattolico di fronte alla legislazione razziale fascista. Cattolici ed ebrei nell'Italia degli anni Venti (1919-1932)*, «Storia Contemporanea», XIX, n. 6 (1988), pp. 1013-1119
- Mosse George L., *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Roma-Bari, Laterza, 1999
- Id., *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1993
- Id., *Gli ebrei e la religione civica del nazionalismo*, in Sofia Francesca, ToscanoMario (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 143-154
- Id., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 1992
- Id., *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Firenze, La Giuntina, 1988
- Id., *German Jews Beyond Judaism*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985
- Myers David N., William W. (eds.), *From Ghetto to Emancipation. Historical and Contemporary Reconsiderations of the Jewish Community*, Scranton, Scranton University Press, 1997
- Id., *Re-inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and thenZionist Return to History*, Oxford, Oxford University Press, 1995
- Myers Jody E., *Zevi Hirsch Kalisher and the origins of religious Zionism*, in David Sorkin (ed.) *From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 267-294
- Nahon Umberto, (a cura di), *Per non morire. Enzo Sereni. Vita, scritti e testimonianze*, Milano, FSI, 1973
- Id., *La polemica antisionista del "Popolo di Roma" nel 1928*, in Carpi Daniel, Milano Attilio, Nahon Umberto (a cura di), *Scritti in memoria di Enzo Sereni. Saggi sull'ebraismo romano*, Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1970, pp. 216-253
- Id., *Enzo Sereni, primo Chaluz d'Italia*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 35, n. 12 (Dicembre 1969), pp. 548-551
- Id., *Gli echi della Dichiarazione Balfour in Italia e la Dichiarazione Imperiali del maggio 1918*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 34, n. 6 (giugno 1968), pp. 334-

- Nashmit Sara, *Aiu Halutzim beLita: sipura shel tmua 1916-1941* (testo originale in ebraico), Tel Aviv, Kibbutz HaMeuchad, 1983
- Natoli Salvatore, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998
- Near Henry, *The Kibbutz Movement. A History*, voll. I e II., Oxford, Oxford University Press, 1992
- Neumann Boaz, *Land and Desire in Early Zionism*, Waltham, Brandeis University Press, 2011
- Nicault Catherine, *La France et le sionisme (1897-1948)*, Paris, Calmann-Lévy, 1992
- Pacifici Alfonso, *Una miniatura. Ricordi di una conversazione con Chaim Weizmann*, in Carpi Daniel, Milano Attilio, Rofé Giorgio (a cura di), *Scritti in memoria di Leone Carpi. Saggi sull'ebraismo italiano*, Milano-Jerusalem, Fondazione Sally Mayer, 1967 cit., pp. 219-222
- Id., *Interludio. Cinquant'anni intorno a un'idea*, Gerusalemme, Taoz, 1959
- Id., *La nostra sintesi-programma. Vol. I di Israel Segullà*, Gerusalemme, Taoz, 1955
- Id., Aimé Pallière, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 19, n. 3 (marzo 1953), pp. 99-106
- Id., *Discorsi sullo Shemà*, Gerusalemme, Taoz, 1953
- Id., *Derishat Zion*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 16, n. 6-8 *Scritti in onore di Riccardo Bachi* (giugno-agosto 1950), pp. 41-53
- Patai Raphael (ed.), *Encyclopedia of Zionism and Israel*, voll. 1-2, New York, McGraw-Hill, 1971
- Pavoncello Piperno Celeste, «La Nostra Bandiera»: *l'adesione agli "ideali" fascisti di un gruppo di ebrei italiani*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 48, n. 7-12 (luglio-dicembre 1982), pp. 15-22
- Pavan Ilaria, *Tra indifferenza e oblio. Le conseguenze economiche delle leggi razziali in Italia (1938-1970)*, Firenze, Le Monnier, 2004
- Ead., Schwarz Guri (a cura di), *Gli ebrei in Italia tra persecuzione fascista e reintegrazione postbellica*, Firenze, Giuntina, 2001
- Pecorari Paolo (a cura di) *Luigi Luzzatti e il suo tempo. Atti del convegno internazionale di studio. Venezia, 7-9 novembre 1991*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1994

