

Paolo Bernardini

## Ebrei e tolleranza in Germania attorno al 1800\*

### *Introduzione*

Manca ancora una sintesi storica del periodo compreso fra il 1781 e il 1814, che abbia come contenuto la storia spirituale degli ebrei tedeschi. Esistono tuttavia diversi contributi che trattano temi specifici, cercando di confrontarsi con personalità e momenti della “questione ebraica” dal tardo Illuminismo al Romanticismo e all’Idealismo. Proprio la svolta di fine secolo sembra mostrare, nel quadro della storia culturale e spirituale ebraico-tedesca, molti aspetti interessanti e stimolanti, tanto che alcuni storici, soprattutto di area e formazione non tedesche, sono tentati di utilizzare in modo davvero inopportuno per il periodo su citato le categorie, prese in senso lato, di “anti” e corrispondentemente “filosemitismo”.

A dimostrazione di ciò potrei menzionare l’eloquente titolo del lavoro di Paul Lawrence Rose *German Question. Jewish Question. Revolutionary Anti-semitism from Kant to Wagner* (Princeton 1992), dal quale subito emergono domande del tipo: cosa si intende veramente per “questione tedesca” al tempo di Kant e prima delle guerre di liberazione? E soprattutto, è ammissibile e storicamente corretto parlare di una “questione ebraica” prima della Controversia di Bruno Bauer del 1843? A partire da quando, dunque, si può incominciare a trattare l’esistenza degli ebrei in Germania come una “questione” e un “problema” che rendono necessaria una soluzione? Una prima informazione circa il “problema ebraico” si trova in Humboldt ed è del 1809:

\* Questo saggio è una completa rielaborazione della lezione da me tenuta alla Stiftung Ehemalige Synagoge Ichenhausen (Günzburg) il 9 luglio del 1994. Vorrei qui ringraziare di cuore il prof. Sigrid Baringhorst (Università di Siegen), e la signora Andrea Vollrath (Università di Amburgo) per i loro importanti suggerimenti nell’ultima rielaborazione della lezione.

Paolo Bernardini Ebrei e tolleranza

La presente condizione degli ebrei fra noi, che è il grande problema da affrontare per ogni legislazione, si fonda su cause ed è legata a circostanze sulle quali ogni singolo Stato si mostra essenzialmente impotente ad agire in modo radicale.

Questa citazione mostra chiaramente quanto la “questione ebraica” sia da inquadrare come un insieme complesso di aspetti e concetti di teoria dello Stato, ideologici, teologici e storici. E infine, *last but not least*, come si può parlare prima del 1870 di una “Germania” nel senso stretto della parola?

È lo stesso tipo di problema che si ha, indipendentemente dall’uso linguistico, a proposito del concetto di “Italia”, utilizzato dagli storici per il XVIII e XIX secolo.

Gli autori che alla fine del XVIII secolo si occupano di questioni ebraiche, a partire da punti di vista politici o storici o teoretici o persino polemici, appartengono ai ceti e ai circoli più disparati, spesso politicamente e letterariamente quanto mai contrapposti; a prescindere da qualche fanatico insignificante, essi non hanno in genere nessun preciso atteggiamento o opinione sicuramente contro o a favore degli ebrei *in toto* come “nazione” e ancor meno come “razza”, un concetto questo che è ben lontano da una moderna spiegazione biologica e che risulta ancora inafferrabile al tempo di Kant, nonostante le tesi radicali di Buffon e della sua scuola. L’antropologia tedesca degli albori, il cui rappresentante fu soprattutto il prof. Johann Friedrich Blumenbach di Göttingen, era ben lontana dal prospettare una gerarchia delle razze umane, ed anche la kantiana *Antropologia pragmatica* non si fondava su un’ideologia razziale. I fondamenti teorici del dibattito sugli ebrei fino alla metà del XIX secolo derivavano dalla mentalità illuministica, come la sostennero e continuarono a svilupparla Christian Wilhelm von Dohm, Wilhelm von Humboldt e le prescrizioni dell’Editto di Federico Guglielmo III del 1812, come Köhler e più tardi Hardenberg e Klein; ma accanto a questa anche dall’atteggiamento mentale, ambiguo più che antisemita, della scuola kantiana, del romanticismo, dell’idealismo, partendo da Immanuel Kant fino ad arrivare a Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach.

Ciò che vorrei illustrare in questa tesi è che le diverse prese di posizione in merito alla cosiddetta questione ebraica, fra le quali quelle di Fichte, Wilhelm von Humboldt ed Herder, non possono essere ricondotte alle moderne o post-moderne categorie di anti o filosemitismo. Inoltre vorrei dimostrare anche che la trattazione storico-teoretica della questione ebraica nell’età del tardo Illuminismo e del primo Romanticismo fu influenzata in modo decisivo soprattutto da considerazioni statistiche e di utilità pubblica.

Significativo per lo sviluppo storico-teoretico della questione e per le successive prese di posizione a riguardo mi sembra essere lo scritto di Christian Wilhelm Dohm pubblicato nel 1781 *Circa il progresso degli ebrei come cittadini*, la cui seconda parte uscì nel 1783, dopo che nel 1782 a Berlino era stata pubblicata la traduzione francese di Bernoulli. Tuttavia Dohm può essere con-

siderato solo come un rappresentante di una posizione ideologica lungamente positiva e simpatetica nei confronti degli ebrei e ancor più dell'ebraismo, così come era dato trovare in Germania a partire dalla metà del XVIII secolo, la qual cosa spiega tra l'altro il perché un dramma tanto rivoluzionario come *Nathan il saggio* (1779) di Lessing ottenesse tanta approvazione in tutta la Germania.

Nel panorama complicato e multiforme del pensiero politico tedesco al tempo del tardo Illuminismo, negli ultimi trent'anni del XVIII secolo e nel primo decennio del XIX, il dibattito sulla tolleranza religiosa, collegato a doppio filo con quello della equiparazione degli ebrei e arricchito di impulsi nuovi e completamente autonomi, rappresentò in Europa per la sua intensità e originalità uno degli eventi più importanti e significativi.

Sugli ebrei si concentrano gli sforzi teorici di illuministi e legislatori, studiosi di religione e di mito, linguisti, critici letterari, filosofi, medici, pedagogisti, funzionari statali, scrittori e commediografi, giuristi e storici. Nell'affrontare quest'argomento si parte da una posizione di ignoranza o di conoscenza passiva, per arrivare solo più tardi all'*Haskalah* (l'Illuminismo ebraico), l'*élite* spirituale dell'ebraismo.

