

Deutschtum und Judentum. Hermann Cohen e la simbiosi ebraico-tedesca di Gianluca Attademo

*L'Ebraismo moderno è storico. L'evoluzione storica gli fornisce la sua autocoscienza.
E il filo conduttore del nostro sviluppo religioso è costituito dal profetismo,
il cui culmine è il messianismo.*

HERMANN COHEN 1916

Dalla fine del XVIII secolo la presenza di un gruppo ebraico in Germania, non così numeroso da creare problema ma neanche così esiguo da non figurare nelle statistiche, rappresentò, sul piano politico e sociale, il banco di prova dei cardini della riflessione illuminista: dignità assoluta dell'individuo, tolleranza religiosa, libertà d'espressione. Questi principi hanno segnato in profondità la storia dell'Ebraismo tedesco moderno, perché essi sono stati i fari che hanno guidato quella generazione di liberali tedeschi, che, a partire dalla restaurazione, sognarono una Germania unita e libera e senza discriminazioni religiose. Imbevuti di questa tradizione umanista i liberali tedeschi, come von Humbolt, si batterono in quegli anni, contemporaneamente, per la loro autodeterminazione nazionale e per la parificazione giuridica degli ebrei. Al parlamento di Francoforte nel 1848 ebrei e tedeschi sedevano insieme da pari per progettare la nuova Germania¹. Gli ebrei tedeschi videro nel liberalismo il grande affrancatore, si potrebbe dire un *messia* terreno che dopo millenni d'esclusione e oppressione prometteva di concedere loro pari dignità, pari diritti e doveri. La tradizione liberale ottocentesca sorta dall'*Aufklärung* e dal Romanticismo rappresentò per la comunità ebraica in Germania il vangelo di una nuova era. Scriveva Johan Jacoby a proposito di questo connubio tra rivendicazioni ebraiche dei diritti fondamentali e lotta per l'indipendenza nazionale: *wie ich selbst Jude und Deutscher zugleich bin, so kann mir der Jude nicht frei werden ohne den Deutschen und der Deutsche nicht ohne den Juden*². Tuttavia se il liberalismo rappresentava una svolta perché faceva propri gli ideali della dichiarazione

¹ Cfr. AA. VV., *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, 4.voll., a cura di E.MEYER, München, 1990.

² *Poiché essendo io stesso contemporaneamente ebreo e tedesco non può in me divenire libero l'ebreo senza il tedesco o il tedesco senza l'ebreo* J.JACOBY, lettera del 12/5/37 in *Briefwechsel 1816-1849*, a cura di A.SILBERNER, Hannover, 1974, p.56.

universale allo stesso tempo esso dimostrava la sua incapacità a concepire gli ebrei *qua* ebrei. La *bürgerliche Verbesserung* il miglioramento civile che si proponeva significò nient'altro che una *Entjudung* (de-ebraizzazione): quando allo storico Ranke, in quanto commissario dell'università di Berlino, un gruppo di intellettuali ebrei propose di istituire una cattedra di studi ebraici egli rispose che tutto sommato non vedeva ragione di trattare una cosa morta come l'Ebraismo³. Per il liberalismo tedesco e per il pensiero filosofico della prima metà dell'ottocento che ne era la base teorica, l'Ebraismo in sé era solo un fossile: per questo l'ingresso degli ebrei nella società non si realizzò mai pienamente; essi entravano a far parte di essa solo quando abbandonavano del tutto la loro identità col battesimo.

Da questa ambiguità che caratterizzerà tutto il processo di integrazione/assimilazione del gruppo ebraico in seno alla società tedesca si originerà un interessantissimo dibattito tra intellettuali ebrei e tedeschi. Una delle tesi più originali è quella di Hermann Cohen, il filosofo neo-kantiano "padre"⁴ della scuola di Marburgo. La posizione di Cohen, che tenterò di delineare nella sua evoluzione è stata oggetto di ampie critiche; critiche che hanno il loro fulcro tematico in quello che a mio avviso è un fondamentale fraintendimento del suo testo principale sull'argomento, *"Deutschtum und Judentum"* pubblicato nel 1915⁵.

Nella storia della "sfortuna" di questo testo si colloca l'edizione italiana. In Italia è arrivato nella traduzione curata da R. De Pas introdotto da Marc de Launay nel numero di *"Pardes"* intitolato appunto *"Ebraicità e Germanità"*⁶. *Un testo che non riesce a ricompensare il lettore della sua pazienza e della sua benevolenza(...)maledetto, così come ... azioni vergognose che suscitano tanto il rimorso quanto la sorpresa*⁷. La tesi di de Launay è che a dispetto del suo specifico liberalismo il saggio di Cohen rappresenti un tentativo malriuscito di apologia della Germania responsabile del primo conflitto mondiale. In particolare Cohen incorrerebbe nell'errore di identificare stato e nazione avvicinandosi più che pericolosamente alla retorica e ai contenuti dei movimenti pangermanisti. Di fronte a tale situazione non rimane che *salvare il salvabile* e con quello che de Launay chiama un *duplice contorcimento intellettuale* (che

³ Cfr. H.LIEBESCHÜTZ, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen, 1967, pp.63-65.

⁴ Cfr. G.GIGLIOTTI, *"Avventure e disavventure del trascendentale". Studio su Cohen e Natorp*, Napoli, 1989 e ID., *Hermann Cohen e la fondazione kantiana dell'etica*, Firenze, 1977.

⁵ H.COHEN, *Deutschtum und Judentum*, Gießen, 1915 ora in ID., *Jüdische Schriften*, a cura di B.STRAUß, 3 voll., Berlin, 1924, vol. 2 pp. 237-301.

⁶ R. DE PAS (a cura di), *Germanità ed ebraicità*, "Pardès" n.2, Aprile 1999, Milano, pp. 27-71.

⁷ M.B. DE LAUNAY, *Hermann Cohen o il romanticismo della ragione*, in *Germanità ed ebraicità*, cit., pp.19-25 (cito da pag. 19 e 20).

è nient'altro che il lavoro dello storico delle idee) collocare questo testo nel suo contesto o più precisamente prima dei due grandi *eventi centrali* della storia ebraica del '900 la Sho'ah e la fondazione di Israele. Tale giudizio si colloca in una linea di disconoscimento di questo testo che comincia con Rosenzweig⁸, passa per Buber⁹ e culmina in Scholem¹⁰: cioè tre dei maggiori intellettuali ebrei tedeschi della generazione successiva a Cohen (quella generazione che dovrà scegliere in Germania tra l'esilio e la morte)¹¹. Tralasciando queste critiche, che investono il più ampio territorio dei rapporti tra Cohen e questi intellettuali¹², seguiamo il percorso del professore di Marburgo...

