

35  
anno 12  
settembre  
novembre  
1998

“I Viaggi di Erodoto”, rivista di cultura storica edita da Bruno Mondadori dal 1987 al 2001 sotto la direzione di Alberto De Bernardi (nel comitato scientifico, tra gli altri, Scipione Guarracino, Antonio Brusa, Marcello Flores), ha rappresentato nel tempo un punto di riferimento per il dibattito storico, l’aggiornamento storiografico, uno strumento “alto” di dialogo continuo tra storia esperta e storia insegnata.

Vogliamo qui riproporre il meglio di questo grande cantiere delle idee, scegliendo tra i moltissimi saggi, interviste, dossier, quello che ancora oggi è vitale, materiale prezioso su cui continuare a riflettere e a interrogarsi.

da **“i viaggi di erodoto”**

In Germania, il recupero dell’inconscio, come reazione contro le ideologie positiviste dominanti, preparò il terreno al totalitarismo tedesco del XX secolo. Questa reazione unì la radicata tradizione del romanticismo tedesco con i misteri dell’occulto e in pari tempo con l’idealismo delle azioni. Che genere di azioni queste si sarebbero rivelate è scritto con il sangue nelle pagine della storia.

# Le origini occulte del nazionalsocialismo

di George L. Mosse

Il saggio che qui si pubblica per molti aspetti costituisce una sorta di luogo geometrico della riflessione storiografica di George L. Mosse [1918-1999, n.d.r.]. In Italia, ormai da circa trent’anni, è automatico sovrapporre la ricerca storica di Mosse al tema della modernizzazione culturale e politica tedesca, ai processi di “nazionalizzazione delle masse” (un titolo di un suo libro che di fatto è entrato come categoria analitica nella storiografia moderno-contemporanea), all’analisi culturale del nazismo e dell’antisemitismo contemporaneo.

Mosse, per questi suoi aspetti, sembra accreditarsi come uno storico che ha sempre concentrato la sua attenzione sul Novecento, comunque su quel periodo compreso tra fine Settecento e metà Novecento, al cui interno egli svolge una ricerca che dalla storia sociale e dalla sociologia storica, a partire dal rapporto “intellettuale e politica” si apre alle domande della “Culture History”.

Ma questa conclusione, per quanto vera, non racconta tutta la vicenda della formazione storiografica di Mosse, e rischia, d’altra parte, di non restituirci tutta la ricchezza delle suggestioni e delle riflessioni che Mosse è venuto proponendo a partire dal suo primo libro sistematico sulla Germania nazista (Mosse, 1968).

All’origine della ricerca storiografica di Mosse non si colloca il problema del nazismo, ma la questione della riforma religiosa del Cinquecento e le connessioni tra Riforma e pensiero politico. In quest’ambito, ciò che interessa particolarmente a Mosse nella sua prima fase di produzione sto-





riografica (tra la fine degli anni '40 e la fine degli anni cinquanta) è quali siano le forme e i segni culturali sotto cui nasce il dizionario politico moderno connettendo nascita del pensiero politico, costruzione dell'idea di ragion di Stato e diffusione dei movimenti settari.

È all'interno di questa ricerca che, gradualmente, Mosse concentra la sua inchiesta sui vissuti collettivi, le forme di pietà religiosa, i conflitti sull'idea di sovranità regale e popolare tra XVI e XVII secolo. Significativamente indaga, in questa prima fase della sua attività di studioso, l'Inghilterra alle soglie della Rivoluzione puritana, più che le forme del pietismo tedesco o dei movimenti settari centroeuropei (su cui si veda, per una lettura sintetica, Giorgio Spini, *Le origini del socialismo*, Einaudi, Torino 1992), si interessa alla filosofia politica e alla cultura del movimento gesuita, alle forme in cui si incontrano l'idea di rinnovamento religioso con l'immaginario palinogenetico veicolato dalle utopie cinque-seicentesche, alla nuova fisionomia della pietà in ambito cattolico.

È per questa via che, alla fine degli anni cinquanta, giunge a scavare intorno all'immaginario nazista le cui prime conclusioni sono sintetizzate nel saggio che qui di seguito viene pubblicato.

Molte delle suggestioni che allora a Mosse sembravano azzardate o appena accennate, si sono poi rivelate piste feconde di scavo, in cui archeologia e genealogia della contemporaneità permettono di comprendere i processi di lunga durata di movimenti politici e fermenti socio-culturali. Ma non tanto, comunque non solo, per comprendere un fenomeno tipicamente novecentesco - il nazismo - bensì per cogliere le radici lunghe che legano immaginario politico e universo mentale religioso, vissuti di protesta, o di rivolta, e inquietudini indotte dai processi trasformativi. Un'indagine che per molte vie ha ancora molto da dirci, e da darci, anche in relazione alle forme del vissuto religioso attuale.

David Bidussa

A dispetto di circa trent'anni di ricerche, le origini intellettuali del nazionalsocialismo rimangono ancora avvolte in una nebbia impenetrabile quanto quella che nasconde le ideologie mistiche ai loro inizi. Nonostante sia largamente risaputo che tra i predecessori del movimento vi furono Nietzsche e Wagner, l'intensità del sentimento nazionale tedesco veniva considerata una spiegazione sufficiente per l'ascesa dell'ideologia nazionalsocialista. Oggi, tuttavia, ci vediamo costretti a riconoscere che uno sviluppo culturale più complesso diede la sua impronta a quel movimento molto prima che esso si cristallizzasse in un partito politico.<sup>1</sup> Al centro di questo sviluppo ci furono idee che guardavano alla natura romantica e mistica più che a quella nazionale e che facevano parte della rivolta contro il positivismo che si diffuse per l'Europa alla fine del XIX secolo. In Germania questa rivolta assunse tratti particolari, forse perché qui il romanticismo piantò radici più profonde che altrove. Questa reazione tedesca al positivismo si legò intimamente alla fede nella forza vitale cosmica della natura, una forza oscura i cui misteri potevano essere compresi, non attraverso la scienza, ma attraverso l'occulto. Un'ideologia fondata su queste premesse si fuse con le glorie di un passato ariano che, a sua volta, riceveva un'approfondita interpretazione mistica e romantica.

Questo saggio intende fare luce su questa ideologia e mostrare i suoi legami con la storia tedesca successiva. Un'ovvia connessione può essere individuata attraverso alcuni degli uomini che portarono il loro contributo a questa corrente di pensiero, uomini che in seguito diventarono figure di rilievo del movimento nazionalsocialista. In ogni caso appare più rilevante osservare tale connessione in termini di atmosfera intellettuale piuttosto che di individui. Inoltre, tenendo a mente ciò, il movimento giovanile e i convitti nazionali (*Landerziehungsheime*) forniscono esempi sorprendenti di una continuità con gli anni venti e trenta, anche se nella cornice del presente saggio sarà possibile solo una descrizione parziale di questi elementi. La nostra attenzione è dedicata innanzi tutto all'effettiva formazione di questa ideologia a partire dagli anni intorno al 1890 fino al primo decennio del XX secolo. Ciò è necessario perché gli storici hanno ignorato questa corrente di pensiero in quanto troppo eccentrica per essere presa seriamente in considerazione. Chi può davvero prendere seriamente un'ideologia che attingeva al-

<sup>1</sup> Cfr. Joachim Besser, *Die Vorgeschichte des Nationalsozialismus im neuen Licht*, «Die Pforte», II, 21-22 (nov. 1950), pp. 763-785. Cfr. anche Crane Brinton, *The National Socialists' Use of Nietzsche*, «Journal» (1940), pp. 131-140.



l'ideologia di Madame Blavatski, rifiutava la scienza a favore del “vedere con la propria anima” e si avvicinava pericolosamente all'adorazione del sole? Eppure queste idee esercitarono una profonda impressione su un'intera nazione. Gli storici che hanno sottovalutato questi aspetti del romanticismo e del misticismo non sono riusciti a cogliere un ingrediente essenziale e importante della storia della Germania moderna.