In un'epoca in cui si dibatte sul rinnovamento dell'umanità, sulla liberazione dell'uomo dagli eccessi della superstizione e della stessa religione, gli ebrei, come individui e nazione, diventano un oggetto privilegiato per la realizzazione di questi ed altri ideali e ideologie. Intorno all'idea di emancipazione dell'individuo da una condizione di minorità, che era stata sviluppata da Kant nel modo più completo e che poi giunge in diverse maniere all'applicazione "reale", sono in gioco diversi progetti di rinnovamento che riguardano tutti quegli aspetti che un po' alla volta si diramano dalla concezione ideale dell'uomo nuovo dell'Illuminismo.

Mentre Kant sosteneva espressamente l'uso individuale della propria ragione, che i teorici dell'emancipazione personale (emancipazione che dall'interno irrompe all'esterno) degli ebrei approvavano, la maggior parte dei teorici di una tale emancipazione personale e collettiva sosteneva invece un'azione che irrompesse dall'esterno. O quanto meno l'azione che irrompe dall'esterno, cioè quella del legislatore, del pensatore e pedagogista illuministi, dovrebbe accompagnare l'azione dall'interno, cioè l'autoriforma di chi è interessato: accompagnare, vale a dire servirle come introduzione e al tempo stesso guidarla, basandosi su di essa. Ne consegue che, chiunque si trovi in una manifesta posizione di minorità diventa beneficiario di questa azione.

Da una parte, dunque, si trovano i bambini, le donne, le minoranze religiose, che come persone naturali o appartenenti ad una determinata cultura soffrono delle limitazioni della loro capacità giuridica e del godimento dei diritti fondamentali; dall'altra l'uomo e il funzionario statale, che è anche filosofo, ed entrambi si sforzano incessantemente di essere un uomo perfetto, un individuo perfetto, un suddito perfetto: per il proprio miglioramento in modo

Paolo Bernardini Ebrei e tolleranza

disinteressato, per servire meglio la società civile e lo Stato che li rappresenta e protegge. Inoltre l'uso critico della ragione diffusosi in tutta Europa, dall'Inghilterra alla Francia alla Germania, ha influenzato in modo durevole il pensiero filosofico.

Il relativismo di Montesquieu ha aperto la strada allo sradicamento dei pregiudizi riguardo alla religione ebraica (qui si intende in verità di qualsiasi altra religione nazionale e di qualsiasi altro gruppo etnico e nazionale), e in particolare per ciò che attiene al suo sviluppo storico, dissipando i dubbi dei teologi sulla sua natura malvagia e detestabile. L'importante orientalista di Göttingen Johann David Michaelis pubblica nella fase più alta del processo di revisione storico-relativistica, partito da Francoforte sul Meno nel 1770, la sua opera *Diritto mosaico* (5 libri fino al 1775), che è il più importante punto di riferimento del progetto di Dohm sull'emancipazione degli ebrei. A nostro giudizio, da questo scritto parte in Germania il dibattito intensivo sugli ebrei, sotto la forte influenza del relativismo di Montesquieu e manifestando al tempo stesso la volontà di controllare attentamente i dati storici raccolti per luogo e collocazione, cioè in modo precisamente etnografico. Nonostante il suo contenuto colto e specialistico, questo lavoro contribuiva a creare un positivo clima di rispetto nei confronti almeno del giudaismo delle origini, mentre invece Michaelis, come Dohm, Herder ed altri, mostravano di odiare il rabbinato e il giudaismo postbiblico. Qui si trattava della storia delle origini e della storia del diritto ebraico, che veniva apprezzato nei suoi aspetti particolarmente moderni, mentre ci si doveva allontanare dallo stato presente degli ebrei, tanto quanto questo aveva fatto dalla storia biblica. Poiché il lavoro gettava un ponte col presente, le sue intenzioni erano di gran lunga più positive e tolleranti di quelle del lavoro di Eisenmenger, di circa 60 anni dopo, *La scoperta del giudaismo*, che in quanto a erudizione era paragonabile al meglio dello scritto di Michaelis, e come questo si confrontava col giudaismo passato e presente.

Il fatto che lo stesso Michaelis nutrisse la tacita speranza che gli ebrei in blocco passassero al cristianesimo – che è una chiara contraddizione riscontrabile anche in Herder e in numerosi altri autori, i quali non possono essere accusati di ostilità verso gli ebrei –, si basa sull'avversione di tutta una schiera di questi intellettuali per quegli ebrei che apparivano, in ossequio alla tradizione, ostili e nemici dello Stato moderno e delle sue leggi. Mi sembra che questo aspetto, chiaramente espresso nella recensione di Michaelis al lavoro di Dohm del 1782, non sia da valutare come una concezione antisemita, dal momento che le paure politiche di Michaelis erano di gran lunga meno forti delle preoccupazioni per l'eredità storica e filosofica degli ebrei.

È di particolare importanza ricordare che nello stesso anno in cui appare il primo volume del *Diritto mosaico*, cioè nel 1770, viene pubblicato ad Halle il primo volume di un'opera altrettanto importante sulla storia dei rapporti fra ebrei e tedeschi, opera tuttavia quasi completamente ignorata dalla letteratura

scientifico dell'epoca. Si tratta del libro di Johann Schulz, *Azioni dell'Altissimo attraverso tutti e quattro i continenti*, che descrive la decennale attività dell'"Istituto per la conversione degli ebrei", fondato da Callenberg ad Halle e poi assorbito alla fine del secolo nel quadro delle Fondazioni della Franconia. Il libro è un documento di propaganda religiosa e attesta gli sforzi dei Pietisti nel campo delle conversioni, che non furono così diffuse e palesi come quelle cattoliche, ma che videro comunque predicatori spediti fino in Estremo Oriente e in Africa per la conversione di ebrei e maomettani.

Persino Herder, nello scritto del 1802 *Conversione degli ebrei*, apparso nella sua rivista "Adrastea", loda questa istituzione e ne condivide i progetti e i fondamenti spirituali, definendola un "pio istituto"<sup>1</sup> e tracciandone così la storia:

Nell'anno 1723 Johann Müller, predicatore ad Halle, inviò un libello, scritto per la conversione degli ebrei, che non aveva trovato alcun editore, al professor Callenberg di Halle. Questi raccolse una colletta e fece stampare il libello insieme ad altri piccoli libri giudaico-tedeschi e li spedì con due poveri studiosi, che avevano imparato l'ebraico, per la conversione degli ebrei in tutto il mondo. Da allora molti sono quelli che son partiti; forse sono ancora in viaggio.

Nella letteratura del tardo Illuminismo l'ebreo viene studiato in modo conseguentemente analitico e analizzato anche da altri punti di vista.