Il dibattito sull'assimilazione ha radici che affondano nel XVIII secolo, a cominciare dalla disputa Mendelssohn-Lavater conclusasi con quel capolavoro della letteratura illuminista che è il *Nathan der Weise* di Lessing¹³. La fase più significativa del dibattito è però quella che va dalla *Reichsgründung* (e la relativa estensione delle leggi di tolleranza prussiane del 1869 all'intero territorio tedesco) ai tormentati anni di Weimar. Uno dei motori del dibattito è anche, a partire proprio dagli anni '70, il nascere di una letteratura antisemita che, tagliando i ponti con l'antigiudaismo religioso¹⁴, dà inizio ad una nuova fase discriminatoria che ha come oggetto l'Ebraismo assimilato e i suoi paradossi/dilemmi. Hermann Cohen si confronta con questo antisemitismo nascente da subito: se il pastore protestante A.Stöcker

⁸ F.ROSENZWEIG, *“Deutschtum und Judentum”*, scritto nel 1915, pubblicato nel 1937, in ID., *Der Mensch und sein Werk. Gessammelte Schriften.*, a cura di R. e A. MAYER, vol.3, Dordrecht, 1984, pp.169-175.

⁹ M.BUBER, *Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen*, “Der Jude”, 1916; Cfr. H.COHEN, *La fede di Israele è la speranza*, a cura di P.FIORATO con una postfazione di G.BONOLA, Firenze, 2000, le pagine 223-281 riportano i testi del dibattito Buber/Cohen sulla simbiosi e il sionismo.; cfr. anche la postfazione di BONOLA.

¹⁰ G.SCHOLEM, *Juden und Deutsche*, 1966, in *Judaica*, F.a.M, 1970, pp.47-58.

¹¹ Per una rapida visione d'insieme parte dei testi è reperibile nella bella antologia a cura di C.SCHULTE, *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden au Deutschland*, Stuttgart, 1993.

¹² tenterò, quindi, di ripercorrere l'evoluzione della posizione di Hermann Cohen sulla simbiosi a partire dall'idea di fondo che il dibattito riaperto da *“Deutschtum und Judentum”* nel 1916 attraversa Weimar, il Terzo Reich, la fondazione di Israele e si conclude, 48 anni dopo la morte di Hermann Cohen, con le pagine di Scholem, e che perciò il mettere i testi di questi pensatori a dialogo (seppur per comprenderne meglio analogie e differenze) non deve essere mai dimentico che questo dialogo nel 1916 non si svolse mai.

¹³ G.H.LESSING, *Nathan der Weise*, 1779, trad. it. C.ANDREA, *Nathan il Saggio*, Firenze, 1992; cfr. G.HEINRICH, *Haskala und Emanzipation. Paradigmen der Debatte zwischen 1781- und 1812, Das Achtzehnte Jahrhundert*, a cura di C.Schulte, Göttingen, 1999, pp. 152-176.

¹⁴ esemplificativo è il titolo di un'opera apparsa nel 1879 a Berna, destinata a divenire un classico dell'antisemitismo tedesco, *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum von nicht confessionellen Punkt aus betrachtet* del giornalista Wilhelm Marr. Cfr. M.FERRARI ZUMBINI, *Le radici del male, L'antisemitismo in Germania: da Bismarck a Hitler*, Bologna, 2001; inoltre per una idea di continuità e discontinuità del pregiudizio nella cultura tedesca cfr. G.L.MOSSE, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, trad. it. P. e C. Candela, Firenze, 1991, pp.205-245.

aveva reso l'antisemitismo, come sostiene la Volkov¹⁵, *hoffähig*(cioè rispettabile, nel senso borghese del termine) sarà un affermato professore a portarlo sulla scena della vita universitaria. H. Von Treitschke sedeva dal 1873 sulla cattedra di storia dell'Università di Berlino che era stata di Ranke, la sua influenza sulla Germania guglielmina sarà fortissima tanto da essere riconosciuto un vero e proprio *praeceptor germaniae*. Al di là delle molteplici e fortunate parole d'ordine lanciate dal professore negli scritti della disputa che divise la Berlino a cavallo del decennio '70 e '80, e che oggi ricordiamo come *Berliner Antisemitismusstreit*¹⁶, nocciolo delle accuse rimane l'idea della estraneità dell'Ebraismo dalla cultura tedesca. *An der tausendjährigen Arbeit deutscher Staatenbildung haben die Juden bis auf die allerneuste Zeit herab gar keinen Antheil genommen*¹⁷. Mentre il Cristianesimo, attraverso secoli di confronto con il Germanesimo e la cultura classica – così scrive von Treitschke – ci è entrato in perfetta miscela fin nel *sangue e nella carne*¹⁸; l'Ebraismo : *è la religione nazionale di un popolo di stirpe a noi originariamente straniera... né noi abbiamo avuto alcun ruolo nel suo sviluppo*¹⁹. Nondimeno von Treitschke si augurava che gli ebrei, dimesse le loro peculiarità, penetrassero nella società tedesca. Dalla cultura del tempo verranno varie difese dell'Ebraismo, la più famosa è l'intervento di Theodor Mommsen, non solo autore di una petizione firmata da 75 “notabili” della città di Berlino²⁰, ma unico professore a scendere in campo direttamente contro il collega von Treitschke²¹. Il discorso dello storico del mondo romano è tutto proiettato sulle conseguenze disastrose di una politica discriminatoria: stanti le differenze interne della Germania se oggi si comincia con gli ebrei cosa impedisce di continuare domani con i Berlinesi? *Sie sind deutsche wie Sie und ich-* sono tedeschi come lei e me²²! – scriverà a Von Treitschke. E tuttavia anche in Mommsen, seppure egli stabilisca una relazione precisa tra l'Ebraismo „assimilato alla cultura greca“ degli scrittori alessandrini e lo Heine “sommo poeta tedesco”, e dimostri insomma di credere a una peculiarità ebraica capace di entrare in dialogo fecondo con il *Deutschum*, il progetto di assimilazione liberale

¹⁵ S.VOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code, zehn Essays*, München, 1993, p.31.

¹⁶ Cfr. W.BÖLICH(a cura di), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main, 1965.