Come tutte le ideologie il nazionalsocialismo fu formulato da uomini il cui pensiero si rifaceva a una gran varietà di menti. È da questi uomini che abbiamo tratto i nostri esempi. I primi formulatori di questa visione del mondo mistica e romantica furono uomini quali Paul de Lagarde (1827-1891), Guido von List (1848-1919), Alfred Schuler (1865-1923), e soprattutto, Julius Langbehn<sup>2</sup> (1851-1907). Tutti resi popolari da editori come Eugen Diederichs (1867-1930) di Jena, la cui influenza era manifesta in diverse branche del movimento. Il loro obiettivo comune fu riassunto efficacemente da Langbehn che propose di “trasformare i tedeschi in artisti”.<sup>3</sup> Con il termine “artista”, questi uomini intendevano non una determinata professione, bensì una determinata visione del mondo, opposta a quella che definivano la “macchina uomo”. Questa trasformazione, che sentivano essere mancata con l'unificazione della Germania, avrebbe convertito il materialismo e la scienza della Germania contemporanea in una visione artistica del mondo, una visione che si sarebbe risolta in un rinnovamento nazionale a tutti i livelli. Tale punto di vista era collegato al loro credo nella forza vitale cosmica che si opponeva a tutto ciò che era artificiale e costruito dall'uomo.

Nel suo *Rembrandt come educatore* (1890) Langbehn forniva la chiave per questa trasformazione: il misticismo era il motore nascosto che poteva mutare la scienza in arte.<sup>4</sup> Il romanticismo della natura e il misticismo fornirono il fondamento per questa ideologia. Non era una semplice coincidenza che l'editore tedesco di Henri Bergson fosse Eugen Diederichs. In Bergson egli coglieva una forma di misticismo, una “nuova filosofia irrazionalistica”,<sup>5</sup> e riteneva che lo sviluppo della Germania potesse progredire soltanto in opposizione al razionalismo. L'immagine del mondo, sosteneva Diederichs, doveva essere colta da un'intuizione vicina alla natura. Lo spirito dell'uomo doveva fluire da questa fonte e condurlo all'unità con la comunità del suo popolo. È questa spiritualità autentica che Diederichs vedeva riflessa nel mistico tedesco Meister Eckhardt (1260?-1327?) del quale aveva pubblicato i lavori; più tardi Alfred Rosenberg si rivolse a Meister Eckhardt per le stesse ragioni. Così come i romantici agli inizi del XIX secolo si erano opposti al “freddo razionalismo” dell'antichità e avevano trovato la loro strada tornando a una più genuina umanità, così Diederichs salutava questo movimento come un “nuovo romanticismo”.<sup>6</sup> Dunque, una ricerca di questa “genuina umanità” dominava il movimento, basata su una vicinanza alla natura, perché il paesaggio dava all'uomo un sentimento elevato per la vita. Quando nel 1913 Diederichs organizzò l'incontro della Libera gioventù tedesca sull'Hohen Meissner, Ludwig Klages, il filosofo di Monaco, disse ai convenuti che la civiltà moderna stava “soffocando” l'anima dell'uomo. La sola via d'uscita per l'uomo, che apparteneva alla natura, era un ritorno alla madre Terra.<sup>7</sup> Tali idee portavano naturalmente a un approfondimento del culto del contadino. Julius Langbehn lo riassume con

2 È significativo che un punto comune a tutti questi uomini fosse la loro frustrazione per essersi veduto negato un riconoscimento accademico. Schuler e List furono tenuti a distanza dal mondo accademico del quale cercavano la compagnia, mentre Paul de Lagarde dovette insegnare in un liceo per dodici anni prima di ottenere finalmente una cattedra all'università di Göttingen. Julius Langbehn, a dispetto dei suoi ripetuti tentativi, non riuscì a ottenere un posto accademico. Queste esperienze aumentarono indubbiamente la loro avversione verso l'intellettualismo e ciò che definivano pedanteria accademica. Il *Rembrandt come educatore* di Langbehn è pieno di polemiche verso i professori con cui era in disaccordo. Questi uomini facevano parte di quello che è stato definito il “proletariato accademico”. Alla fine Langbehn si convertì al cattolicesimo (1900). Il fatto non viene menzionato in C.T. Carr, *Julius Langbehn - a forerunner of National Socialism*, «German Life and Letters», III (1938-1939), 45-54. Per Lagarde, vedi Jean-Jacques Anstett, *Paul de Lagarde*, *The Third Reich*, (London, 1955). Su List o Schuler non esistono opere moderne.

3 Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher* (Leipzig, 1900), 8.

4 *Ibid.*, 82.

5 Eugen Diederichs *Leben und Werke*, ed. Lulu von Strauss und Torney-Diederichs (Jena, 1936), 180.

6 *Ibid.*, 52.

7 *Freideutsche Jugend: Zur Jahrhundertfeier auf dem Hohen Meissner*, (Jena, 1913), 98 segg.



queste parole: «Il contadino che possiede effettivamente un pezzo di terra ha un rapporto diretto con il centro della Terra. Attraverso questo egli diventa padrone dell'universo».<sup>8</sup>

In opposizione alla vita contadina c'era quella della città, il luogo del freddo razionalismo. In realtà, ciò non era né nuovo né unico; Jacob Burckardt aveva già scritto che nelle città l'arte diventava “nervosa e instabile”.<sup>9</sup> Per tutto il XIX secolo gli uomini avevano sostenuto il ritiro nel paesaggio non contaminato, lontani da una società che s'industrializzava e urbanizzava con rapidità. Ma per il “nuovo romanticismo” la natura non rappresentava l'unica fonte del rinnovamento e della vitalità umana. Il misticismo giocò un ruolo centrale in questo movimento, legato alla preoccupazione per l'anima dell'uomo come personificazione della forza vitale cosmica.