L'antropologia, che almeno in Germania nel XVIII secolo non è altro che la tipica dottrina dei fenomeni naturali, e la medicina constatano la presenza più frequente di malattie che dipendono dall'alimentazione e dai costumi sociali, e non si parla più di eredità collegata alle maledizioni e agli anatemi. La psicologia poi si serve della letteratura e viceversa, e si constata che esistono generalmente tratti umani positivi, che sono molto più fondamentali di quelli collegati alla razza che rappresentava ancora un dato sostanzialmente sconosciuto. Fino ad allora era tradizione rappresentare sulle scene teatrali e descrivere in opere letterarie quei tratti e quelle qualità, attraverso i quali mettere alla berlina coloro che li possedevano e fra questi in primo luogo gli ebrei. La ricerca e la pratica delle virtù, punto centrale della dottrina di ogni religione naturale o rivelata che sia, e quintessenza di un'etica filantropica orientata verso l'uomo, è insieme sia degli ebrei, che anche dei cristiani e dei maomettani, come in particolare è espresso a chiare lettere da Lessing nelle conclusioni del suo *Nathan* (1779).

<sup>1</sup> Per quanto ne so, deve ancora essere scritta la storia particolareggiata di questo Istituto, che potrebbe sicuramente condurre a risultati molto interessanti.

È probabile che i metodi usati si fondassero sul dialogo e la forza persuasiva e fossero sicuramente meno invadenti e violenti dei metodi delle equivalenti istituzioni cattoliche.

La lezione di Locke, che è penetrata nel diritto di natura tedesco insieme con la dottrina di Pufendorf e Thomasius, garantisce appunto che un certo numero di scritti indichi come ormai irrilevante la personale opinione religiosa in merito ai rapporti con lo Stato: negli ultimi trent'anni del XVIII secolo vengono composti in Germania circa quattrocento lavori da parte di autori come August von Hennings, Friedrich Germanus Lüdke, Svarez e da decine di altri, che si interessano o si impegnano per la tolleranza religiosa. Sebbene qui la libertà di coscienza venga affrontata in rapporto alla posizione preminente dello Stato, ciò nonostante essa può essere riconosciuta a chiunque, purché l'esercizio pubblico e privato del culto non entri in conflitto con gli interessi dello Stato: di conseguenza è preminente il problema della pace pubblica, della sicurezza e del benessere. I giuristi illuministi, come Carl Gottlieb Svarez nel suo *Lezioni su Diritto e Stato* (1788-92), forniscono la migliore formulazione di questi principi.

Tutte queste posizioni presentano il limite e lo svantaggio di essere iscritte all'interno dell'universalismo del XVIII secolo. Non si tratta che di un soggetto indeterminato che si trova nello stato di minorità e che va considerato in modo universale per essere confrontato con un soggetto pienamente emancipato. Questo processo di emancipazione deve attuarsi su più piani, dal momento che per nessuno ancora si è sviluppato pienamente e in modo definitivo.

La concessione di diritti speciali a persone che si trovano in uno stato di minorità giuridica è, rispetto all'ideale, ancora una specie di gradino intermedio che serve a concedere all'intera umanità i diritti fondamentali, siano essi i diritti umani o i diritti civili e politici, i quali sono l'ideale della filosofia prerivoluzionaria del diritto di natura e che, tuttavia, non sono ancora fissati in alcun sistema statale, almeno prima delle conquiste – si trattava qui spesso solo di un principio – del *Bill of rights* in Virginia nel 1776, della *Déclaration des droits* dell'Assemblea nazionale francese del 1789 o dell'abolizione della servitù della gleba in Prussia nel 1807.

L'ebreo, che non ha alcun diritto alla nazionalità né alla capacità giuridica, è, rispetto ad altri sudditi, limitato nei suoi diritti come persona, vale a dire come cittadino, come uno che ha diritto alla nazionalità dell'impero e della città e alla conseguente capacità giuridica. In Germania il diritto non è ancora unificato né i cittadini sono equiparati davanti alla legge, e la società è ancora divisa in stati. Progetti come quelli di Dohm nutrono l'auspicio, dietro la richiesta di diritti minori per settori della popolazione in condizioni di minorità, che si riconoscano diritti più estesi all'umanità in generale e che di conseguenza vengano estesi i diritti civili.

In ogni caso, l'idea ha come obiettivo l'umanità e lo Stato futuri, avendo riguardo per le particolari realtà locali. Ma questa specie di utopia guarda lontano, come è nel caso di altre fortunate utopie più sistematiche e storicamente fondate, essa, per la sua tensione universalistica, guarda oltre l'aspetto speciale.

E questo aspetto è, se ci si può permettere una tale espressione, più speciale che mai. Il suo peso reale e tangibile si accompagna necessariamente a una fuga nell'ideale universalistico. Si tratta di un intero popolo la cui tradizione religiosa e politica appare pesantemente monolitica, ostile ad ogni tentativo di emancipazione, a chiunque la consideri dall'esterno e non badi alla ristretta *élite* degli intellettuali e agli ebrei di corte praticamente già emancipati.

Come si può trasformare l'ebreo in un buon cittadino, che è di utilità allo Stato, se questi non riconosce neanche una volta come suo quello stesso Stato che dovrebbe servire vantaggiosamente? Se questi, coerentemente con la propria religione, non vuole combattere né fare alcunché il sabato, non ottemperando così ai suoi doveri?

Quindi si pretenderà da lui di riconoscere finalmente come suo lo Stato – cosa che trovava già vasta applicazione nel quadro del principio “la legge dei re è senz'altro la legge”, “dina de-makhulta dina” – con tutte le conseguenze che ciò implica. Si pretenderà da lui di entrare in conflitto con i suoi comandamenti sacri e di combattere il sabato. Ma inoltre gli si chiederà anche di imparare il tedesco e di insegnarlo nelle sue scuole, di non minacciare più la scomunica (*herem*), che condanna i suoi correligionari ad eterno disonore escludendoli dalla vita sociale, di cedere spontaneamente ad altri particolari lavori che meno contribuiscono a deteriorare il carattere.

E infine gli si chiederà di vestirsi e di comportarsi in modo dignitoso, dal momento che ci si trova in un secolo in cui la società civile, specialmente in Germania, mira ad assumere un'immagine cortigiana, improntata al gusto e all'eleganza francesi. Lo si esorterà inoltre a controllare attentamente e con la massima cautela lo stato delle salme, al fine di evitare una sepoltura prematura, come prescritto dalla tradizione religiosa che non tiene in alcun conto la vita umana e i progressi della medicina (la legge ebraica prescrive di seppellire i morti il più presto possibile).