¹⁷ Al millenario lavoro di costruzione dello stato tedesco gli ebrei dall'antichità a oggi non hanno avuto alcuna parte. H.VON TREITSCHKE, *Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage. Preußische Jahrbücher Jan. 1880*, in W.BÖLICH, *op. cit.*, p.84.

¹⁸ *Ibid.*, p.83

¹⁹ *Ibid.*, p.86.

²⁰ La cosiddetta *Notabelklärung* (12 novembre 1880) espresse il dissenso della Berlino liberale per la propaganda antisemita di von Treitschke e di Stöcker; il testo della dichiarazione è in W.BÖLICH, *cit.*, pp.202-204, l'elenco dei firmatari si trova invece riportato in H.LIEBESCHÜTZ, *op.cit.*, pp. 341-42.

²¹ I tre interventi di Mommsen sono riportati in W.BÖLICH, *op.cit.*, pp. 208-9; 210-224; 232-33.

²² T.MOMMSEN, *Auch ein Wort über unsere Judentum*, *ibi.*, p. 220.

rimane inalterato: l'evoluzione deve essere quella di un annullamento nella *koinè* cristiana²³. Già quindi dal 1879 Cohen si trova a confrontarsi con l'incapacità del pensiero liberale, anche quello più "avanzato", a concepire la differenza come un qualcosa che (hegelianamente) non dovesse sparire nell'unità.

Hermann Cohen, il figlio di un cantore di una piccola sinagoga di una piccola città tedesca, era dal 1873 ordinario di filosofia a Marburgo. Da questa posizione egli diresse per un quarantennio la cosiddetta scuola di Marburgo che operò un vero e proprio "ritorno a Kant". La fedeltà a Kant emerge chiaramente anche dall'intervento nella *disputa berlinese* che è del 24 gennaio del 1880: *È di nuovo giunto il momento di fare una dichiarazione*²⁴. *Noi più giovani abbiamo potuto sperare, che gradualmente ci riuscisse di entrare a far parte della nazione di Kant (...). Questa speranza ci è stata spezzata; l'antica oppressione viene di nuovo destata*²⁵. L'intervento di Cohen muove dalla tesi che Ebraismo e Cristianesimo abbiano una affinità fondamentale proprio dal punto di vista di quella "religiosità pura" che von Treitschke aveva indicato come caratteristica esclusiva della religione del Cristo. *Dinanzi a uomini di atteggiamento religioso protestante... mi sento di confessare(bekennen): che non sono in grado di distinguere, nel concetto scientifico di religione, tra il monoteismo ebraico e il protestantesimo cristiano*²⁶. Questa prospettiva nutrita del concetto kantiano di religione, che Cohen riassume qui brevemente, si fonda sulla riflessione di un'altra anima dell'Ebraismo tedesco moderno, Heinrich Heine. Già in uno scritto uscito anonimo del 1867 infatti Cohen aveva riportato le tesi della "Storia della religione e della filosofia in Germania" (1836) del poeta renano: Lutero aveva - secondo Heine - respinto l'elemento gnostico-dualistico del Cristianesimo, e tramite la Bibbia ebraica gettato le basi in cui la filosofia dell'idealismo tedesco potesse sorgere. *Questo tipo di cristianesimo è patrimonio di tutti noi israeliti moderni, che lo sappiamo o meno*²⁷. L'opera del riformatore tedesco aveva infatti allo stesso tempo creato i presupposti per la liberazione nel diciannovesimo secolo dell'Ebraismo moderno dai legami con il Talmud. La concezione del messianesimo, per la quale esso era alla base del socialismo etico, andava

²³ Rimangono comunque fuori discussione l'impegno di Mommsen per la tolleranza e l'integrazione; per citare solo un esempio quando Heinrich von Treitschke verrà ammesso, dopo anni di attesa, alla Accademia delle Scienze di Berlino Mommsen, che ne era segretario, consegnerà le dimissioni; tra i detrattori dell'intervento di Mommsen del 1880 è GRUNFELD FREDRIC V., *Prophets without Honour. A background to Freud, Kafka, Einstein, and their world*, 1979, trad. it. V.CAMPORRESI – N.VENTURINI, *Profeti senza onore. L'intelligenza ebraica nella cultura del Novecento*, Bologna, 1986.

²⁴ *Bekennntnis* -nel significato latino di *confessio*.

²⁵ H.COHEN, *Ein Bekennntnis in der Judenfrage*, Berlin, 1880, ora in W.Bölich, *op. cit.*, pp.124-125.

²⁶ *Ibid.*, p.127.

²⁷ *Ibid.*, p.129.

dunque, secondo Cohen, vista in questo conteso come una ripercussione dell'opera di Lutero. Perciò in questa "dichiarazione di fede" la religiosità ebraica moderna rivendica il suo posto nella "tendenza storica del protestantesimo tedesco"²⁸. Se il concetto illuminista di religione naturale aveva portato molti a interrogarsi sul senso della sopravvivenza della religiosità ebraica, e a giudicarla, nel migliore dei casi, come destinata a scomparire, la prospettiva sintetica di Cohen inverte il senso di tale problema. Sulla base di tale affinità fondamentale, si chiede, che senso ha *la comparsa storica del Cristianesimo*²⁹? Nella risposta di Cohen il centro specifico della religiosità cristiana, la dottrina dell'incarnazione, riceve senso solo se collegata alla predicazione dei profeti israeliti sul comandamento divino. Per lui l'incarnazione significa che l'uomo è in grado di interiorizzare il comandamento divino e agire autonomamente. Senza questo stadio iniziale della dottrina cristiana la filosofia kantiana stessa sarebbe incomprendibile. A partire da tale constatazione Cohen tocca quella che secondo lui rappresenta la linea di confine tra il Cristianesimo e la sua idea di Ebraismo. Il Dio di Israele deve rimanere incomparabile di fronte a tutte le creature: questa idea non è rispettata pienamente nella prospettiva dell'incarnazione. La difesa di tale principio rimane allora per il kantiano Cohen, l'unico ma eterno compito degli ebrei nel mondo. Attraverso la sua teoria Cohen riunisce gli opposti in un punto di vista: l'affermazione della unità religiosa degli ebrei e dei cristiani nel popolo tedesco e la richiesta del mantenimento di una specifica dottrina ebraica. Insomma senza lo spirito dell'Ebraismo non sarebbe pensabile la religiosità moderna protestante, allo stesso tempo il messianesimo è comprensibile solo nel solco aperto dalla Riforma e ampliato dalla filosofia dell'idealismo tedesco. La Germania è la terra della simbiosi ebraico-protestante, perché, al di là della storia politica che pur ha il suo polo dialettico nella religione, è sul suo suolo tedesco che si è realizzata quella umanizzazione della religione, che Kant ha descritto nella sua dottrina dell'autonomia. Per Cohen non c'era evidentemente nessuna contraddizione tra il suo programma di assimilazione culturale e il suo respingere con forza il suggerimento, vedremo, di Mommsen di assumere il Cristianesimo come rappresentante della unità europea. *In virtù di tale comunanza storico-culturale noi non riconosciamo nessuna necessità di convertirci al "vangelo del figlio di Dio". Poiché sappiamo che dinanzi a tutte le necessarie umanizzazioni della moralità ancora l'inaccessibile nocciolo del Dio dei profeti deve rimanere garantito.*³⁰La tesi di Cohen è

²⁸ *Ibid.*, p.129.