Julius Langbehn citava la frase di Schiller che «è l'anima che costruisce il corpo» e aggiungeva che la forma esterna del corpo era il profilo della sua vita interiore.<sup>10</sup> Il ritrattista Burger-Villingen allargò il concetto allorché criticò la frenologia di Francis Gail. Le misurazioni del cranio di Gail portavano a gravi errori, affermava, perché comprendevano solamente le influenze esterne dell'uomo. La cosa importante era afferrare la natura del destino dell'uomo, che era dipendente dalla sua anima.<sup>11</sup> Di conseguenza Burger-Villingen misurava i profili delle facce degli uomini al fine di comprendere l'espressione delle loro anime. A questo scopo inventò un apparecchio speciale (plastometro) che fu oggetto di parecchie discussioni nella letteratura successiva. Julius Langbehn scrisse che le ricerche sulle caratteristiche facciali dell'uomo erano una parte della ricerca storica.<sup>12</sup>

Questa osservazione conduce alla filosofia della storia di questi uomini che fornivano la spiegazione dello sviluppo mistico dell'anima dalla sua base naturale, attraverso la forza vitale cosmica. La storia, scriveva Diederichs, non è mai fattuale, ma è un mero ispessimento della linea di eventi attraverso i quali, a un dato momento o luogo, le leggi della vita universalmente valide diventano visibili nella realtà. La storia poteva essere vista soltanto con l'anima, dato che era la progressione fuori della natura della sostanza vitale interiore. Fu a questo punto che il mistico e l'occulto arrivarono in prima linea. Questa fiducia in una forza vitale era una sorta di religione cosmica per un uomo come Diederichs che si riferiva a Platone come a una delle sue fonti.<sup>13</sup> Eppure, in opposizione al razionalismo, questa religione veniva afferrata attraverso l'intuizione dell'anima, percependo la sua vicinanza alla natura.

Ernest Daqué, il cui libro sull'*Urwelt* (il mondo primordiale) venne utilizzato ampiamente da tutti questi uomini, conìò l'espressione “sonnambulismo della natura”, uno sguardo intuitivo su quelle forze vitali che determinano la natura fisica dell'uomo. Dato che l'uomo si allontanava sempre più dalla natura, ciò che rimaneva di questo sonnambulismo veniva erroneamente descritto come divinazione o incapacità psicologica. Eppure tutte le cose creative erano una sopravvivenza di questo sonnambulismo della natura.<sup>14</sup> Paul de Lagarde sosteneva, sia pur con qualche differenza, la medesima idea. I tedeschi, benché proiettati verso il futuro, dovevano tornare al passato, un passato sprovvisto di tutto tranne che della voce primordiale della natura.<sup>15</sup> Manifestamente, solo le persone che erano più vicine alla natura potevano afferrare attraverso le loro anime l'intima, cosmica forza vitale che costituiva l'eterno.

8 Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 131.

9 *The Life and Letters of Jacob Burckhardt*, tr. Alexander Dru (London, 1955), 225.

10 Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 65.

11 R. Burger-Villingen, *Geheimnis der Menschenform* (Leipzig, 1912), 23-27.

12 Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 315.

13 *Eugen Diederichs*, op. cit., 74, 452.

14 Citato nell'articolo nazionalsocialista: Karl Friedrich Weiss, *Individualismus und Sozialismus*, I, «Der Weltkampf», IV (1927), 66-70.

15 Paul de Lagarde, *Lebensbild und Auswahl*, ed. K. Boesch (Augsburg, 1924), 52.



A Vienna Guido von List stabilì il registro di questo genere di discussione e lo fuse con le glorie di un passato ariano. La natura era la grande guida Divina e da essa fluiva la forza vitale. Qualunque cosa fosse stata più vicina alla natura sarebbe dunque stata più vicina alla verità.<sup>16</sup> List riteneva che il passato ariano fosse la manifestazione più “genuina” di questa forza interiore. Esso era più vicino alla natura e dunque il più lontano possibile dall’artificialità, dal razionalismo e dal materialismo moderni. Così fissò lui stesso l’obiettivo di ricreare questo passato. Data la comune filosofia della storia, questi uomini guardavano con un certo disprezzo discipline erudite quali l’archeologia: «Dobbiamo leggere con le nostre anime il paesaggio che l’archeologia riconquista con la spada». Ancora, List ammoniva: «Se volete sollevare il velo del mistero [cioè, del passato] dovete volare nella solitudine della natura».<sup>17</sup> Le idee di List vennero ampiamente diffuse per tutta la Germania grazie agli sforzi di Alfred Schuler di Monaco. Quest’uomo notevole, che non pubblicò mai una sola riga, affascinò uomini come Rilke e George. Il suo circolo di ammiratori sosteneva che Schuler “vedeva con la sua anima” e poteva ricostruire il passato semplicemente utilizzando il suo occhio interiore. Per una cerchia ristretta di amici, Schuler tenne una lezione sulla natura della città. L’urbanesimo veniva condannato ed equiparato al supposto materialismo degli intellettuali che s’immaginava avesse corrotto il loro pensiero. Contro questa equazione si schieravano quegli adepti il cui “idealismo” poteva derivare unicamente dal misterioso richiamo del sangue, l’istinto creativo autentico.<sup>18</sup>

Per Schuler la forza vitale interiore era equiparabile alla forza del sangue, un’equazione, questa, condivisa anche da altri autori. Egli lanciava i suoi strali contro la superficialità degli uomini senz’anima che ignoravano la natura e le sue forze vitali, e la cui ignoranza era riassunta, pensava, nella blasfema espressione del poeta ebraico Karl Wolfskehl: «Le persone sono il mio paesaggio».<sup>19</sup> Significativamente, Schuler riteneva che questa forza vitale potesse essere manipolata attraverso lo spiritualismo. Egli cercò di curare la pazzia di Nietzsche mediante un antico rito spirituale romano. Klages cercò di attirare Stefan George a una seduta nella quale Schuler avrebbe preso possesso dell’anima di George, trasformandola in un ricettacolo vivente di fuoco cosmico. George, caparbiamente ostinato, rimase atterrito da quell’esperienza, e dopo la seduta chiese che Klages lo accompagnasse a un caffè dove sedevano borghesi e gente comune, intenti a bere birra e fumare sigari.<sup>20</sup> Da quel momento Klages lo considerò un condannato, sebbene qualunque storico, analizzando i pensieri di questi due uomini, non avrebbe alcuna difficoltà a simpatizzare con George.

Schuler e Klages non erano i soli a credere che la forza vitale interiore fosse affine allo spiritualismo. In realtà il misticismo, che come sosteneva Langbehn trasformava la scienza in arte, era precisamente questa forza vitale definita in termini di occulto. L’ideologia di questo movimento aveva legami diretti con quei movimenti occultisti e spiritualisti in voga verso la fine del secolo. Tali legami furono incoraggiati in particolar modo dalla teosofia. L’opposizione al positivismo in Germania alimentò movimenti che nel resto dell’Europa venivano visti come “mode” più che come serie visioni del mondo. In Germania il credo nella forza vitale o nella religione cosmica personificata nel sangue, che rappresentava realmente tutto quanto vi era di ariano, conduceva a una visione del mondo che concedeva uno status speciale a coloro che erano “iniziati” a tali misteri.

La somiglianza di queste idee con l’occulto fu rilevata dai contemporanei. Franz Hartmann, lui stesso preminente teosofista tedesco-americano, sottolineava come le idee di List fossero simili a quelle di Madame Blavatski, la fondatrice della teosofia. Egli maturò questa convinzione confrontando il *Bilderschrift* di List con *Isis Svelata* di

<sup>16</sup> Johannes Baltzli, *Guido von List* (Vienna, 1917), 18, 23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 26-27.

<sup>18</sup> Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlass*, Einführung von Ludwig Klages (Liepzig, 1940), 33, 159.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>20</sup> Claude David, *Stefan George* (Paris, 1952), 200.