In questo anno furono pubblicati diversi libri e decine di articoli sul tema della sepoltura prematura degli ebrei. È questo uno dei temi più stimolanti del rapporto ebraico-tedesco verso la fine del XVIII secolo, che si estende anche a quasi tutto il XIX secolo. Tuttora esiste solo un unico articolo su questo tema, apparso nel 1992 nel *Leo Baeck Institute Yearbook*, che tuttavia non approfondisce l'analisi dell'ambito religioso nel tardo XVIII secolo. Sarebbe valsa la pena di far riferimento almeno ad alcune delle opere più importanti che hanno suscitato un dibattito che si è poi esteso alla medicina, alla storia delle religioni, alle credenze popolari e al rapporto con la morte, elemento quest'ultimo tanto diverso nella tradizione tedesca e in quella ebraica. Al dibattito presero parte i più importanti autori ebrei, anche se a quel tempo non si interessavano di cose ebraiche: M.J. Marx con il suo scritto *Esame approfondito delle sepolture premature dei morti presso gli ebrei*, apparso nel “Journal von und für Deutschland” nel 1784; Anton Friedrich Büsching, *Sulla sepoltura prematura degli ebrei*, nel-

Paolo Bernardini Ebrei e tolleranza

la “Berlinische Monatsschrift” (1785); David Friedländer, *Sulla sepoltura prematura degli ebrei* (“Berlinische Monatsschrift” 1787); lo stesso Michaelis, che recensisce il libro di Marcus Herz, *Sulla sepoltura prematura degli ebrei*, che vede nel giro di pochi anni almeno due edizioni (a Berlino nel 1788 nella *Neue orientalische Bibliothek* nel 1789 a cura di M.J. Marx), compose a sua volta ad Hannover nel 1788 lo scritto *Sulla sepoltura dei morti*.

Dohm chiederà agli ebrei di affrontare con ragionevolezza la radicata superstizione e i divieti religiosi, come quello di non mangiare carne di maiale, regola commentata da un costituzionalista tedesco nel 1792 con queste significative parole: “Non è questa legge pura follia?”.

A partire dal diritto naturale, razionalistico e idealmente semplificato si procede a condannare il diritto giudaico della tradizione rabbinica, confusa mescolanza di leggi civili e leggi riguardanti il rito, che già il giurista di Hannover Hubner riteneva in contraddizione con le leggi fondamentali della filosofia del diritto naturale. Pertanto si pretenderà dagli ebrei di ignorarne o abolirne una gran parte (le prescrizioni giuridiche meno adatte e contrarie al diritto di natura). In altri termini: ci si aspetta da lui che smetta di essere ebreo.

Deve, dunque, l’equiparazione giuridica degli ebrei contenere, per usare una pregnante espressione di Enrico Fubini, il ricatto della perdita della propria identità ebraica? Si tratta, di conseguenza, di qualcosa di simile a una conversione o ad una radicale rinuncia di tradizioni che vengono decise dalla propria religione e che dovrebbero rappresentare la base per ottenere diritti, altrimenti negati. Una soluzione che spesso viene scelta per disperazione e a partire dalla volontà di mettere fine, almeno in parte, alla propria posizione di escluso e di diverso.

Questa soluzione viene sempre più utilizzata da quanti, nel primo decennio del XIX secolo, passano a una completa assimilazione al popolo tedesco. Il maestro ebreo Johann Schudt di Francoforte nel suo *Curiosità ebraiche* metteva in guardia un secolo prima (1714) da una tale soluzione, che serviva solo ad eliminare *ex abrupto* ogni eredità dell’ebraismo e le differenze socio-culturali ad esso collegate, giungendo in molti casi a situazioni drammatiche, come giustamente notava Hannah Arendt occupandosi di Rahel Varnhagen: strappo doloroso dalle proprie tradizioni come lo vissero le figlie di Mendelssohn, i familiari di David Friedländer, Moses Hirschel e tanti altri un secolo più tardi.

In realtà Dohm in questo senso è molto più moderato di quanto per esempio lo storico Georg L. Mosse intenda. Alcune particolarità, piuttosto neutre, dovevano, secondo Dohm, essere conservate, come il diritto del rabbino ad imporre la scomunica che equivaleva a una permanente esclusione dalla comunità ebraica. Di questo argomento c’è ancora traccia nella prima edizione dell’opera di Dohm. Dohm voleva che gli ebrei rinunciassero ad essere ebrei limitatamente a quegli aspetti che impedivano loro di essere buoni cittadini. E buoni soldati, contadini e patrioti. Lì dove Dohm è meno influenzato da



Michaelis e Büsching è più radicale e originale, affermando che tutti gli errori e le colpe che vengono imputati agli ebrei da parte della società non sono, in sostanza, connaturati negli ebrei stessi, ma scaturiscono dai condizionamenti cui furono sottoposti nel corso della storia da parte dei principi e della stessa società. Da questo punto di vista, la sua lezione rimarrà intatta fino ai significativi progetti francesi di emancipazione dell'abate Grégoire del 1787, la famosa *régénération des Juifs*, che a sua volta influenzerà la decisione dell'Assemblée Nationale riguardo all'Equiparazione del 1791.

La responsabilità per l'oppressione di un popolo non è più da ricercare, pertanto, in un principio di autodistruzione di questo stesso popolo o persino in una condanna divina, bensì nelle cattive leggi, che da sempre avevano regolato i rapporti, ed anche nella mentalità di quanti avevano sempre mostrato avversione, ostilità e paura degli ebrei, confondendo l'effetto con la causa. È questo il più importante contributo dato all'Illuminismo da parte dello scienziato camerale Dohm.

I problemi sollevati dallo scritto di Dohm non sono subito riconoscibili e non hanno assolutamente tutte quelle ombre che attribuiscono loro i sostenitori e i nemici di tali tesi: entrambe le parti assumono posizioni affatto univoche, anzi piuttosto ambigue.

All'interno della società civile e dello Stato si pose allora il problema se si dovesse in una certa misura tollerare apertamente la diversità o la si dovesse trasformare e assimilare al resto della rinnovata società umana, liberandola così da tutte le tracce di una tradizionale e retribita discriminazione. Entrambe le posizioni, delle quali l'una implica la tolleranza, l'altra l'equiparazione, comportano eventi dolorosi: se la diversità viene mantenuta, gli interessati, cui spetta tolleranza, vengono limitati nei loro diritti e facoltà; se la diversità viene eliminata, essi perdono gran parte della propria identità personale. Fino al punto che la religione diventa una mera questione di coscienza e lo Stato ha piena e sola giurisdizione relativamente alla vita civile e politica dei suoi cittadini: come hanno chiaramente riconosciuto sia Locke nel quadro di una complessa filosofia della storia, che contrasta la prima tendenza, sia il Mendelssohn dell'opera *Jerusalem*, pubblicata nel 1783, due anni dopo la prima edizione di Dohm, e come riconosceranno gli epigoni dell'Illuminismo di Dohm e di Humboldt, a metà del secolo successivo, e anche liberali come Gabriel Riesser.