²⁹ *Ibid.*, p.127.

³⁰ *Ibid.*, p.130.

riassumendo che, come anche von Treitschke aveva sostenuto, v'è ricercata una unità morale e spirituale su cui fondare lo stato nazionale; solo che a differenza della tesi di von Treitschke l'Ebraismo si trova già in tale unità sulla base di una affinità storico-religiosa che si è esplicitata negli anni dell'assimilazione nell'opera di spiriti come Felix Mendelssohn o Heinrich Heine. Ancora nella sua impostazione come in quella di von Treitschke il problema è un problema di unità. Questa vicinanza non deve essere sfuggita neanche ai contemporanei se è vero che l'unico intervento da parte ebraica che von Treitschke ha considerato degno di considerazione è appunto questo di Cohen. *Quando agli ebrei cui da pochi anni, non " a lungo", sono stati dati i diritti civili... quando loro verranno concessi gli onori degli uffici di stato, crescerà e maturerà il background per una fusione spirituale e morale. ... l'inclusione sociale si rinforzerà... particolarità del comportamento dovranno, cessante causa, diminuire e affievolirsi....*³¹ L'essenziale in questa posizione di Cohen è la piena adesione all'idea che l'unità politica della nazione deve avere un fondamento sicuro nel contenuto umanitario della religione, come giustamente sottolinea H.Liebeschütz³². Questo punto fermo non significa per lui alcuna concessione a un nuovo nazionalismo. Cohen era consapevole che a suo modo si teneva saldo al patrimonio liberale della generazione precedente che aveva portato alla luce l'idea dello stato nazionale e aveva sentito la moralità del classicismo tedesco come un compito comune. Lo scritto del 1881 assume dunque nella nostra ricostruzione un significato preciso: ci mostra un Cohen che si confronta, per la prima volta, con un antisemitismo, che seppur nelle volgari esternazioni di von Treitschke, era il *residuo fisso* di un liberalismo di cui egli stesso si sentiva difensore.

La riflessione del Cohen maturo, del Cohen che cerca di elaborare un "proprio" sistema kantiano, è stata, potremmo sintetizzare, tutta raccolta su questo grande dilemma: religione o filosofia. Religione e filosofia che gli si davano anzitutto come problema di vita: perché se per gli ebrei in Germania la cultura era ormai tedesca (l'assimilazione in questo riusciva pienamente e si configurava sempre di più come un annullamento dello *specimen* ebraico); se come evidenziato dalla disputa con von Treitschke rimaneva un nocciolo di Ebraismo solo nell'intimità della vita religiosa (*essere ebrei in casa e tedeschi in pubblico* era stata una delle più fortunate parole d'ordine del secolo dell'assimilazione); allora proprio tale Ebraismo residuo andava giustificato come autonomo. E ciò si individua nel bel testo del 1907, *Religion und*

³¹ *Ibid.*, p.146.

³² Cfr. H. LIEBESCHÜTZ, *op.cit.*, pp.193-218.

*Sittlichkeit*³³, che cade tre anni dopo la prima edizione dell'*Etica* e cinque prima dell'*Estetica* cioè nel momento in cui Cohen sta tirando le somme del suo sistema filosofico. Lo hanno messo in luce vari interpreti non da ultimo in Italia la Kajon nel suo libro; l'approdo del saggio del 1907 era chiaro: all'Ebraismo spettava come aveva già insegnato il Lessing dell'*Educazione*³⁴ un ruolo chiave nella storia della morale universale ma il suo contenuto etico si rivelava infine come provvisorio e destinato a essere sostituito dalla filosofia; come fa notare la Kajon: *Cohen chiedeva all'ebreo di considerare come sua vera patria non più Gerusalemme ma Atene*³⁵. Il "Sistema" lo portava insomma vicino a quella logica infida sui quali presupposti si fondava il liberalismo della emancipazione. Se la riduzione della religione all'eticità sembrava il necessario esito del sistema di filosofia l'esperienza biografica di Cohen si situa sotto la volontà di contrastare questo processo. Nello stesso 1907 in cui usciva il saggio su *Religione e etica* Cohen interveniva presso una associazione internazionale per *assicurare la sopravvivenza dell'Ebraismo*³⁶; e lo faceva, in un testo dove la parola annientamento ritorna più di 6 volte in 3 pagine. Perché ancora nel 1907 una grande figura del panorama culturale tedesco non antisemita, l'orientalista T.Nöldeke, aveva riproposto l'idea al fondo della posizione di T.Mommsen: la cultura ebraica non aveva alcun rapporto con la modernità e un Ebraismo che pretendesse il suo ingresso in essa doveva semplicemente cedere il passo(saltare da un libro all'altro secondo la felice formula di A.Yehoshua) al cristianesimo.

Per leggere il testo di Cohen del 1916 bisogna dunque tenere presente questa *long durè* e inoltre il contesto del dibattito sulla simbiosi riapertosi dopo le elezioni del 1912. Il significato del voto del 1912 sta nel fatto che se prima l'antisemitismo aveva dimostrato la sua forte dipendenza da una elite di capipopolo, sconfitta la quale poteva sembrare che la situazione si fosse risolta, il periodo successivo dimostra, invece, come tutta quella generazione di studenti cresciuta sui testi di von Treitschke fosse *pronta a riversare il veleno*

³³ H.COHEN, *Religion und Sittlichkeit. Bertachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*, in *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, X 1907, pp.98-171; su questo testo si è concentrata in particolare la analisi di I.KAJON, *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*, Padova, 1989.

³⁴ G.E. LESSING., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Stuttgart, 1965(1783).

³⁵ I.KAJON, *op.cit.*, p.57.