- Petrovskii-Shtern Ĭochanan, *The Anti-Imperial Choice: the Making of the Ukrainian Jew*, New Haven, Yale University Press, 2009
- Pezzana Angelo, *Quest'anno a Gerusalemme: gli ebrei italiani in Israele*, Firenze, La Giuntina, 2008
- Piattelli Angelo M., *David Prato, una vita per l'ebraismo*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 89, n. 1-3 (gennaio-dicembre 2013), pp. 109-232
- Id., *Alfonso Pacifici e il giornale "Israel" edizione di Gerusalemme (1935-1941)*, «Segulat Israel», n. 9 (2012), pp. 73-92
- Id., *Repertorio biografico dei rabbini d'Italia dal 1861 al 2011*, «La Rassegna Mensile di Israel» vol. 76, (gennaio-febbraio 2010), pp. 184-256
- Piattelli Valentina, *"Israel" e il sionismo in Toscana negli anni Trenta*, in Collotti Enzo (a cura di), *Razza e fascismo. La persecuzione contro gli ebrei in Toscana (1938-1943)*, Roma, Carocci, 1999, pp. 35-79
- Picciotto Liliana (a cura di), *Saggi sull'ebraismo italiano del Novecento in onore di Luisella Mortara Ottolenghi*, numero speciale de «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 69, n. 1 (gennaio-aprile 2003)
- Pinto Vincenzo, *Kadima! Saggi sull'identità ebraica contemporanea (1998-2012)*, Torino, Free Ebrei, 2013
- Id., *Imparare a sparare. Vita di Vladimir Ze'ev Jabotinsky padre del sionismo di destra*, Torino, UTET, 2007
- Id., *Stato e libertà. Il carteggio Jabotinsky-Sciaky 1924-1939*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002
- Id., *I sionisti*, Milano, M&B Publishing, 2001
- Poppel Stephen M., *Zionism in Germany 1897-1933. The Shaping of a Jewish Identity*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1976.
- Presner Todd Samuel, *Muscular Judaism. The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, New York, Routledge Jewish Studies Series, 2007
- Rabinovitch Simon (ed.), *Jews and Diaspora Nationalism. Writings on Jewish Peoplehood in Europe and the United States*, Waltham Massachusetts, Brandeis University Press, 2012.
- Rabinowitch Alexander J. (ed.), *Revolution and Politics in Russia. Essays in Memory of B. I Nicolaevsky*, Bloomington-London, Indiana University Press, 1972

- Raider Mark A., *Emissaries in the Promised Land: Manya Shohat, Chaim Arlosoroff and Enzo Sereni in the USA*, in «Judaism. A Quarterly Journal of Jewish life and thought», n. 193, vol. 49, n. 1, winter 2000, pp. 59-79.
- Ratzabi Shalom, *Between Zionism and Judaism. The Radical Circle in Brith Shalom 1925-1933*, Leiden, Brill, 2002
- Reimer Yehuda, *Ha'Alyà HaHalutzit miZfon Amerika BeReshit shnot HaShloshim* (testo originale in ebraico), «Hazonut», 16 (1991), pp. 119-140
- Reinhartz Jehuda, Shapira Anita (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996
- Id., *Ideology and Structure in German Zionism 1882-1933*, in Id., Anita Shapira (eds.), *Essential Papers on Zionism*, New York and London, New York University Press, 1996, pp. 268-297
- Id., *Hashomer Hazair in Germany. Part II. Under the Shadow of the Swastika*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», vol. 32 (1987), pp. 183-230
- Id., *Hashomer Hazair in Germany. Part I. 1928-1933*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», vol. 31 (1986), pp. 173-209
- Id., *Fatherland or Promised Land. The Dilemma of the German Jews 1893-1914*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1975
- Rigano Gabriele, *Alfredo De Donno: l'itinerario di un intellettuale repubblicano*, in *Annali Della Fondazione Ugo La Malfa*, vol. XIX, Roma, 2004, pp. 75-138
- Romano Giorgio, *Il sionismo in Italia fino alla seconda guerra mondiale*, in «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 42, n. 7-8 (luglio-agosto 1976), pp. 341-354
- Rosenstock Werner, *Exodus 1933-1939: a Survey of Jewish Emigration from Germany*, in «Leo Baeck Institute Yearbook», vol 1 (1956), pp. 373-390
- Rossi Gianni, *La destra e gli ebrei. Una storia italiana*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003
- Rossi Doria Manlio, *La gioia tranquilla del ricordo. Memorie 1905-1934*, Bologna, Il Mulino, 1991
- Rozenblit Marsha L., *Reconstructing a National Identity: the Jews of Hapsburg Austria during World War I*, Oxford, Oxford University Press, 2001
- Sacerdoti Giancarlo, *Ricordi di un ebreo bolognese: illusioni e delusioni. 1929-1945*, Roma, Bonacci, 1983