Evidentemente legato alla questione del rapporto fra tolleranza e equiparazione e più in particolare agli ebrei stessi è il problema dell'odio per gli ebrei. Sicuramente anche l'illuminista Dohm non è esente da pregiudizi. Ma sono proprio le riflessioni che egli rigetta quelle che contengono in nuce già molti argomenti della futura propaganda ostile agli ebrei e antisemita. È, a mio giudizio, ancora troppo presto per porre la decisiva questione del popolo; si devono almeno aspettare prima le guerre di liberazione, il secondo decennio del XIX secolo e la formazione di una coscienza nazionale tedesca, dopo che gli

Paola Bernardini Ebrei e tolleranza

ebrei toccati dall'Illuminismo avevano cercato, a causa dei minacciosi pericoli del secolo precedente, di procurarsi un apparato ideologico di intonazione e, soprattutto, di formazione nazional-romantica, per accelerare il processo di assimilazione ai tedeschi, cosa che essi giudicavano di vitale importanza.

Dohm e la sua epoca hanno un'idea concreta di ciò che propriamente è il miglioramento, sintetizzato nella convinzione, tipicamente razionalistica, della necessità di un processo graduale e di un avvicinamento dell'uomo alla sua funzione di essere sociale e della società stessa al perfetto ordine statale. Tale miglioramento deve essere messo in atto prima di tutto dall'istruzione e dalle diverse istituzioni. Lì dove si impone il Classicismo, esso diventa, anche presso gli ebrei, raffinamento, nobiltà "estetica" e incremento della propria sensibilità, idea questa che con Wilhelm von Humboldt si sviluppa nel quadro della concezione della *Bildung*.

Le poche pagine, che gli autori del Classicismo weimariano dedicano agli ebrei, sono straordinariamente significative, venendo a comprendere come quelli potessero diventare buoni cittadini attraverso le letture dei Classici e l'affinamento della sensibilità estetica. Ma per migliorarsi, nobilitarsi e istruirsi, gli ebrei avrebbero dovuto in ogni caso rinunciare a qualcosa della propria identità, e molto più di un tedesco cattolico o protestante.

Per gli ebrei si trattava pur sempre di perdite gravi, anche se non inutili, visto ciò che ottenevano; soprattutto se si mettono sul piatto della bilancia in rapporto con la totale esclusione dalla vita civile o, come in questo secolo, col totale annientamento. Ne consegue che gli ebrei, almeno i non sionisti, si richiamano per tutto il XIX secolo e, in parte, per il XX agli ideali dell'Illuminismo, a Mendelssohn e Kant e persino a Fichte, nei cui sistemi etico-politici essi riconoscono una esaltazione dell'essere tedesco cui essi stessi possono con qualche sforzo avere accesso. Ciò accadeva spontaneamente; come ha brevemente scritto Mosse, "gli ebrei si adattavano non solo per la pressione esterna, ma anche perché essi credevano negli ideali e nei valori dello Stato e della società in cui vivevano. La maggior parte degli ebrei in Germania accettava questi ideali, legandoli alla propria visione del mondo".

Con questo tentativo ci si accostava alla cultura del secolo trascorso. La "germanizzazione" si richiamava a modelli come Lessing o Herder e si completava con l'accettazione della lingua tedesca per tutte le manifestazioni della vita religiosa e culturale. Una lingua unisce un popolo, porta ad un'unità di valori e sentimenti, e questa unità comprendeva ormai tutti, ebrei e tedeschi, attraverso il comune uso della lingua.

E così gli ebrei dell'Haskalah, come ad esempio David Fränkel, apprezzarono la nuova condizione di "sudditi" dello Stato tedesco e di patrioti, ottenuta grazie alla partecipazione degli ebrei alle guerre di liberazione. Fu con ciò se non altro distrutto il mito dell'ebreo vigliacco che non combatte? Ciò che si manifesta nei primi decenni del XIX secolo è, in sostanza, un ritorno naziona-

listico-romantico degli ebrei alle idee e agli ideali degli ultimi 25 anni del XVIII secolo, maturati sul terreno di un sistema di pensiero utilitaristico-razionalistico. Già Dohm aveva esortato all'uso della lingua tedesca per il servizio militare e per abbandonare l'eredità superstiziosa della religione ebraica, al fine di diventare in un certo qual modo, senza misticismo nazionalistico, simili ai tedeschi, ma in nessun caso egli credeva che si dovesse diventare tedeschi per essere buoni sudditi. Per lui, come per Federico II, erano importanti i buoni sudditi.

Qualcosa del futuro apparato ideologico antisemita è sicuramente rintracciabile nelle lettere, dirette a Dohm, di un certo Michael Hissmann, filosofo di Göttingen, città non particolarmente amica degli ebrei, e soprattutto nelle lettere di Friedrich Traugott Hartmann. Tuttavia, la maggior parte dei pregiudizi, diffusi al tempo di Dohm, non ha nulla in comune con miti popolari e ideali di razza. Naturalmente colpisce la differenza nella struttura corporea fra tedeschi ed ebrei, ma non è ancora giunto il momento della riduzione dell'ideale winckelmanniano di bellezza classica, dell'ideale dell'armonia delle forme, a mito esclusivamente tedesco, che si ritorce contro tutti coloro che non ne partecipano. Tutte le discussioni culminano ancora nel problema di poter diventare buoni sudditi e non buoni tedeschi. Che un tedesco sia *ipso facto* un buon suddito, non lo credeva neanche Federico II che si circondava preferibilmente di dotti e funzionari francesi e italiani.

Guardando più da vicino all'esito politico dello scritto di Dohm, constatiamo che l'Editto di Federico Guglielmo III del marzo 1812, relativo all'equiparazione degli ebrei, vi si richiama il più possibile, proprio in merito a quelle restrizioni, in base alle quali un ebreo potrebbe assumere un ufficio pubblico solo dopo la conversione (quest'ultima restrizione fu fatta cadere solo un secolo dopo nella Repubblica di Weimar). Questo era un vecchio pregiudizio del cameralista Dohm che vedeva nell'assunzione di un ufficio pubblico da parte di un ebreo un pericolo per il culto statale (pericolo che era molto più trascurabile per la Nazione), in quanto era ritenuto incapace di identificarsi in coscienza con lo Stato.