Madame Blavatski. Come List tentava di strappare il velo dalla vera volontà degli antichi germani, così Blavatski rivelava le tracce sopravvissute di una “scienza segreta” nelle fonti antiche e medievali. I loro principi, asseriva quest’ultima, si erano persi di vista ed erano stati soffocati; parimenti List affermava che la Cristianità aveva tentato di spazzar via la lingua degli antichi germani, distruggendo in questo modo la loro vera volontà naturale.<sup>21</sup> List era convinto che questa lingua perduta potesse essere ritrovata nelle scritture mistiche della Cabala, erroneamente considerata di origini ebraiche, mentre in realtà era una raccolta dell’antica volontà germanica sopravvissuta alla persecuzione. Madame Blavatski faceva un uso identico della Cabala; anche lei contestava le sue origini ebraiche, ritenendola un vestigio della genuina volontà segreta.<sup>22</sup> Hartman stesso, attratto da questi parallelismi, divenne uno dei principali sostenitori di List.

**M**a possiamo andare ancora avanti. *Isis Svelata* di Madame Blavatski si occupava di studiare la natura. Blavatski tentò di studiare la natura nello stesso modo in cui pensava l’avessero studiata gli antichi, in relazione non tanto alla sua forma esteriore ma ai suoi significati interiori. Di conseguenza anche lei vedeva la natura come eternamente trasmessa attraverso una forza vitale che immaginava come un onnipresente etere vitale, elettro-spirituale in composizione.<sup>23</sup> Questa vaga idea influenzò direttamente gli uomini degli anni venti come Herbert Reichstein, che credeva che il primo ariano fosse stato creato da un shock elettrico verificatosi proprio in questo etere. Tutti loro chiamavano questa teoria “teozoologia”.<sup>24</sup> Il suo approccio, in generale, era simile a quello degli esponenti della forza vitale di cui abbiamo discusso; anche lei sentiva che vedere con la propria anima era la realtà e deplorava i metodi scientifici.

**A**nalizzare il loro uso dell’immaginario, tuttavia, consente di individuare una relazione ancora più stretta tra queste due branche del pensiero. Per Madame Blavatski il fuoco era la sostanza universale dell’anima, e questo portò Franz Hartmann ad affermare che era il sole a essere la manifestazione esteriore di un potere spirituale invisibile.<sup>25</sup> Per gli uomini di cui abbiamo parlato, l’immagine dell’ariano che usciva dal sole era comune. Il pittore Fidus, così strettamente legato al movimento giovanile tedesco, usava questo motivo costantemente. Questo pittore popolare credeva che non fosse sufficiente per l’artista riprodurre fedelmente la natura. La pittura, per Fidus, era una trasmissione dal mondo extrasensoriale.<sup>26</sup> I suoi dipinti includevano studi del simbolismo astrale, così come progetti per i templi teosofici. Fu lui a realizzare l’immagine ufficiale dell’incontro dell’Hohen Meissner. Meglio conosciuti, tuttavia, erano i suoi dipinti, bordati da simboli teosofici, su temi quali i “vagabondi nel sole” ragazza e ragazzo che camminano mano nella mano, circondati da una fitta vegetazione, i corpi adolescenziali nudi, traslucidi, davanti a un sole infuocato.

**E**ugen Diederichs era profondamente interessato anche a questo simbolismo. Nel 1910 fondò a Jena il cosiddetto “circolo Sera”. Il suo simbolo era una bandiera rossa e dorata con al centro il sole. Le principali attività di questo circolo erano dedicate al movimento giovanile: escursioni, danze popolari e, soprattutto, il vecchio festival germanico del “cambiamento del sole”.<sup>27</sup> Qui il simbolismo spiritualistico e la tradizione germanici si intrecciavano. Per Diederichs anche il sole era creatore di vita. Una riaffermazione di prima importanza di quelle forze cosmiche che stanno sotto ogni realtà.<sup>28</sup>

**21** Baltzli, *Guido von List*, op. cit., 45; Franz Hartmann (1838-1912); Helena Petrovna Blavatski (1831-1891); Alvin Boyd Kuhn (New York, 1930), 116-117.

**22** Baltzli, *Guido von List*, op. cit., 55n.; Kuhn, *Theosophy*, 144.

**23** *Ibid.*, 133, 135.

**24** Besser, *Die Vorgeschichte...*, op. cit., 773.

**25** Franz Hartmann, *The Life and Doctrines of Jacob Boehme* (Boston, 1891), 166 n.1.

**26** *Erste Gesamtausstellung der Werke von Fidus zu seinem 60 Geburtstag* (Waltersdorf bei Erkner, 1928), 9, 11.

**27** *Eugen Diederichs*, op. cit., 171, 220, 297.

**28** *Ibid.*, 267.



Langbehn stesso riteneva che «un teologo dovesse sempre essere in una certa misura un teosofo», per compensare il formalismo implicito nella sua professione. Egli coglieva un valore simile nello spiritualismo in generale. La critica che faceva all'occultismo contemporaneo non era tanto di essere sbagliato, quanto di essere male indirizzato, impegnato nella ricerca degli spiriti laddove non ce n'erano, attraverso medium professionisti.<sup>29</sup> Tale legame tra la teosofia e la visione del mondo *völkisch* segnerà tutta la storia del movimento. Ciò può essere dimostrato in via definitiva attraverso «Prana», che si auto-definiva un mensile tedesco per lo spiritualismo applicato e che era pubblicato dalla casa editrice teosofica a Lipsia. L'editore era Johannes Baltzli, segretario della società di Guido von List, fondata per diffondere l'insegnamento del “maestro” e finanziare le sue pubblicazioni. Franz Hartmann, lui stesso membro onorario di questa società, era uno dei collaboratori più assidui di «Prana», così come lo era C.W. Leadbetter, l'appassionata curata anglicana che Madame Blavatski aveva portato con sé in India e che più tardi diventò Annie Besant's Svengali. Lo stesso Guido von List contribuì alle sue pagine, mentre Fidus si occupò della maggior parte delle illustrazioni. La parola “Prana” venne scelta per indicare il potere del sole, il simbolo visibile di Dio “onnipresente”. A sua volta questo doveva essere il segno della “nuova Germania”.<sup>30</sup>

Nelle pagine di «Prana» troviamo idee sul cibo e la medicina che erano comuni a questo movimento. La scienza medica era universalmente condannata a favore della cura spirituale, e il mangiare carne, si diceva, impediva non solo il progresso spirituale ma anche la comprensione della natura e della forza vitale.<sup>31</sup> I teosofi collegavano la carne degli animali alla loro intelligenza non sviluppata; mangiare carne avrebbe dunque indotto negli umani la grossolanità degli animali. Gli scrittori di «Prana» elaborarono ulteriormente questa idea, aggiungendo che la carne non poteva incrementare la vita perché era senza vita e dunque portava alla morte.<sup>32</sup> I capricci medici e vegetariani di Adolf Hitler erano intimamente legati al misticismo, all'ideologia ariana scoperta nelle pagine di «Prana», sebbene «Prana» non fosse l'unico giornale che rifletteva questa miscela di pensieri.