³⁶ *Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes*, in „Bericht der Großloge für Deutschland – U.O.B.B.“, 2 1907, pp.9-12, trad. it P.FIORATO e G.BONOLA, in *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p. 177-187.

*che aveva assorbito*³⁷ in tutti gli aspetti della società civile. *Wir Juden verwalteten den geistige Besitz eines Volkes, da uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht*³⁸ griderà quell'anno un giovane vicino al sionismo Moritz Goldstein per denunciare la deviazione della cultura tedesca verso un nazionalismo *völkisch* e un liberalismo "tragico" sempre più dimentico della tradizione illuminista e sempre più portato, come ha scritto sapientemente Gorge Mosse, a mettere in rilievo la *nazione storica anziché la libertà storica*³⁹. Paradossalmente la forza politica tedesca più capace di difendere gli ideali di dignità dell'individuo e universalità dell'umano del secolo precedente era proprio quel socialismo che recuperava quasi alla lettera la lezione di Marx sulla *Judenfrage*. L'inedito di Marx compare a cura di Kautsky infatti proprio tra le due edizioni di *Rasse und Judentum*⁴⁰, la *formulazione socialista moderna della Judenfrage* come Mosse⁴¹ definisce questo libello. *Die Juden sind ein eminent revolutionärer Faktor gewesen, das Judentum aber ein reaktionärer*⁴². Nella posizione socialista ritroviamo, quindi quasi intatta, la concezione illuminista del progresso dell'umanità e del ruolo che in essa ricopre l'Ebraismo. Se Kant e Lessing avevano sostenuto che l'Ebraismo come religione era destinato all'eutanasia e a scomparire nella religione razionale nella prospettiva storico-materialista di Kautsky si ripete la stessa posizione riguardo l'identità ebraica vista solo come il risultato di condizioni sociali oppressive. La novità della posizione di Dohm, alla fine del XVIII secolo, era stata nel *considerare gli ebrei come uomini*⁴³ e non solo come ebrei; nella prospettiva di Kautsky, su questo punto assolutamente fedele a Marx, tale concetto è portato alle estreme conseguenze: tanto più sono uomini quanto più smettono di essere ebrei.

In questo aspro contesto si inserisce *Deutschtum und Judentum* uscito in tre edizioni di 10.000 copie durante il primo conflitto mondiale. La prima parte dello scritto è quella più neutra rispetto i temi del conflitto ma è quella che più a fondo affronta il tema della doppia anima

³⁷ W.T.ANGRESS, *The impact of the "Judenwahlen" of the 1912 on the Jewish Question: a Synthesis*, in Leo Baeck Institute YB XXVIII, London, 1983, pp.367-410(cito da p. 402).

³⁸ *Noi ebrei gestiamo il patrimonio spirituale di un popolo che non ce ne riconosce né il diritto né la capacità.* GOLDSTEIN MORITZ, *Deutsch-Jüdischer Parnassus, Der Kunstwart* n.11, Marzo 1912, ora in ID., *Berliner Jahre*, München, 1977, pp.213-224(cito da pag.214).

³⁹ G.L.MOSSE, *op. cit.*, p.211.

⁴⁰ K.KAUTSKY, *Rasse und Judentum*, Stuttgart, 1921(1914).

⁴¹ G.L.MOSSE, *op.cit.*, p168.

⁴² Gli ebrei sono divenuti un fattore rivoluzionario, mentre l'Ebraismo è ormai solo reazionario. K.KAUTSKY, *op.cit.*, p.94; sulla posizione socialista riguardo la *questione ebraica* vedi anche E. TRAVERSO, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un debat 1843-1943*, Parigi, 1990.

⁴³ Cfr. S.VOLKOV, *Die Juden in Deutschland 1780-1918*, München, 1994.

ebraico-tedesca. Si tratta per Cohen anzitutto di stabilire le condizioni per la comparazione dello spirito dei popoli. Nel caso di *Deutschtum* e *Judentum* tale condizione è facilitata dalla presenza di un *tertium comparationis*: l'ellenismo. Nell'ellenismo l'Ebraismo ha trovato un luogo di esplicazione particolare della sua natura che ha dato luogo ad un proficuo incontro con la filosofia greca, in particolare nella figura di Filone. Proprio per tale impegno di mediazione Filone può essere considerato il padre della patristica e rappresenta quindi in quanto fonte della riflessione cristiana una fonte essenziale del *Deutschtum*. Un rapporto antico quindi quello tra *Deutschtum* e *Judentum* che può essere riconosciuto in tutti i *momenti di svolta che hanno profondamente segnato la storia dello spirito tedesco*⁴⁴. Cohen ripercorre la dinamica della simbiosi attraverso una ricapitolazione della storia spirituale tedesca orientata su tre vettori *religione, arte e filosofia. Die deutsche Philosophie ist Idealismus*⁴⁵. Idealismo inteso secondo uno sviluppo che da Cusano a Kant dispiega la sua duplice natura di filosofia e riflessione epistemologica; quello che Cohen ha in mente quando parla di idealismo è evidentemente la nozione kantiana del *trascendentale* nel suo valore regolativo e fondante. Il percorso dell'idealismo tedesco, così concepito, ha avuto allora un suo centro di irradiazione nella Riforma; la dottrina della giustificazione protestante, infatti, centrata sulla totale autonomia della coscienza di fronte ai determinismi del mondo storico, come di quello naturale è appunto per Cohen, *l'idealismo contrapposto alle realtà stabilite dalla Chiesa*⁴⁶. Il cammino dell'idealismo tedesco si connota quindi, per il filosofo di Marburgo, di una forte vocazione etica che trova compimento nell'alleanza di religione e ragione prospettata dalla *Aufklärung* (orgogliosamente rivendicata come "pia" di fronte all'irreligiosità di Voltaire e dell'illuminismo francese). La analisi di Cohen si volge poi a esaminare le peculiarità dell'Ebraismo: il nucleo dello *Judentum* è il concetto della unicità di Dio. Il dio di Israele, che sfugge a ogni concettualizzazione, è un Dio da amare: *Die Erkenntnis der Gott ist Liebe*⁴⁷ (la conoscenza di Dio è amore). Un amore che sottolinea Cohen implica una condizione di ricerca; tale *status* tensionale rappresenta una ulteriore affinità con l'idealismo, che recupera in pieno le intuizioni del Platone del dialogo sull'amore⁴⁸. L'altra grande intuizione

⁴⁴ H.COHEN, *Deutschtum und Judentum*, in *Deutschtum und Judentum- Ein Disput unter Juden au Deutschland*, a cura di C.SCHULTE, Stuttgart, 1993, p.41.