In ogni caso sono rintracciabili dietro l'Editto personalità come Klein e Hardenberg, molto debitori verso l'ideologia illuministica, ma soprattutto esso si basa sul fondamentale scritto di Wilhelm von Humboldt del 1809.

Ciò che io vorrei brevemente chiarire è il modo in cui i punti di vista di Fichte e Herder siano da interpretare nello spirito del tardo Illuminismo, poiché essi, in opposizione a quelli di Humboldt, vengono spesso messi in rapporto con un antisemitismo ideologico già formato e, pertanto, estrapolati dal loro immediato contesto. In merito a questo rapporto mi sembra che anche il modo di procedere di Paul Lawrence Rose, che critica i punti di vista a suo parere troppo liberali di un Jacob Katz nel rappresentare l'antisemitismo ideologico fra 1700 e 1800, manifesti la volontà di dover a tutti i costi dimostrare

Paolo Bernardini Ebrei e tolleranza

una tesi, cioè l'atteggiamento di ostilità verso gli ebrei in Germania da Lutero fino a Hitler, senza entrare nel merito delle eccezioni o spingendole nell'ombra, sebbene queste siano state a lungo la regola, iniziando da Lessing fino a Riesser.

Fichte, Herder e Kant assumono, secondo me, punti di vista che vanno compresi a partire proprio dai loro sistemi filosofici e inizialmente assumono un peso trascurabile nell'ideologia e nella propaganda, ma se si esagera questo peso, allora si perde di vista la dialettica che secondo me esiste fra l'Illuminismo e la loro negazione di un *quid novi* teoretico e storico e che anima anche la loro posizione nei confronti dell'ebraismo.

### 1. *Johann Gottlieb Fichte*

È di quei pensatori che meglio si prestano ad essere visti come suscitatori del moderno antisemitismo, e già i suoi contemporanei, come l'ebreo Saul Ascher, lo accusavano di essere un secondo Eisenmenger, giudicando le sue affermazioni come attacchi ingiustificati all'ebraismo.

Nel *Contributo alla rettifica del giudizio del pubblico sulla rivoluzione francese*, la cui prima parte "Sul giudizio della sua legittimità" fu pubblicata nel 1793, troviamo il famoso attacco alla nazione ebraica, che inizia così:

In quasi tutti le regioni d'Europa si diffonde uno Stato potente, incline all'odio, che è in guerra continua con tutti gli altri, e che in alcune opprime i cittadini in modo terribilmente pesante; è l'ebraismo. Io non credo, e spero di metterlo in evidenza in seguito, che esso risulti così terribile per il fatto che formi uno Stato separato e perfettamente coeso, ma piuttosto perché questo Stato è costruito sull'odio per tutto il genere umano.

Fichte ripete qui, parola per parola, gli insulti di Rousseau al popolo ebraico, contenuti nell'*Emile* e fatti conoscere da numerosi tedeschi colti, fra cui lo storico di Göttingen Schoelzer che non esita a condividerli.

Questa posizione estrema viene tuttavia corretta da quanto precede e segue nello stesso scritto. In primo luogo essa è da inquadrare nell'ambito della teoria dello Stato di Fichte, secondo cui lo Stato, sulla scia di Rousseau, di Mirabeau e della filosofia tedesca del diritto di natura viene visto come una formazione politica e giuridica, che si fonda sulla società umana e a cui il cittadino è legato dal duplice rapporto diritti-doveri. Nella stessa *Rettifica* poco prima si legge:

Se assumo i suoi diritti [i diritti dello Stato], assumo contemporaneamente i suoi doveri, al cui esercizio solo lui ha diritto. Io agisco pienamente nella sua anima, e la mia ragione entra completamente al posto della sua.

Se, dunque, l'ebreo non riconosce lo Stato (tedesco e non) come suo, non riconosce neppure la società che gli è intorno, la quale è legata allo Stato in

duplice modo, e precisamente nella forma di un legame personale e morale che si fonda su diritti e doveri. In questo modo Fichte non abbandona la via già battuta dall'illuminista Dohm, ma la completa nel senso di una visione già organicistica e non più meccanicistica dello Stato e dei suoi rapporti con la società civile e con i suoi sudditi, i quali adesso sono diventati cittadini dello Stato. Ma Fichte segue pur sempre la concezione illuministica di tolleranza, anche se egli, contrariamente a Dohm, non distingue l'ebreo, concedendogli diritti umani non legalmente definiti, mentre gli rifiuta i diritti civili:

Sia estraneo a queste pagine il soffio velenoso dell'intolleranza, così come lo è dal mio cuore! Quell'ebreo che, superando le sicure e, si potrebbe dire, insormontabili trincee che ha innanzi, perviene all'amore generale per la verità, l'umanità e il diritto, è un eroe ed un santo [...]. Essi devono godere dei diritti umani, sebbene essi non ce li riconoscano; poiché sono uomini, e la loro ingiustizia non ci autorizza a diventare uguali a loro [...] Ma dare loro diritti civili, lo vedo come un mezzo col quale una notte tagliamo a tutti loro la testa e nell'altra gliela riattacchiamo, quella testa in cui non ci sarebbe neppure un'idea ebraica. Per difenderci da loro, non vedo altro mezzo che quello di conquistare la loro terra promessa e spedirceli tutti.

È chiaro che l'idea di "tagliare la testa" è intesa metaforicamente. È la stessa idea di Dohm di eliminare cioè completamente nella mentalità, nelle abitudini e nel pensiero degli ebrei gli elementi che manifestano aperta ostilità verso lo Stato moderno, sia esso uno Stato meccanicistico, lo Stato di Friedrich o lo Stato amministrativo berlinese, oppure lo Stato organicistico, non ancora "nazione" del giovane Fichte.

D'altra parte predomina la qualità di "uomo", che viene vista come connaturata nell'ebreo e alla quale si rivolge la massima attenzione, si tratti ora di Dohm, Fichte, Herder, Kant o Wilhelm von Humboldt nel 1809.

Nella prima filosofia di Fichte la funzione di uomo assume una posizione privilegiata rispetto anche all'"Io" e alla "Egoità", che si fanno strada dopo la *Dottrina della scienza* del 1798, e si rintracciano le lodi di apprezzamento della *Humanität*, che sono proprie sia del tardo Illuminismo che anche soprattutto di Herder.