Che tali idee fossero entrate negli anni venti con rinnovato vigore si può vedere nel caso di Arthur Dinter, che negli stessi anni salì alla ribalta come uno dei nazionalsocialisti della prima ora. Nella sua carica di deputato nazionalsocialista egli ebbe un ruolo fondamentale nel rovesciamento del governo socialista della Turingia nel 1924 e divenne poi direttore del «Nazionalsocialista» pubblicato a Weimar. Il suo celebrato romanzo razziale, *Il peccato contro il sangue*, raggiunse una larga diffusione. Sebbene il suo romanzo successivo, *Il peccato contro lo spirito*, non abbia ottenuto successo paragonabile, combinava l'ideologia razziale del primo libro con episodi che avrebbero potuto essere presi direttamente da Madame Blavatski. Per lui le idee razziali di un uomo come Houston Stewart Chamberlain avevano senso solo quando venivano integrate con le proprie esperienze spiritualistiche. Dinter fece un uso liberale di concetti teosofici quali l'etere astrale, il sole e l'idea della rinascita (Karma).<sup>33</sup> Per Lanz von Liebenfels, un altro dei collaboratori preferiti di «Prana», il termine “ariosofia” significava una combinazione di tali idee con una visione del mondo centrata sul passato germanico.<sup>34</sup> Non sorprende che l'industriale che fu tra i primi sottoscrittori della società di Guido von List fosse anche un ardente spiritualista.<sup>35</sup>

29 Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 93, «Con una dose di misticismo è possibile indorare la vita di una nazione» (203).

30 «Prana, Organ für angewandte Geisteswissenschaften, VI, 1-2 (1915), 4.

31 *Ibid.*, 348-349. «Nutrimento e sviluppo dell'anima camminano mano nella mano. La lotta all'alcolismo gioca anche qui un ruolo importante. Al raduno dello Hohen Meissner la Lega della Temperanza affermava anche di voler servire la razza», «Freideutsche Jugend», 16; vedi anche Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 296-297.

32 Kuhn, *Theosophy*, 297; «Prana», 46-47.

33 Arthur Dinter, *Die Sünde wider den Geist* (Leipzig, 1921), 236.

34 Besser, *Die Vorgeschichte...*, op. cit., 773.

35 Baltzli, *Guido von List*, op. cit., 185. «Il suo nome era Friedrich Wannieck; il suo contributo alla società di List era superiore a quello di tutti gli altri membri messi insieme (79). Wannieck e Franz Hartmann presero parte ad almeno una seduta comune» (185).

Questo, poi, era il misticismo che trasformava la scienza in arte. Allorché questi uomini invitavano i tedeschi a essere artisti intendevano riconoscere che la loro vera anima era un'espressione dello spirito cosmico del mondo fondato sulla natura. Possedere un tale spirito significava richiamare ciò che era veramente genuino, il passato germanico, opposto al moderno e malvagio razionalismo. Langbehn, così spesso citato dai suoi successori, sentiva che nel mondo dell'uomo massa questo era il solo vero individualismo. Questo stesso individualismo avrebbe portato alla creazione di un essere umano organico in contatto con le forze cosmiche. Queste forze erano concepite in termini spiritualisti, sebbene la pietra di paragone di Langbehn non fosse Madame Blavatski, ma Swedenborg. Per lui questo mistico era il tipo germanico ideale.<sup>36</sup> In un modo simile Diederichs arrivava a vedere l'identica immagine riflessa in Meister Eckhardt.<sup>37</sup>

Una simile filosofia della vita non aveva bisogno di medium spiritualistici per penetrare i “misteri segreti”. In realtà, per List il passato diveniva vivo nella forma umana autentica di Tarnhari, che definiva se stesso capo della tribù germanica scomparsa Völsungen. Le tradizioni tribali, che collegava dal suo fondo di memorie ancestrali, confermarono le stesse ricerche di List. Tarnhari produsse prontamente diversi suoi lavori nei quali affermava che «le storie delle famiglie risalgono ai tempi preistorici». La pietra della saggezza doveva essere riesumata. È sintomatico come ciò impressionasse Ellegard Ellerbeck, in seguito uno dei fiori all'occhiello della letteratura nazionalsocialista. Quest'ultimo scrisse infatti a List: «Leggendo i lavori suoi e di Tarnhari capisco di nuovo che Ar [Ario] vive allegramente».<sup>38</sup>

È opportuno sottolineare un'idea implicita in tutto quanto abbiamo detto finora. Solo colui che aveva legami con questo passato genuino poteva avere una vera anima, poteva ritenersi un essere umano organico e non materialistico. Tali legami erano intesi come ereditari. Lo spirito genuino degli avi si sommava nella loro progenie. Per Guido von List, come per i suoi successori, solo l'anno poteva cogliere i “misteri” della vita che governavano il mondo. Queste idee permisero a Langbehn di sottolineare una volta di più non solo la virtù di un mondo contadino germanico stanziale e antico, ma anche quella di una monarchia ereditaria. Un monarca ereditario non era soltanto uno elevato al di sopra delle masse come il presidente di una repubblica. Nel governo della nazione tale monarca sarebbe aiutato dall'“aristocrazia naturale”. Questa aristocrazia non derivava unicamente da uno status ereditario; ogni tedesco ne poteva far parte se abbandonava il razionalismo e tornava a essere un “artista” l'uomo organico.<sup>39</sup> Secondo l'opinione di Langbehn, un uomo che incarnava questo ideale era Rembrandt; scrivendo il suo libro *Rembrandt come educatore* (Erzieher), egli sperava d'influenzare i tedeschi attraverso un esempio lampante. Il risultato finale doveva essere la creazione di uno Stato organico dove non ci fossero “borghesi”, né “proletari”, né “junkers”, ma solo “individui” legati da una creatività comune (ora diventata possibile), e uniti in un patto di fratellanza. Le classi non sarebbero state abolite. Come scriveva Langbehn: «L'uguaglianza è morte. Una società corporativa è vita».<sup>40</sup>

Nel suo primo libro, H.F.K. Günther, che in seguito doveva diventare l'esperto razziale del Terzo Reich, tratteggiava un ideale sociale. I diritti umani hanno oggi preso il posto dei doveri umani. Questi doveri, un tempo espressi nella lealtà del gentiluomo cavaliere al suo re e diffusi in tutta la società attraverso la rete di reciproci vassallaggi tra proprietari terrieri e contadini, devono diventare ancora una volta il cemento dell'orga-

<sup>36</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 94, 95. Blavatski e G.R.S. Meade credevano che «di tutti i mistici, è certamente Swedenborg quello che più ha influenzato la teosofia...», sebbene i suoi poteri non andassero oltre il piano dell'argomentazione. H.P. Blavatski, *The Theosophical Glossary* (Hollywood, 1918), 293.

<sup>37</sup> Eugen Diederichs, op.cit., 15.

<sup>38</sup> Baltzli, *Guido von List*, op. cit., 155, 199.

<sup>39</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 130-131.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 158-159.







nizzazione sociale. Per Günther «la comunità, il bene pubblico, richiedono che ogni professione svolga il lavoro che le compete per dovere». <sup>41</sup> [...] Paul de Lagarde riassumeva ciò in una di quelle frasi che lo resero tanto popolare: «Non è libero l'uomo che può fare come gli piace, ma è libero l'uomo che fa quello che dovrebbe fare. È libero chi è capace di seguire il suo principio di vita creativo; è libero l'uomo che riconosce e rende efficaci i principi innati che Dio gli ha dato». <sup>42</sup>

**T**ale libertà conduce a una visione organica dell'uomo e dello Stato. Il liberalismo era erroneo quanto il socialismo. La socialdemocrazia, affermava Diederichs, era meccanicistica; un vero Stato del popolo era realizzabile soltanto se esso riorganizzava la società in una maniera più rilevante, sulla base del principio aristocratico, l'unico ambiente nel quale gli uomini potevano tirar fuori il loro vero sé interiore. <sup>43</sup> Langbehn concludeva che questa struttura corporativa, oltre a soddisfare il principio aristocratico, era in sintonia con il passato tedesco. Significativamente, questo ideale spingeva questi uomini a sostenere soltanto una riforma sociale concreta: ogni lavoratore avrebbe dovuto ricevere il proprio appezzamento di terreno. <sup>44</sup> Ancora, la giustificazione della riforma non veniva cercata in termini di assistenza materiale all'interno della cornice dell'idea generale del movimento: il lavoro di fabbrica alienava l'uomo dal contatto con la natura.