⁴⁵ *Ibid.*, p.42.

⁴⁶ *Ibid.*, p.46.

⁴⁷ *Ibid.*, p.52.

⁴⁸ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 383 a.C. ; in quest'opera il pensatore greco delinea la figura del filosofo "ricercatore" introducendo una versione del mito di Amore(Eros) che vede nel dio la prosopopea della ricerca in quanto figlio di *Povertà*(Penìa) e *Espediente*(Poros).

dell'Ebraismo che si muove nella direzione dell'etica dell'idealismo è la nozione della purezza dell'anima; l'idea che l'anima rimanga pura e che sia solo nel suo operare la sua salvezza è il segno di una concezione della rapporto tra libertà e dovere profondamente affine all'etica di Kant. Riprendendo, poi, il tema sviluppato nell'intervento contro von Treitschke di 35 anni prima Cohen sostiene la presenza di un influsso vicendevole di *Deutschum* e *Judentum*, riconoscibile nella poesia. In particolare nella tradizione dei *Minnesang* medievali si è sublimata nella traduzione che Lutero ha fatto dei Salmi, traduzione che ha, allo stesso tempo, rivitalizzato la poesia religiosa d'Israele. Per Cohen, tuttavia, il più importante frutto della simbiosi-dialogo rimane il *socialismo* etico. Tale ideale si è, infatti, nutrito sugli assi portanti degli spiriti dei due popoli: lo *stato etico* tedesco e il *messianismo* ebraico. Il *socialismo etico* racchiude in sé l'istanza messianica di redenzione dell'umanità che è figlia della predicazione dei profeti di Israele e l'idea tutta tedesca dello stato come ordine etico superiore al diritto naturale in cui la autonomia morale dell'individuo trova il suo luogo massimo di esplicazione. Questo *socialismo etico* non è tuttavia per Cohen un approdo definitivo, esso rappresenta la via di accesso alla *confederazione tra stati*, ideale in cui riecheggia la pace perpetua di kantiana memoria. La grande forza di questo testo consiste immediatamente in questo: Cohen tracciando l'esperienza culturale ebraico tedesca moderna si prefigge due scopi. Anzitutto di fronte all'antisemitismo sempre più onnipresente ribadire l'affinità tra le due anime (che a lui, come è evidente ormai, si danno come una sola); inoltre giustificare un progetto di pace basato sugli ideali del *Deutschum* che proprio perché è stato capace di accogliere lo *Judentum*, Cohen dice *noi ne siamo la prova vivente*, incarna il futuro dell'Europa divisa. Questo scritto di Cohen dovrebbe essere letto in una linea ideale che partendo da Kant avrà il suo approdo in Wilson e nella Società delle Nazioni.

I molti giudizi di condanna peccano nel leggere le parole di Cohen *angesichts Auschwitz*⁴⁹: è una posizione a mio avviso dove il *pathos* sommerge la scientificità e dove si vuole imputare una "cecità" al pensatore di Marburgo che è a tutti gli effetti un falso. Hermann Cohen era, come abbiamo visto, professore a Marburgo dal 1873; la sua carriera accademica si conclude con le dimissioni del 1912 perché, contro la consuetudine, gli si era vietata la scelta di un successore alla cattedra. La vita di filosofo di Cohen si colloca esattamente nello sfondo della

⁴⁹ *all'ombra di Auschwitz*, come si esprimono i tedeschi.

Germania guglielmina(1871-1915) sotto l'ombra inquietante della discriminazione: Cohen è l'unico grande filosofo tedesco che dopo la chiamata a Marburgo non ha ricevuto più alcuna proposta da altri atenei. Scrive nel 1899: *Sfortunatamente si deve ammettere che si sono sovrastimati i tempi. Non siamo sfortunatamente ancora in vista dell'era messianica*⁵⁰. E nel lasciare Marburgo nel 1912: *la storia non è una parata continua,... è fatta di discese e salite e eventuali passi indietro....*⁵¹. Il Cohen professore ebreo di Marburgo era fin troppo consapevole del pericolo dell'apologia di un *Deutschum* ideale. *Questi ebrei avevano ottime ragioni per capire che la Germania reale di cui erano(o, in alcuni casi, non erano) cittadini era molto lontana da qualsiasi stato ideale*⁵². La loro esperienza personale li preservava da ogni tentazione hegeliana di identificare la Germania reale con i loro ideali. A differenza della classe media tedesca che era sociologicamente posta in grado di abbracciare l'hegeliana identità di razionale e attuale, la classe media ebraica, che rappresentava quasi la totalità del gruppo ebraico, si trovava, in quanto gruppo di *outsiders*, in una predisposizione spirituale alla comprensione dello iato tra ideale e reale che Kant aveva insegnato. Cohen ha riassunto così questo nocciolo di diversità: *...la differenza universale tra Hegel e Kant; ...Kant direbbe: ciò che è razionale non è attuale ma è probabile che lo diventi*⁵³. A partire da queste osservazione Schwarzchild, in un bel saggio del 1979, rileva che in Cohen il concetto di *Deutschum* rappresenta, kantianamente, un ideale razionale, un costrutto normativo che è ben distante dal rappresentare la Germania reale ma che invece cerca di moralizzarla o meglio *idealizzarla*. "Idealizzazione" nel vocabolario del filosofo tedesco significa: *un costrutto concettuale, razionale, il postulato di una condizione moralmente desiderabile(A), al fine di comparare con esso una condizione attuale data(B), in modo da rivelare necessariamente che (B) è inferiore ad (A) [(B) = (A) - x], e implicare la scelta categorica che la più grande fatica deve essere impiegata per ridurre questo spazio ...[in modo che (B) = (A) - (x-A)]*⁵⁴. In tale prospettiva lo stato tedesco rappresenta la mediazione che si realizza tra individuale e universale; tale opera di mediazione si esplica nella moralizzazione dell'individuo attraverso la comunità che esso stabilisce e perfeziona

⁵⁰ Citato in S.S.SCHWARZCHILD, "Germanism and Judaism" – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the - German Jewish Symbiosis, in AA.VV, *Jews and German from 1860-1933 the problematic symbiosis*, a cura di D.BRONSEN, HEIDELBERG, 1979, pp. 129-157(cito da pag. p.137).

⁵¹ Citato in *Ibid.*, p. 140.

⁵² Citato in *Ibid.*, p.140.

⁵³ Citato in *Ibid.*, p.141.