Scritti come la *Rettifica* devono, dunque, essere letti contemporaneamente ad altri testi, come per esempio la lezione del 1794 *Sulla dignità dell'uomo*, nella quale Fichte utilizza una delle idee fondamentali dell'etica di Schiller, la "Dignità", per parlare dell'uomo come essere morale:

Ciò che più conta è che in compagnia degli uomini le anime si nobilitano: quanto più uno è uomo, tanto più in profondità e diffusamente agisce sugli uomini; e ciò che porta la vera impronta dell'essere umano non viene mai disconosciuto dall'umanità. Per ogni puro effluvio di umanità esso investe ciascuno spirito umano e ciascun cuore. Gli uomini formano intorno agli spiriti superiori un cerchio, nel quale colui che più si avvicina al punto centrale ha l'umanità maggiore.

Paolo Bernardini Ebrei e tolleranza

Il presunto antisemitismo del primo Fichte è pertanto da ricondurre alla consequenzialità del sistema, al fervore rivoluzionario e verosimilmente anche alla scarsa simpatia per gli ebrei, così come all'influenza di quanti egli aveva un tempo frequentato, come lo svizzero Johann Caspar Lavater e l'italiano Giuseppe Gorani, col quale soprattutto dovette stringere rapporti più stretti.

## 2. *Johann Gottfried Herder*

Un'altra personalità piena di ambiguità nei confronti degli ebrei, ma tuttavia insensibile all'antisemitismo, è Herder. Avversario, come Fichte, dell'Illuminismo, conserva tuttavia tracce ed elementi illuministici. Herder dedicò all'ebraismo un certo numero di scritti, fra cui *Dello spirito della poesia ebraica*, fondamentale per la storia della critica letteraria tedesca. In un certo senso i punti di vista di Herder sono paragonabili a quelli di Michaelis: egli fece per la letteratura biblica ciò che Michaelis aveva realizzato per il diritto mosaico, allontanandosi dal razionalismo relativistico di Montesquieu che non aveva mai tollerato: Michaelis aveva cercato di collocare la tradizione mosaica in un preciso ordine, storicizzandola, apprezzandola e mettendone in risalto la profondità e gli aspetti modernizzanti.

La simpatia di Herder per gli ebrei del passato lo spingeva a valutare positivamente anche gli ebrei del presente, e molto più di Michaelis, accademicamente distaccato, individuava una linea di continuità, oltremodo naturale, fra il popolo ebraico del passato e quello che attualmente viveva in Germania in uno stato politico e giuridico di minorità.

Nelle *Lettere riguardanti lo studio della teologia*, che vennero pubblicate un po' prima del lavoro di Dohm nel 1781 e che spesso vengono viste come un'opera minore di Herder, a proposito del popolo ebraico fra l'altro si legge:

*Era ed è il popolo più eccellente della terra; nella sua fortuna e nella sua sventura, nei suoi difetti e nei suoi pregi, nella sua bassezza e nella sua eccellenza così unico, così speciale, che io considero la storia, la natura, l'esistenza di questo popolo la prova più evidente del valore dei miracolosi scritti che noi abbiamo conosciuto grazie alla sua mediazione [...] La sua guida, ancora imperfetta, è il problema più grave di questi tempi...*

Herder esprime qui già quell'idea del popolo ebraico come "popolo di Dio" che non ha ancora sviluppato forme autonome di cultura, civilizzazione e formazione, che non verrebbero dall'alto, idea questa che il giovane Hegel sostiene nella *Vita di Gesù* in modo ancora più approfondito e con un giudizio molto più severo sul popolo ebraico.

Un po' dopo nelle *Lettere* è scritto:

Un popolo artistico, l'ideale della terra in prodotti belli, un popolo eroico, l'ideale della forza e tenacia dell'uomo, un popolo politico, l'esempio della produttività del singolo cittadino per il bene di tutti, dovrebbe questo popolo non essere [...]. Popo-

lo di Dio deve essere, cioè immagine e figura del rapporto di Dio con l'uomo e di questi con Jehovah, l'unico e il solo Dio.

Ciò che si trova nelle *Lettere riguardanti lo studio della teologia* viene poi sviluppato e perfezionato nelle *Idee* del 1787 e in *Dello spirito della poesia ebraica*.

Herder parla in modo chiaro e distinto degli aspetti politici e giuridici della questione ebraica nel 1802, cioè negli anni in cui è in corso il dibattito sugli ebrei e vengono anche pubblicate opere cui non arride alcun successo e che rappresentano attacchi di inaudita ostilità verso gli ebrei, come per esempio lo scritto *Conversione degli ebrei*, apparso nella rivista "Adrastea", che arriva a conclusioni simili a quelle di teorici più tolleranti, come Dohm e Humboldt, seguaci dell'Illuminismo. Herder però, a differenza di questi ultimi che rappresentano punti di vista cameralistici e utilitaristici (Dohm) o liberali (Humboldt), parte da premesse storico-teologiche.

Le analogie e la comune origine della religione cristiana ed ebraica, e la comune attesa della redenzione in questo o nell'altro mondo sono pienamente sufficienti a risolvere il contrasto teologico-religioso e a battere la strada di una reciproca tolleranza. Le differenze linguistiche sono pertanto di scarso peso rispetto al contenuto della dottrina.

Risolte le differenze teologiche, Herder riconosce molto giustamente che tutto si riduce ad una questione politica. Per Herder e per molti giuristi del XVII e XVIII secolo, che si richiamano al diritto romano e al diritto imperiale, gli ebrei sono stranieri e debbono rimanerlo.

Dopo aver fatto una significativa premessa teologica, lo stesso Herder ritorna sulla questione utilitaristica: in che misura gli ebrei possono essere utili allo Stato o possono diventarlo? Questo popolo, dunque, è e rimane anche in Europa un popolo asiatico, estraneo al nostro continente, legato a quell'antica legge che gli fu concessa sotto un tratto di cielo lontano e che non si risolve neanche se lui la sconfessa. Quanto questa legge e il modo di pensare o di agire che ne consegue possano adeguarsi ai nostri Stati, non è più una disputa religiosa, dove si discuterebbe di opinioni e pensieri, ma una semplice questione di Stato. "Quanto cioè sarebbe inutile, fruttuoso o dannoso a questo e a nessun altro Stato tale popolo straniero che vive secondo una legge nazionale straniera e si comporta, pensa e agisce in modo diverso? Come li si dovrebbe vedere e trattare?" questo è il problema.

È ancora Herder un illuminista? Sicuramente, poiché in questo caso egli propone una prudente e limitata concessione di diritti agli ebrei, in ciò influenzato da un libro italiano che a suo tempo aveva avuto un grosso successo, cioè il *Discorso circa lo stato degli Hebrei, ed in particolare quelli dimoranti in Venezia* di Simone Luzzatto, rabbino di Venezia, che lo pubblicò nel 1638. Herder si mostra qui favorevole a "principi filantropici generali", ai quali subordina la "Costituzione della nazione nella quale gli ebrei conducono le loro attività".