**E**ppure questi uomini desideravano la trasformazione della loro ideologia in azioni. Di grande importanza è che mentre Diederichs impiegò la parola “teosofia” nella prima presentazione della sua casa editrice, egli assunse un atteggiamento critico verso quel movimento - non perché spiritualista, ma perché di natura troppo puramente speculativa. Il sentimento riguardo all'infinità deve portare alle azioni, ed egli battezzò il suo importante giornale «Die Tat», «L'azione». <sup>45</sup> Paul de Lagarde aveva già chiarito che mentre qualcosa veniva realizzato attraverso la comprensione di una vera ideologia, era persino più importante trasformare tali ideali in una seria azione pratica. <sup>46</sup> Ciò che questi uomini desideravano, era un “idealismo delle azioni”, azioni che aiutassero a creare una nazione che poggiasse su queste fondamenta idealistiche. Attraverso tale concetto, le idee della forza finirono per avere un ruolo importante in questa ideologia. Per Langbehn, arte e guerra procedevano mano nella mano. Per dimostrarlo si affidò a un metodo rappresentativo della sua intera opera. Il nome Shakespeare, dopotutto, significava “agitare la lancia” (*shaking a spear*), e questa era per lui la prova della connessione tra arte e guerra. Inoltre, in tedesco lancia (*speer*) ed esercito (*wehr*) sono parole che fanno rima. Dunque, nel passato germanico, lo sviluppo individuale autentico era proceduto mano nella mano con la guerra. <sup>47</sup>

**I** lineamenti di questo “idealismo delle azioni” emergono chiaramente nella poesia di Avenarius, primo autore della casa editrice di Diederichs.

La felicità non era lo scopo della vita. Importanti, per il poeta, erano il benessere e la forza dell'anima, e questa forza dipendeva dal grado in cui la natura si rifletteva in essa. Il sentimento nel suo insieme doveva poggiare sull'onestà e un profondo radicamento. Ma questi ideali, a loro volta, dovevano forgiarsi attraverso il conflitto con il mondo non-credente che li circondava.

La lotta diventa quindi una necessità. Come poeta, Avenarius diede il dovuto onore alla giusta lotta onestamente condotta; i poeti devono simpatizzare con l'uso della forza. Come scrisse uno dei commentatori della sua poesia: «È una personalità germani-

<sup>41</sup> H.F.K Günther, *Ritter, Tod und Teufel* (1920). Citato in R. Walther Darré, *Das Bauernthum als Lobensquell der Nordischen Rasse* (Munich, 1937), 97. Darré fu ministro nazionalsocialista dell'Agricoltura.

<sup>42</sup> Paul de Lagarde, *Lebensbild...*, op. cit., 96.

<sup>43</sup> Eugen Diederichs, op. cit., 351-352.

<sup>44</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 158, 160.

<sup>45</sup> Eugen Diederichs, op. cit., 72. Su Tat vedi Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism* (Princeton, 1957), 97-100.

<sup>46</sup> Paul de Lagarde, op. cit., 64.

<sup>47</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 218-219.



ca autentica, orgogliosa e retta, che conosce l'odio amaro per tutto ciò che è vigliacco e fraudolento. Queste idee sono un monito costante a non lasciar degenerare l'anima nella mitezza». <sup>48</sup>

L'“idealismo delle azioni” postulava l'uso della forza per fondare e difendere una Germania basata su questa ideologia romantica e mistica. Questo doveva essere usato non per distruggere la struttura sociale esistente, ma per creare e perpetuare lo Stato organico. Una forza impiegata contro il nemico - quella cultura materialistica e razionalistica che aveva indebolito il già debole ariano che batteva in ritirata, separandolo dalla forza vitale della natura. Gli ebrei, creature dell'urbanesimo e del materialismo, rappresentavano in modo tipico il nemico dentro i cancelli. Per Langbehn, Berlino e gli ebrei erano le componenti di una cospirazione nemica contro la rinascita della Germania, così come più tardi uno scrittore nazionalsocialista esclamò che il pensiero *völkisch* avrebbe trionfato nelle province e non nelle città. Berlino, in particolare, era il dominio degli ebrei. <sup>49</sup> Forse tali considerazioni portano all'inquietante interrogativo sulle origini ebraiche di Madame Blavatski, presente in un numero del nazionalsocialista «Weltkampf», a cui venne data la confortante (e vera) risposta che era di estrazione baltica. <sup>50</sup>

All'odio verso gli ebrei questi uomini aggiunsero un atteggiamento ambivalente verso la Cristianità. Ludwig Klages proseguì una tendenza derivata da Guido von List, che aveva collegato la Cristianità vittoriosa all'estinzione virtuale della volontà naturale degli antichi germani. Egli considerava la resurrezione di questa volontà l'obiettivo della sua vita. Klages riteneva che il percorso di una Cristianità vittoriosa prendesse le mosse da “un centro” ostile agli ariani. <sup>51</sup> Di conseguenza una cospirazione universale cristiana contro la verità veniva affiancata alla cospirazione universale ebraica, una cospirazione documentata dai Protocolli dei Saggi di Sion. Con Lagarde e gli altri, questa si sviluppò in una cospirazione cattolico-gesuita collegata, così asserivano, alla stessa cospirazione mondiale ebraica. <sup>52</sup> Uomini come Diederichs e Langbehn, tuttavia, si trovarono spiazzati, perché non giudicavano saggio rifiutare la Cristianità nel suo insieme. La loro soluzione al problema era il protestantesimo come forma germanica della Cristianità, in opposizione alla cospirazione cattolica. La loro sfiducia nella Cristianità li portò a respingere il Cristo concepito come figura storica, e a cercare piuttosto di assimilarlo al loro concetto di forza vitale.

Ciò poteva essere fatto, come fece Schuler, mantenendo Cristo semplicemente come il più importante degli “iniziati” alla volontà germanica. Per List, tutti i grandi “iniziati”, Budda, Osiris e Mosè erano sassoni. <sup>53</sup> Più popolare, comunque, fu l'idea di Houston Stewart Chamberlain e Langbehn, del Cristo come prototipo ariano. [...]

Langbehn combinava questa visione del Cristo con l'ideale della forza. I tedeschi, scriveva, avrebbero dovuto prendere a modello i vescovi medievali che avanzavano, spada nella mano, contro i loro nemici. Tale Cristianità s'inseriva in un contesto tedesco e mistico, simboleggiante un'umanità che conosceva la necessità della forza. «L'umanità vuole il meglio, il combattente realizza il meglio.» <sup>54</sup>

<sup>48</sup> Gerhard Heine, *Fred. Avenarius als Dichter* (Liepzig, 1904), 45.