⁵⁴ *idealization is the rationale, conceptual construction, the postulation of a morally desirable condition(A), for the purpose of measuring against it any actually given condition(B), so as necessarily reveal that (B) falls short of (A) [(B) = (A) - x], ad entailing the categorical challenge that the most strenuous efforts must made be to narrow this gap urgently and increasingly[so that (B) = (A) - (x-A)]. Ibid., p.142.*

costantemente. Idealizzazione è contemporaneamente il termine per indicare il fine e lo sforzo crescente per la realizzazione del fine. Nelle ultime pagine di *Deutschtum e Judentum* Cohen scrive *non riconoscerei un germanesimo che mi imponga di abbandonare la mia religione e il mio patrimonio religioso come un modello di umanità... perché tale tipo di germanesimo semplicemente contraddirebbe alla missione storico-mondiale del Deutschtum*⁵⁵. Il *Deutschtum* non designa la realtà ristretta e, come Cohen sa troppo bene per la sua esperienza di una vita, storicamente disastrosa della Germania ma la incarnazione intermedia del progressivo sviluppo dell'umanità come lui lo concepiva da Platone attraverso Maimonide e Kant verso l'internazionalismo e la confederazione tra stati.

Nel luglio del 1912 il generale Georg von Kleist, un guerrafondaio tra i principali responsabili del primo conflitto mondiale, nondimeno guardato con rispetto da tutta la nazione, aveva pubblicato sulla *Kreuzzeitung*, una rivista conservatrice, un articolo in cui motivava l'esclusione degli ufficiali ebrei dall'esercito. L'esercito doveva essere *reinrassig deutsch*, di pura razza tedesca inoltre la Germania come stato cristiano doveva essere protetta da ufficiali che ne condividessero la motivazione idealistica, non certo dal materialismo degli ebrei; questi ultimi concludeva il generale schierandosi per la SPD, un partito che predica la rivoluzione, hanno dimostrato la loro profonda avversione per la monarchia prussiana. Nonostante tale atmosfera culturale allo scoppio del primo conflitto gli ebrei tedeschi si presentarono in massa come volontari. Poiché l'Ebraismo tedesco sentiva come propria la professione di fede di Cohen, che altro non era che la professione di un vecchio liberale che riproponeva quei principi che avevano reso possibile l'emancipazione dell'Ebraismo tedesco. Riflettiamo su alcune date: Gerson Cohen, il padre del nostro filosofo è nato nel 1797; Hermann nel 1842 e morirà nel 1918; Martha Lewandowski- Cohen, la moglie, gli sopravviverà di un trentennio e finirà la sua esistenza nel campo di sterminio di Theresienstadt nel 1942. La vita di Cohen ricopre, quindi, quasi interamente la parabola storica dell'Ebraismo tedesco moderno assimilato. E' comprensibile che il filosofo nel 1918 riproponga una apoteosi di quella *Weltanschauung*, il liberalismo tedesco, che aveva reso possibile l'emancipazione e l'assimilazione. Questo appello si realizza nei contenuti e nei modi: come già durante la *disputa berlinese* Cohen non risponde alle accuse antisemite, non sceglie i toni della polemica; il liberalismo ottocentesco da cui proviene lo guida a riproporre la tradizione umanistica che unifica la sua anima ebraico-

⁵⁵ H.COHEN , *Deutschtum und Judentum*, cit., p.65.

tedesca senza confrontarsi con le ingiurie degli antisemiti. *La polemica sui giornali non fa per me. Il mio mestiere è la scienza. E nelle questioni ideali il miglior mezzo di lotta è e rimane la presentazione in positivo della contrapposizione intellettuale*⁵⁶. E' proprio della generazione di Cohen confrontarsi con il problema dell'antisemitismo senza porvi un eccessivo accento ma lavorando per moltiplicare gli spazi di integrazione e assimilazione. La generazione di Cohen che ha visto la simbiosi divenire realtà tra mille difficoltà, è portata a credere che lasciare l'antisemitismo a se stesso serva a farlo estinguere. Non potevano concordare con questo *autoinganno palliativo*, come lo definisce Rosenzweig, i vari Goldstein, Scholem etc.; questi giovani intellettuali vengono da una generazione che da Freud, dal Freud de "L'interpretazione dei sogni" e del "Disagio della civiltà", ha imparato che le forze irrazionali se nascoste, richiuse come nel vaso di Pandora, riesplodono con più irruenza trascinando con sé ogni cosa. Per questo Goldstein aveva accusato la generazione di Cohen, la generazione dell'"età della sicurezza"(quel mondo naufragato già nel 1912 assieme al *Titanic*), di cecità borghese, di un atteggiamento da "struzzo". Lo aveva fatto col furore di un giovane figlio di quella borghesia in contrasto con i genitori; ma Cohen non avrebbe mai urlato: "noi gestiamo il patrimonio culturale di un popolo che non ce ne riconosce il diritto"; la sua visione del rapporto tra opinione pubblica/masse/cultura gli impone di porre l'accento sul fatto che, tra tutte le difficoltà, l'Ebraismo tedesco è il simbolo e la prova vivente dell'umanesimo del *Deutschum*. A Rosenzweig questa prospettiva appare ingenua; ma Rosenzweig aspetterà vari anni per pubblicare contro il venerato maestro. La grande diversità tra il giudizio di Rosenzweig e Cohen sull'Ebraismo tedesco non risiede infatti nel giudizio sul *Deutschum* ma sullo *Judentum*. Dice bene Mendes Flohr ⁵⁷quando parla di una differenza ontologica non ermeneutica. Ciò che preme a Rosenzweig, in quanto figlio di quella temperie culturale di inizio secolo che evolve nel *Kulturzionismus*⁵⁸, e di cui faceva parte anche Goldstein con i suoi dilemmi, è il ritorno a una spiritualità più vera da parte dell'Ebraismo assimilato e secolarizzato.

Ritengo che il testo di Cohen sia però illuminante e originale anche sotto questo aspetto; proprio se ritorniamo a quel tormentato rapporto religione/filosofia che aveva occupato

⁵⁶ H.COHEN, *Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen Jüdischen Glaubens*, in „K.C. Blätter“ 11 1916, trad.it. di P.Fiorato e G.Bonola in *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p.224.

⁵⁷ Cfr. P.MENDES FLOHR, *German Jews a dual identity*, London, 1999.