- Salmon Yosef, *Religion and Zionism. First Encounters*, Jersualem, Magnes, 2002
- Id., *Do Not Provoke Providence. Orthodoxy in the Grip on Nationalism*, translated from Hebrew by Joel A. Linsider, Brighton USA, Academic Study Press, 2014
- Sarfatti Michele, *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*, Torino, Einaudi, 2007
- Id., *Mussolini contro gli ebrei. Cronaca dell'elaborazione delle leggi del 1938*, Torino, Zamorani, 1994
- Savaldi Marcello, *I campeggi ebraici (1931-1939)*, «Storia Contemporanea», vol. 19, n. 6 (dicembre 1988), pp. 1121-1152
- Schächter Elizabeth, *The Jews of Italy 1814-1915. Between Tradition and Transformation*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2010
- Schechtman Joseph B., *History of the Revisionist Movement. Vol. I 1925-1930*, Tel Aviv, Hadar, 1970
- Schiavi Alessandro, *Esilio e morte di Filippo Turati 1926-1932*, Roma, Opere Nuove, 1956
- Schmidt Gilya G. (ed.), *The First Buber. Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Syracuse, Syracuse University Press, 1999
- Schorsch Ismar, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism 1870-1914*, New York, Columbia University Press, 1974
- Schwarz Guri, *Ritrovare se stessi. Gli ebrei nell'Italia postfascista*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- Segev Tom, *One Palestine, Complete. Jews and Arabs Under the British Mandate*, New York, Henry Holt and Company, 2000
- Segre Augusto, *Alcune note biografiche*, «La Rassegna Mensile di Israel», Volume speciale *Nel primo centenario della nascita di Dante Lattes*, vol. 42, n. 9-10 (settembre-ottobre 1976), pp. 15-21
- Segre Vittorio D., *L'emancipazione degli ebrei in Italia*, in Mario Toscano (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998, pp. 84-113
- Sereni Clara, *Il gioco dei regni*, Firenze, Giunti, 1993
- Sereni Enzo, *Le origini del fascismo italiano*, a cura di Yaacov Viterbo, Firenze, La Nuova Italia, 1998

- Sereni Marina, *I giorni della nostra vita*, Firenze, La Nuova Italia, 1970
- Seltzer Robert M., *Simon Dubnow "New Judasim". Diaspora Nationalism and the World History of the Jews*, Leiden-Boston, Brill, 2014
- Shanes Joshua M., *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia*, New York, Cambridge University Press, 2012
- Shapira Anita, *Israel. A history*, Waltham Massachussets, Brandeis University Press, 2012
- Ead., *Land and Power. The Zionist Resort to Force 1881-1948*, translated by William Templer, New York Oxford, Oxford University Press, 1992
- Ead., *Berl: the Biography of a Socialist Zionist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984
- Shapiro Yonathan, *Leadership of the American Zionist Organization, 1897-1930*, Urbana, University of Illinois Press, 1971
- Sharfman Glenn R., *Between Identities: the German-Jewish Youth Movement Blau-Weiss, 1912-1926*, in Berkowitz Michael, Tananbaum Susan L., Bloom Sam W., *Forging Modern Jewish Identities. Public faces and Private Struggles*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2003, pp. 198-228.
- Shavit Jacov, *Jabotinsky and the Revisionist Movement 1925-1948*, London, Cass, 1988
- Shilony Zvi, *Ideology and Settlement: the Jewish National Fund 1897-1914*, Jerusalem, Magnes Press, 1998.
- Shimoni Gideon, *The Zionist Ideology*, Hanover and London, Brandeis University Press, 1995
- Sicker Martin, *Judaism, Nationalism and the Land of Israel*, Boulder, San Francisco and Oxford, Westview Press, 1992
- Slovès Henri, *L'État juif de l'Union soviétique*, Paris, Les Presses d'Aujourd'hui, 1982
- Smith Anthony D., *Zionism and Diaspora Nationalism*, «Israel Affairs», vol. II, n. 2 (1995), pp. 1-19
- Sofia Francesca, *La nazione degli ebrei risorgimentali* in Toscano Mario (a cura di), *Un'identità in bilico: l'ebraismo italiano tra liberalismo, fascismo e democrazia (1861-2011)*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 76, n. 1/2 (gennaio 2010), pp. 95-112
- Ead., Toscano Mario (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma,