<sup>49</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 113; *Tudel Weller, Rabaukén! Peter Moenkemann haut sich durch* (1938), 114; cfr. G.L. Mosse, «Culture, Civilization and German Anti-Semitism», *Judaism*, VII, 3 (1958).

<sup>50</sup> «Weltkampf», IV (1927), 189.

<sup>51</sup> Baltzli, *von List*, op. cit., 29; Klages in Schuler, *Fragmente*, op. cit., 43.

<sup>52</sup> Paul de Lagarde, op. cit., 104.

<sup>53</sup> Schuler, *Fragmente*, op. cit., 163 segg.; il saggio di von List, *Die Ursprache der Ario-Germanen und ihre Mysterien-Sprache* in «Prana», VI, 11-12 (1916).

<sup>54</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 326-327.



Qui si dovevano combinare anche arte e guerra. Nondimeno questo concetto di Cristianità poggiava su fondamenta fragili. Diederichs, da parte sua, lo comprese allorché scrisse che la parola Cristo lo rendeva “nervoso”. Egli non cercò mai di nascondere la connotazione pagana del suo “circolo Sera”.<sup>55</sup> Fondendo il Cristo con lo spirito vitale dell’ariano, questi uomini intendevano creare una religione nazionale. Uno dei motivi dell’attrazione che Swedenborg esercitava su Langbehn era il fatto che Swedenborg postulava un paradiso separato per ogni nazione e riconosceva dunque l’importanza del fattore nazionale nella religione.<sup>56</sup> Per questi uomini, tuttavia, il vero eroe era Lutero, considerato una figura religiosa autenticamente nazionale che, secondo il loro pensiero, rifiutava la teologia.

Sono, questi, i principali aspetti di un’ideologia che doveva trasferirsi nel movimento nazionalsocialista. Era, questo, il “misticismo della razza” a proposito del quale scrissero uomini come Günther e Rosenberg. L’ariano emergeva da questa miscela di romanticismo e occulto: a volte dal sole, a volte da un processo storico, ma sempre come individuo vero e organico — una parte della natura e della forza vitale che si sprigionava dalla natura. Guido von List celebrò in versi l’ariano che nell’era glaciale s’impegnò nella costruzione della sua forza fisica e spirituale combattendo nella dura lotta con la natura, uscendone in modo alquanto differente dalle altre razze che vissero senza combattere in un mondo di abbondanza.<sup>57</sup> Perché l’elemento della lotta fu sempre una parte di questa ideologia; l’arte e la battaglia procedono insieme. Questa, comunque, non era la lotta darwiniana per la sopravvivenza dei più adatti, ma piuttosto la giusta lotta dell’ariano che da sempre apparteneva alla schiera degli eletti. L’efficacia del libro di Dacqué nel superare la “malattia inglese” del darwinismo fu notata da un giornale nazionalsocialista degli anni venti. Il darwinismo era della medesima stoffa della democrazia politica; entrambi dissolvevano l’unità organica dell’uomo come parte della natura, e il darwinismo lo faceva attraverso la sopravvivenza dei più adatti.<sup>58</sup> L’ariano era l’unico uomo organico e il suo scopo non era la lotta per la sopravvivenza contro eguali, perché non aveva eguali. Al contrario, era una lotta interiore per ricattare la sua eredità unica e una lotta esterna per sbarazzarsi di ebrei e teologi. Alfred Rosenberg aveva questo in mente quando scrisse del “romanticismo dell’acciaio”; la rivoluzione contro la società borghese capitalista poteva essere una realtà soltanto se serviva i valori permanenti del sangue in rivolta.<sup>59</sup>

Gli uomini che abbiamo preso in esame furono alcuni dei principali artefici di questo pensiero. Ma un elenco delle organizzazioni che contribuirono alla realizzazione del raduno sull’Hohen Meissner rende evidente che ce ne furono diversi altri. Il movimento della gioventù tedesca è stato presente in tutti i momenti importanti di questa storia. Indubbiamente, il *Wandervögel* fu uno dei primi propagatori del pensiero del movimento. Anche loro rifiutavano l’intellettualismo a favore della mistica del contatto con la natura. Le escursioni favorivano la crescita dell’“uomo vero”, opposto all’uomo artificiale della cultura materialista moderna. Per Fischer, fondatore di quel movimento, il romanticismo era un’espressione del sentimento nazionale con un’esplicita base razziale. Blüher, il discusso storico del *Wandervögel*, ricordava che nei primi giorni del movimento la consapevolezza della razza era sufficiente a unire l’anima alla natura.<sup>60</sup> Strettamente collegati al movimento giovanile erano i convitti della nazione fondati da Hermann Lietz (1898). Queste scuole, che in seguito ebbero una grande influenza, istituzionalizzarono molte delle idee che abbiamo preso in esame. Un ammiratore diceva correttamente che «nelle

<sup>55</sup> Eugen Diederichs, op. cit., 73.

<sup>56</sup> Langbehn, *Rembrandt*, op. cit., 95.

<sup>57</sup> Guido von List, *Die namen der Völkerstämme Germaniens und deren Duetung* (Leipzig, 1909), 4.

<sup>58</sup> «Weltkampf», IV (1927), 92.

<sup>59</sup> Alfred Rosenberg, *Rebellion der Jugend*, «Nationalsozialistische Monatshefte», Heft 2 (maggio 1930), 50 segg.

<sup>60</sup> Hans Blüher, *Wandervögel, Geschichte einer Jugendbewegung* (Berlino, 1916), II, 83 segg. Blüher accusava la Cristianità per la degenerazione del romanticismo puro del *Wandervögel* (172).



mani di Lietz le forze naturali rigeneratrici dell'agricoltura e della vita rurale furono messe al servizio dell'educazione degli uomini.<sup>61</sup> Lietz riteneva che l'educazione non si realizzasse nell'apprendimento dei libri, bensì nella costruzione del carattere attraverso il contatto con il paesaggio della madre patria e la conoscenza dell'eredità teutonica. Il prodotto finale di questo processo educativo doveva essere un'aristocrazia di uomini e donne che non avrebbero “piegato le ginocchia” davanti al Moloch del capitalismo e del materialismo. In realtà, questi avrebbero resistito per un ideale che nelle parole di Lietz rappresentava un «mondo religioso di pensiero e sentimento più puro». Per il bene di questo ideale quei leader avrebbero condotto la lotta contro gli “oscuri” istinti delle masse.<sup>62</sup>

Questo mondo religioso, Lietz lo vedeva nei termini di una Cristianità che, come per gli altri, era separata dal Cristo come personaggio storico. In Paul de Lagarde egli individuava il teologo più vicino alla sua posizione. Cristo doveva essere liberato da san Paolo ed emergere di nuovo come immagine eroica: di conseguenza i tedeschi potevano trovare l'ispirazione per una vita attiva ed eroica. Per questo fine gli antichi miti religiosi germanici e greci erano più rilevanti del Vecchio Testamento, che anche Lietz rifiutava.<sup>63</sup> Lietz sviluppò queste idee in un razzismo esplicito. Inizialmente egli accolse nella sua scuola gli studenti ebrei, ma gradualmente li escluse dal suo sistema formativo. Verso la fine della sua vita, Lietz cominciò a scrivere sulla necessità di liberare i tedeschi dallo “spirito ebraico” e da tutti coloro che erano mossi da esso.<sup>64</sup>