Paolo Bernardini Ebrei e tolleranza

Luzzatto viene classificato come un sostenitore di concessioni limitate che permettono agli ebrei di realizzare nei paesi che li ospitano migliori condizioni di vita e di produzione, senza essere equiparati al resto della nazione: in tal modo Herder sembra prendere le distanze dai propugnatori della piena equiparazione, come il francese Grégoire, il tedesco David Friedländer o il seguace di Spinoza Hermann Diez. Sull'atteggiamento moderato di Luzzatto Herder si esprime così:

Ma lungi dal costruire sugli stessi principi, che dimostrano tutto e niente, egli si tiene lontano dalle profondità del mare vicino alla costa lagunare.

Herder propone, come Fichte, il ritorno degli ebrei in Palestina, ma con molto meno energia e senza considerarlo come il mezzo per risolvere il problema. Tanto Fichte quanto Herder basano la loro proposta su un sionista ante litteram, il teologo inglese David Hartley, le cui *Considerazioni sull'uomo, la sua natura, i suoi doveri e le sue aspettative* (1749) erano state tradotte con successo in Germania.

La visione politica che Hartley diffonde circa la necessità di creare uno Stato in Palestina "oltre le profezie dell'Antico e Nuovo Testamento", è uno dei più significativi contributi di questo teologo, fatto conoscere per la prima volta in Germania da Herder. In Hartley come in Herder non c'è alcuna traccia di antisemitismo.

### 3. *Wilhelm von Humboldt*

Il momento della massima perfezione – e precisamente già in senso liberale – del pensiero illuministico, che era presente in modo più o meno forte in Fichte e in Herder, è raggiunto nello scritto di Wilhelm von Humboldt del 1809 *Sul progetto di una nuova costituzione per gli ebrei*. È stupefacente che Paul Lawrence Rose sia riuscito a individuare elementi di antisemitismo persino in questa opera.

Il progetto, al quale si riferisce Dohm, fu abbozzato da Köhler e subito dopo appoggiato da Klein e Hardenberg. Nel marzo del 1812 viene promulgato il celebre Editto di Federico Guglielmo III, nel quale sono contenuti numerosi principi dell'equiparazione, già presenti nell'opera di Dohm del 1781. In rapporto a Dohm, quello di Wilhelm von Humboldt era un capolavoro di scienza economica; esso contiene una significativa differenza dal punto di vista liberale: i diritti civili non devono essere concessi agli ebrei un po' alla volta e per gradi, ma tutti assieme e nello stesso momento:

poiché un'elevazione graduale sanziona l'isolamento che essa vuole eliminare, raddoppia l'attenzione sulle restrizioni ancora vigenti, proprio attraverso la maggiore libertà raggiunta, e perciò è controproducente.



I chiarimenti qui fatti da Humboldt sono significativi non solo per la questione ebraica, ma anche per la nuova concezione dello Stato cui si lavorava all'inizio del XIX secolo, sulla scia della Rivoluzione francese, e sulla base della concezione di Adam Smith dell'“azione negativa dello Stato”, che incontrò grande favore in Germania e fu fatta propria da pensatori come Friedrich Heinrich Jakobi e dal giovane Hegel.

...lo Stato deve mettere in atto la sua educazione solo attraverso la ripartizione e limitazione della libertà e promuovendo l'equiparazione dei diritti dei cittadini; esso deve tendere soltanto ad esercitare un potere meramente negativo, lasciando che la libera attività della nazione si sviluppi positivamente nel pieno rispetto dell'umanità, affinché si sappia che non si può calcolare con precisione il punto di vista morale di una nazione, né tanto meno che si possa prevederne meccanicamente lo sviluppo, dal momento che esso si alimenta piuttosto di forza interna, come la storia insegna, e contiene impulsi improvvisi che, lungi dal farsi guidare dalla legislazione, la costringono a seguirli, poiché lo Stato, per dirla in breve, non è un educatore ma una istituzione di diritto.

Humboldt è inequivocabilmente per la piena equiparazione degli ebrei e, anche in merito all'accesso al pubblico impiego, egli riconosce più possibilità che Dohm e altri contemporanei, inclusi Köhler e gli estensori dell'Editto prussiano del 1812, contrari a tale accesso.

L'Editto del 1812, frutto dell'età dell'Illuminismo e della rivoluzione francese, è in ogni caso il primo, significativo scritto sull'equiparazione degli ebrei in Prussia, seguito dagli altri Stati tedeschi, che garantisce loro il raggiungimento graduale di una vera e propria posizione preminente in molti settori dell'economia, come attestato dal libro di Werner Mosse, e più tardi anche nella politica tedesca, come è stato confermato proprio di recente dallo storico inglese Peter Pulzer.

#### 4. Conclusioni

Se è vero che, come ha scritto il noto storico americano Frank Manuel nel suo saggio *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes* (Princeton 1992), l'ambiguo atteggiamento di Lutero, che fu decisamente più ostile che favorevole agli ebrei, ha attraversato l'intera storia dei rapporti fra ebrei e tedeschi, nonostante il positivo atteggiamento dei Pietisti, si può anche confermare che il periodo dell'Illuminismo seppe creare un'immagine molto positiva degli ebrei, favorendo una possibile riconciliazione fra ebrei e tedeschi.

In un certo senso, non solo Dohm e Humboldt, bensì anche Michaelis, Herder, Kant e persino Fichte fanno parte o danno risposte al progetto razionalistico dell'Illuminismo di emancipazione dell'uomo in sé, indipendentemente dalla sua religione, nazione o razza. Il dibattito sul carattere nazionale, che si trova in Kant, Herder e Humboldt, non rappresenta ancora una base per il successivo pregiudizio nazionalistico; di contro la teoria della razza di Blumenbach,

**Paolo Bernardini** Ebrei e tolleranza

influenzata dall'illuminismo e di valore puramente etnografico, presenta gli ebrei persino come una razza eletta all'interno dei gruppi etnici caucasici, a causa soprattutto di determinati tratti che essi incidono persino sulle razze degli europei occidentali.

Il tardo illuminismo tedesco intese non solo riconciliare ebrei e cristiani, ma persino ebrei e maomettani. Michaelis credette di individuare tracce ancora vive di popoli semitici nel deserto arabico, e questa profonda intuizione portò ad un'opera assolutamente straordinaria, i *Viaggi* di Caspar Niebuhr del 1774, opera che per la sua ispirazione di tolleranza, nutrita dall'osservazione disinteressata, dovrebbe forse essere letta anche dagli ebrei e dagli arabi di oggi.

[traduzione dal tedesco di Domenico Andassio]