Bonacci, 1992

- Ead., *Su assimilazione e autoscienza ebraica nell'Italia liberale*, in «Il pensiero politico», XXIV (1991), pp. 342-357
- Sorkin David., *The Transformation of German Jewry 1780-1840*, Detroit, Wayne State University Press, 1999
- Id., (ed.), *From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870*, Oxford, Basil Blackwell, 1990
- Speelman Raniero, *Se ti dimentico, Gerusalemme. Scrittori italiani ebrei nella terra promessa*, Firenze, La Giuntina, 2010
- Stanislawski Michael, *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkley, Los Angeles and London, University of California Press, 2001
- Sternhell Zeev, *Nascita di Israele: miti, storia, contraddizioni*, Milano, Baldini&Castoldi, 1999
- Stille Alexander, *The Double Bind of Italian Jews: Acceptance and Assimilation*, in Zimmerman Jehoshua D. (ed.), *Jews in Italy under Fascist and Nazi Rule 1922-1945*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 19-34
- Id., *Uno su mille. Cinque famiglie ebraiche sotto il fascismo*, Milano, Garzanti, 1991
- Stuart Hughes Henry, *Prigionieri della speranza. Alla ricerca dell'identità ebraica nella letteratura italiana contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1983
- Sullam Simon Levis, *Una comunità immaginata. Gli ebrei a Venezia 1900-1938*, Milano, Unicopli, 2001
- Tagliacozzo Franca, Migliau, *Gli ebrei nella storia e nella società contemporanea*, Firenze, La Nuova Italia, 1993
- Tilles Daniel, Garau Salvatore (eds.), *Fascism and the Jews: Italy and Britain*, London Portland, Vallentine Mitchell, 2011
- Toscano Mario, *Un'identità in bilico: l'ebraismo italiano tra liberalismo, fascismo e democrazia (1861-2011)*, «La Rassegna Mensile di Israel», vol. 76, n. 1/2 (gennaio 2010)
- Id., *Religione, patriottismo, sionismo: il rabbinato militare nell'Italia della grande guerra (1915-1918)*, «Zakhor», VII (2005), pp. 77-133
- Id., *Ebraismo e antisemitismo in Italia. Dal 1848 alla guerra dei sei giorni*, Milano,

Franco Angeli, 2003

- Id (a cura di), *Integrazione e identità. L'esperienza ebraica in Germania e Italia dall'Illuminismo al fascismo*, Milano, Franco Angeli, 1998
- Id., *Ebraismo, sionismo, società: il caso italiano*, in Francesca Sofia, Mario Toscano (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 393-420
- Id., *La "Porta di Sion". L'Italia e l'immigrazione clandestina ebraica in Palestina (1945-1948)*, Bologna, Il Mulino, 1990
- Traverso Enzo, *L'esilio ebraico tra antisemitismo e antifascismo*, in Flores Marcello, Levis Sullam Simon, Matard-Bonucci Marie-Anne, Traverso Enzo (a cura di), *Storia della Shoah in Italia. Vicende, memorie, rappresentazioni. Vol. I. Le premesse, le persecuzioni, lo sterminio*, Torino, UTET, 2010, pp. 371-401
- Treves Piero, *Scritti novecenteschi*, a cura di Alberto Cavaglion e Sandro Gerbi, Bologna, Il Mulino, 2006
- Tuan Yi-Fu, *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977
- Turati Filippo, *Rifare l'Italia e altri scritti*, a cura di Aldo G. Ricci, Roma, Taletè, 2008
- Turi Gabriele, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995
- Urquhart Clara, Brent Peter Ludwig, *Enzo Sereni. A Hero of Our Times*, London, Robert Hale Limited, 1967
- Valabrega Guido (a cura di), *Gli ebrei in Italia durante il fascismo*, Quaderni del Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea, n. 2, Milano, 1962
- Id., *Ebrei, fascismo, sionismo*, Urbino, Argalia Editore, 1974
- Vanzulli Marco, *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, Guerini Associati, 2003
- Varadi Max, *L'arca*, Firenze, La Giuntina, 1983
- Ventura Luca, *Ebrei con il duce. "La Nostra Bandiera" 1934-1938*, Torino, Zamorani, 2002
- Vittorelli Paolo, *Al di là del fascismo. Il "Corriere d'Italia": un quotidiano giellista in Egitto*, Roma, ANPPIA, 2001
- Id., *L'età della speranza. Testimonianze e ricordi del Partito d'Azione*, Firenze, La Nuova Italia, 1998