Tipico per gli atteggiamenti di Lietz fu il cambiamento che introdusse nel sistema inglese di autogoverno degli studenti, un sistema che originariamente lo aveva impressionato e, in un certo senso, aveva ispirato il suo lavoro. Egli lo sostituì con il sistema “famigliare”: ogni studente veniva considerato il “padre” di un piccolo gruppo di studenti. La differenza di classe e status doveva essere sostituita da uno “Stato organico”.<sup>65</sup> Questo portò a una rottura con alcuni dei suoi seguaci, che credevano, a differenza di Lietz, nella ragionevolezza della maggioranza e dunque desideravano che le decisioni in materia educativa fossero prese congiuntamente dagli studenti e dal corpo insegnante. L'ideale dello Stato organico si rispecchiava dunque nella struttura delle stesse scuole. Come scrisse negli ultimi anni della sua vita: soltanto l'organico, che è in sintonia con la natura,<sup>66</sup> durerà. In questo caso, anche Lietz era vicino all'ideologia che abbiamo discusso. Non sorprende che la lista di libri che raccomandava agli studenti di leggere a voce alta nelle ore serali, preparata a questo scopo, includeva romanzi razzial-nazionalistici e si concludeva con i libri pubblicati da Eugen Diederichs. Diederichs, a sua volta, desiderava pubblicare i lavori di Lietz, mentre Lehmann in realtà pubblicava libri che sostenevano la sua causa, e inviò i suoi figli a una delle scuole di Lietz. Né stupisce che uno dei suoi principali collaboratori si affermò come uno dei più eminenti educatori nazionalsocialisti.<sup>67</sup>

Ancora, in questo caso, le contiguità personali non erano importanti quanto la promozione, o meglio l'istituzionalizzazione, di un'atmosfera culturale. Dopo la prima guerra mondiale vennero fondati in tutto il Paese numerosi convitti, alcuni da uomini di spicco come Prinz Max von Baden. Il loro scopo era un rinnovamento spirituale, nazionale, basato sui principi fissati da Lietz. Certamente, alcuni sostituirono un'ampia visio-

61 Alfred Andreesen, *Hermann Lietz* (München, 1934), 101.

62 Hermann Lietz, *Deutsche Nationalerziehung* (Weimar, 1938), 123-124.

63 *Ibid.*, 114, 120; H. Lietz, *Lebenserinnerungen* (Weimar, 1935), 41, 47, qui Cristo simboleggiava la lotta.

64 Per i suoi atteggiamenti nei confronti degli ebrei, vedi Lietz, *Lebenserinnerungen*, op. cit., 115. A partire dal 1909, furono ammessi soltanto gli studenti di discendenza ariana (161). Sullo spirito ebraico, vedi Lietz, *Deutsche Nationalerziehung*, op. cit., 14.

65 *Lebenserinnerungen*, op. cit. 194; Andreesen, *Hermann Lietz*, op. cit.; per l'elogio di Lietz alla società patriarcale, vedi *Lebenserinnerungen*, op. cit., 194.

66 Hermann Lietz, *Des Vaterlandes Not und Hoffnung* (Haubinda, 1934), 86.

67 *Ibid.*, 76. Eugen Diederichs, 64; Lehmann, *Verleger*, op. cit., 38, 277. Lo stretto collaboratore era Alfred Andreesen, dal 1909 suo vice direttore a Bieberstein. Nella sua professione di fede politico-sociale durante la guerra, Lietz parla della sua fedeltà alla visione del mondo dell'idealismo tedesco. *Lebenserinnerungen*, 196. Anche le scuole furono rappresentate nel 1913 sull'Hohen Meissner, «Freideutsche Jugend», 18.

ne umanitaria non nazionale, mentre altri adottarono le idee di Lietz senza dare a esse una base razziale esplicita. Nondimeno, l'atmosfera che aveva cercato di stabilire era diventata una realtà; il suo romanticismo e l'idealismo delle azioni" colorarono il pensiero di quelle generazioni passate attraverso i convitti nazionali e il movimento giovanile.

Trasmessa in questo modo, l'ideologia mistica e romantica della quale ci siamo occupati trasformò i circoli in costante crescita in una vera e propria sfera d'influenza, anche se molti di questi in seguito rifiutarono il nazionalsocialismo. Tra coloro che ne subirono l'influenza ci furono alcune tra le migliori menti letterarie della Germania contemporanea. Stefan George sentì l'influenza di Schuler e Klages proprio mentre componeva alcuni poemi "cosmici" del suo *Settimo anello (Der Siebente Ring)*. Claude David non esitò ad affermare che la mano di questo gruppo di uomini si vede in alcune delle *Elegie* di Rilke.<sup>68</sup> Ancora più attivamente coinvolto nel movimento fu August Strindberg, che prese parte agli antichi riti germanici che Lanz von Liebenfels, con l'assistenza di List, celebrava in uno dei suoi castelli ungheresi.<sup>69</sup> Il romanzo di Strindberg, *Ciandala*, adottò una parola che List e Liebenfels avevano utilizzato per designare le razze inferiori.

In Germania, il ricupero dell'inconscio, come reazione contro le ideologie positiviste dominanti, preparò il terreno al totalitarismo tedesco del XX secolo. Questa reazione unì la radicata tradizione del romanticismo tedesco con i misteri dell'occulto e in pari tempo con l'idealismo delle azioni. Che genere di azioni queste si sarebbero rivelate è scritto con il sangue nelle pagine della storia.

«I Viaggi di Erodoto» ringrazia George Mosse per la cortesia e l'entusiasmo con cui ha dato la sua disponibilità alla traduzione italiana di questo suo studio apparso in «Journal off The History off Ideas», N. 1 gennaio-marzo 1961

<sup>68</sup> David, *Stefan George*, 208.

<sup>69</sup> Per il rapporto tra Strindberg e Lanz von Liebenfels, vedi Wilfried Daim, *Der Mann Der Hitler Die Ideen Gab* (München, 1958), 92-99.

## Riferimenti bibliografici SCRITTI DI GEORGE LACHMANN MOSSE

■ **1950** *The struggle for sovereignty in England. From the Reign of Queen Elisabeth to the Petition of Right*, Octagon Books, New York.

■ **1957** *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, H. Fertig, New York.

■ **1963** *The Reformation*, Rand McNally, Chicago.

■ **1971** *Mutamenti nel pensiero religioso*, in *Storia del mondo moderno*, vol. IV, *La decadenza della Spagna e la guerra dei trent'anni. 1610-1648*, Garzanti, Milano, pp. 190-228.

■ **1982** *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Bari.

■ **1984** *Sessualità e nazionalismo*, Laterza, Bari.

■ **1984** *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino, Bologna.

■ **1986** *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Mondadori, Milano.

■ **1988** *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, La Giuntina, Firenze.

■ **1990** *Guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari.

■ **1990** (con H.G. Koenigsberger e G.Q. Bowler), *Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari.

■ **1991** *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano.

■ **1991** *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, La Giuntina, Firenze.

■ **1992** *Intervista sul nazismo*, Mondadori, Milano.

■ **1992** *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, Mondadori, Milano.

■ **1997** *L'immagine dell'uomo*, Einaudi, Torino.