⁵⁸ Cfr. D.BECHTEL, *Gli scrittori ebrei e la Volkskunde. Cultura, letteratura e nazionalismo*, in, *Germanità e Ebraicità*, cit., pp.111-147.

tutta sua riflessione e culminerà nel postumo *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*⁵⁹. L'antinomicità etica riguardo la preminenza che infine spettò ad Atene o a Gerusalemme è tipica dell'Ebraismo assimilato. Cohen lungo il suo percorso ha compreso che non può dare una soluzione a favore di una o dell'altra. *Quando un matrimonio finisce e ai piccoli viene chiesto con quale genitore vogliono andare ... ci sono quelli incapaci di ogni risposta perché amano ugualmente entrambi*⁶⁰, scriverà Goldstein nel '57 tornando, 45 anni dopo, sui temi del dibattito del secondo decennio del secolo. Per Cohen non si dà infine più altra scelta che la realtà della simbiosi. Si tratta di una fedeltà alla storia della comunità ebraico tedesca, a quel tipo di ebreo tedesco che ...*ama la sua patria come la sua religione e la religione come la sua patria*⁶¹. Una doppia lealtà che ha rappresentato effettivamente l'anima della maggioranza dell'Ebraismo tedesco riassunta da N.Gidal⁶² nella formula *Deutschland mein Vaterland Judentum mein Erbe*⁶³, e che di fronte all'antisemitismo si sentiva sempre più disarmata. *Ci dissero che eravamo parassiti su di un suolo straniero perciò lasciammo le nostre case. Ci dissero che eravamo soltanto degli intermediari così allevammo i nostri figli da agricoltori e contadini. Ci dissero che eravamo deboli e codardi e andammo in battaglia fornendo i soldati più forti... Ma quando insistemmo per rimanere un popolo ben distinto, ci dissero: non avete capito che preservare la vostra particolarità è un tradimento contro lo spirito universale dell'umanità?*⁶⁴ Cohen sceglie, nonostante tutto, di non fare sua la tragica parola d'ordine che pure circolava in molte frange dell'Ebraismo assimilato *es ist vergeblich*⁶⁵; e lo fa in nome di un Ebraismo storico, di una religiosità che non è la forma pura e astratta della religione nel sistema della filosofia. *Una religiosità moderna non può mai considerarsi stabilita definitivamente o ancorata in qualche modo: essa deve invece crearsi nuovamente da sé i propri fondamenti primi e le garanzie della propria fede*⁶⁶. E' questa dimensione dialettica che rimane il grande monito di Hermann

⁵⁹ H.COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, 1919; trad.it di P.FIORATO a cura di A.POMA, *Religione della ragione dalle fonti dell'Ebraismo*, Cinisello Balsamo, 1996.

⁶⁰ M.GOLDSTEIN, *German Jewry's dilemma, before 1914. History of a provocative essays.*, in Leo Baeck Institute YB II, London, 1957, pp. 236-254(cito da p. 243).

⁶¹ H.COHEN, *Zionismus und Religion...*, op.cit. , p.225.

⁶² N.GIDAL, *Die Juden in Deutschland*, cit., p.70.

⁶³ *La mia patria, la Germania, il mio „patrimonio culturale“, l'Ebraismo.*

⁶⁴ T.LESSING, *Der Jüdischer Selbsthaß*, Berlin, 1930, p. 15.

⁶⁵ Cfr. J.WASSERMANN, *Mein Weg als Deutscher und Jude*, Berlin, 1922, ora in *id.*, *Deutscher und Jude – Reden und Schriften 1904-1933*, a cura di D.RODEWALD, Heidelberg, 1984, pp. 35-131; circa l'idea di una necessaria quanto paradossale permanenza dell'Ebraismo in seno ai popoli conduce l'analisi delle opere di Cohen di S.TRIGANO, *Philosophie de l'histoire juive*, Paris, 2002

⁶⁶ H.COHEN, *Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze*, in „Bericht der Großloge für Deutschland VIII – U.O.B.B.“, 1 1914, trad. it P.FIORATO e G.BONOLA, in *La fede d'Israele è la speranza*, cit., p. 203.

Cohen: l'esperienza di tutta una vita gli insegnava appunto che religione e filosofia al di qua del piano ideale delle forme pure (un piano che pure aveva la sua fortissima dignità nel senso di quella idealizzazione di cui abbiamo parlato) si davano nella impurità storica di un *Deutschum* e uno *Judentum* in un dialogo tanto serrato da renderli inscindibili, patrimonio comune dell'animo dell'ebreo tedesco moderno. La lezione di Cohen è che un *Deutschum* quanto uno *Judentum* all'altezza del XX° secolo sono tali solo se legati insieme, storici figli di una simbiosi-dialogo-dialettica lunga 2000 anni ma che nella modernità ha trovato il suo luogo d'esplicazione.

Che si esprimesse attraverso le colte analisi di Hermann Cohen o l'amore patrio di tanti uomini comuni, orgogliosi di essere *zugleich*(contemporaneamente) *Deutsche und Juden* la simbiosi è stata un *Erlebnis* una esperienza culturale e spirituale vissuta. Volendo sciogliere la metafora possiamo affermare che la cultura ebraico tedesca è stata rappresentata da centinaia di migliaia di organismi che si sono nutriti di *Deutschum* e *Judentum*, attingendo talvolta più dal patrimonio spirituale dell'uno, talvolta dell'altro... Non ci interessa che i tedeschi non la riconoscessero affatto; quello che importa è che un gruppo di uomini per centocinquant'anni scelse le sue risposte agli interrogativi della modernità guardando a due storie. Due storie che divennero per questi uomini una sola. Il *maledetto* testo di Cohen mette allora in rilievo il nucleo di una risposta alla domanda sulla realtà della simbiosi ebraico tedesca: gli intellettuali ebrei tedeschi non potevano sostenere di essere solo ebrei. La loro stessa riscoperta di una identità ebraica è incardinata su modelli concettuali tedeschi. La simbiosi cioè non può essere affermata o negata sulla base di Auschwitz: essa è la realtà del retroterra di tutti gli ebrei tedeschi. Che essi la ignorassero, la sentissero come un dilemma, un *aut aut* o una forza, che sentissero di essere tedeschi nonostante i tedeschi non glielo riconoscessero, è un problema che va affrontato successivamente. Con Hermann Cohen dobbiamo concordare sulla tesi di fondo: il patrimonio culturale degli ebrei tedeschi moderni è lo stesso dei tedeschi. Con un qualcosa in più: quell'attesa creatrice in un mondo *dietro il mondo*, che la maggioranza dei tedeschi non volle mai accettare.