- Vivanti Corrado (a cura di), *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia. Vol. II Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997
- Voigt Klaus, *Considerazioni sugli ebrei immigrati in Italia*, in Sofia Francesca, Toscano Mario (a cura di), *Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, Roma, Bonacci, 1992, pp. 223-244
- Wasserstain Bernard (ed.), *The Letters and the Papers of Chaim Weizmann*, vol. IX, series A, January 1922-July 1923, Jerusalem, Transaction Books, 1977
- Weinberg David H., *Between Tradition and Modernity. Haim Zhitlowski, Simon Dubnow, Ahad Ha-Am and the shaping of modern Jewish identity*, New York-London, Holmes&Meier, 1996
- Weinstock Nathan, *Storia del sionismo. Dalle origini al movimento di liberazione palestinese*, Bolsena, Massari Editore, 2006
- Weintraub Dov, Lissak Moshe, Azmon Yael (eds.), *Moshavà, Kibbutz and Moshav. Patterns of Rural Settlement and Development in Palestine*, Ithaca, Cornell University Press, 1969
- Weizmann Chaim, *La mia vita per Israele*, Milano, Garzanti, 1950
- Wilcock Evelyn, *Theory and Practice: Hans Kohn and Enzo Sereni. Secular Pacifism in the Mandate*, in Ead., *Pacifism and the Jews*, Gloucester, Hawthorn Press, 1994, pp. 50-71
- Wistrich Robert S., Della Pergola Sergio (eds.), *Fascist Antisemitism and the Italian Jews*, Jerusalem, The Vidal Sasson International Center for the Study of Antisemitism, 1995
- Yerushalmi Yoseph H., *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Parma, Pratiche Editrice, 1983
- Zeppi Stelio, *Il pensiero politico dell'idealismo italiano e del nazionalfascismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1973
- Zerubavel Yael, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago, Chicago University Press, 1995
- Zimmerman Yehoshua D. (ed.), *Jews in Italy under Fascist and Nazi Rule 1922-1945*, New York, Cambridge University Press, 2005
- Zipperstein Steven J., *Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the origins of Zionism*, Berkley Los Angeles, University of California Press, 1993

- Zur Yaacov, *German Jewish Orthodoxy's Attitude toward Zionism*, in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz, Anita Shapira (eds.), *Zionism and Religion*, Hanover and London: University Press of New England, 1998, pp. 107-115

Fonti

Fonti archivistiche

THE CENTRAL ARCHIVES FOR THE HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE, Jerusalem

Fondi personali relativi ai principali esponenti del sionismo italiano

CAHJP, P140 A e B [Fondi Gualtiero Cividalli]

CAHJP, P143 [Fondo Guido Bonfiglioli]

CAHJP, P145 [Fondo Enzo Sereni]

CAHJP, P146 [Fondo Carlo Alberto Viterbo]

CAHJP, P172 [Fondo Alfonso Pacifici]

CAHJP, P192 [Fondo Angelo Fano]

CAHJP, P239 [Fondo Umberto Nahon]

CAHJP, P252 [Fondo Leo Levi]

THE CENTRAL ZIONIST ARCHIVES, Jerusalem

A73 [Leone Carpi]

Z4/1254 [Organization 1919-1926]

ARCHIVIO DELL'UNIONE DELLE COMUNITÀ EBRAICHE ITALIANE, Roma

Fondo “Attività del Consorzio delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1924”

Fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane fino al 1933”

Fondo “Attività dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane dal 1934”

Libri dei Verbali dei consigli dell'Unione delle Comunità Israelitiche Italiane

ARCHIVIO CENTRO DI DOCUMENTAZIONE EBRAICA

CONTEMPORANEA, Milano

Fondo “Angelo Sullam”

Fondo “Leone e Felice Ravenna”

ARCHIVIO DI STATO DI MILANO

Fondo “Gabinetto di Prefettura”, I versamento, b. 508

Fonti a stampa

«Israel», dal 1918 al 1938

«L'Idea Sionistica», dal 1930 al 1938

«La Nostra Bandiera», dal 1934 al 1938

