

STUDI KANTIANI

XXI

2008

ESTRATTO



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA · EDITORE

2008

RIVISTA FONDATA DA SILVESTRO MARCUCCI

★

Direttori / Herausgeber / Editors / Directeurs

MASSIMO BARALE, CLAUDIO LA ROCCA

Comitato scientifico / Wissenschaftlicher Beirat / Editorial Board
Comité scientifique

HENRY E. ALLISON (Davis), MARIO CAIMI (Buenos Aires), CLAUDIO CESA (Pisa),
FRANCO CHIEREGHIN (Padova), GERARDO CUNICO (Genova),
KLAUS DÜSING (Köln), GIANNA GIGLIOTTI (Roma), NORBERT HINSKE (Trier),
PIERRE KERSZBERG (Toulouse), PAULINE KLEINGELD (Leiden),
HEINER KLEMME (Wuppertal), ANTONIO MARQUES (Lisboa),
VITTORIO MATHIEU (Torino), FAUSTINO ONCINA COVES (Valencia),
RICCARDO POZZO (Verona), JENS TIMMERMANN (St. Andrews)

Redazione / Redaktion / Editorial Office / Rédaction

c/o Accademia editoriale, Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

E-mail: Claudio.LaRocca@unige.it

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 14 del 9.11.1987

Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta

della *Fabrizio Serra · Editore*®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

Fabrizio Serra · Editore®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1123-4938

ISSN ELETTRONICO 1724-1812

★

Per la migliore riuscita delle pubblicazioni, si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione ed alla casa editrice, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004 (ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle

Regole, cit., è consultabile Online alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

RELIGIONE E DIRITTI CIVILI: LA QUESTIONE EBRAICA IN KANT

DANIELA TAFANI

Siamo ancora tenuti lontani dalle arti, dalle scienze, dai commerci utili, e dalle professioni dell'umanità; ogni strada verso il miglioramento ci è sbarrata, e la mancanza di cultura è presa a pretesto per la nostra oppressione. Ci legano le mani, e ci rimproverano di non usarle.

MOSES MENDELSSOHN

PREMESSA

A CHI scorra, anche solo superficialmente, una storia del pensiero ebraico,¹ non può sfuggire il ruolo di interlocutore privilegiato, talora anche di maestro, che Kant vi ha svolto, per la profonda consonanza – una vera e propria affinità elettiva, nel senso chimico della metafora goethiana – che alcuni importanti pensatori ebrei hanno percepito tra la propria *Weltanschauung* e quella kantiana, sui temi dell'essenza della morale e del rapporto tra morale e religione.² Già Schleiermacher osservava come, su tre o quattro giovani padri di famiglia ebrei istruiti, almeno uno fosse kantiano.³

Quanto al rapporto di Kant con gli ebrei, invece, seppure è noto com'egli annoverasse tra i suoi allievi ed amici molti ebrei,⁴ gli ultimi decenni sono affollati di lavori

¹ Vedi, ad es., M. GIULIANI, *Il pensiero ebraico del Novecento*, Brescia, Morcelliana, 2003. Di questa e altre segnalazioni sono debitrice a Ugo Caffaz, al quale sono grata per le pazienti spiegazioni su molti aspetti della cultura ebraica.

² Vedi M. HEITMANN, *Kant und das Judentum. Ein philosophiegeschichtlicher Exkurs*, in EADEM, *Jonas Cohn (1869-1947). Das Problem der unendlichen Aufgabe in Wissenschaft und Religion*, Hildesheim, Olms, 1999, pp. 45-57; J. GUTTMANN, *Kant und das Judentum*, in N. PORGES, *Joseph Bechor Schor, ein nordfranzösischer Bibelerklärer des XII. Jahrhunderts*, Leipzig, Fock, 1908, pp. 41-61; H. COHEN, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, in IDEM, *Jüdische Schriften*, a cura di B. Strauss, Berlin, Schwetschke, 1924, pp. 284-305. Cfr. anche la discussione, da parte di Sidney Axinn (*Kant on Judaism*, «The Jewish Quarterly Review», LIX, 1, 1968, pp. 9-23), della posizione di Emil Ludwig Fackenheim (*Kant and Judaism*, «Commentary», XXXVI, 1963, pp. 460-467) sul rapporto tra Kant e l'ebraismo.

³ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, a cura di H.-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, H. Kimmerle, K.-V. Selge, I, 2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799*, Berlin, de Gruyter, 1984, p. 346.

⁴ Kant scelse l'amico Marcus Herz, suscitando sdegnate reazioni accademiche, come proprio *Respondent* nella discussione della sua dissertazione inaugurale come professore (l'episodio è raccontato da D. FRIEDLÄNDER, *Kant und Herz*, «Neue Berlinische Monatsschrift», 1805, pp. 149-152); nel 1786, Kant tentò, senza successo, di far assumere il suo studente Isaac Abraham Euchel come lettore di ebraico all'Università di Königsberg (AA XII 426; a p. 429 la risposta negativa del Rettore e del Senato accademico, in cui si ribadiva la condizione che il candidato potesse dichiarare sotto giuramento la propria appartenenza alla religione cristiana). Cfr. B. STANGNETH, *Antisemitische und Antijudaistische Motive bei Kant? Tatsachen, Meinungen, Ursachen*, in *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung. Prämierte Schriften des wissenschaftlichen Preisausschreibens "Antisemitische und antijudaistische Motive bei Denkern der Aufklärung"*, a cura di H. Gronke, Th. Meyer, B. Neißer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 11-124: 55 e sgg.: 102; H. MOSCHE GRAUPE, *Kant und das Judentum*, «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XIII, 1961, pp. 308-333: 312 e sgg.; J. GUTTMAN, *art. cit.*, pp. 45 e sgg.

sull'antisemitismo e l'antigiudaismo di Kant – o sulla perfetta conciliabilità dell'etica kantiana con l'obbedienza agli ordini nazisti – le cui tesi si annunciano talvolta, perentoriamente, fin dai titoli (*Da Kant ad Auschwitz, Kant ad Auschwitz*).¹ Una storia dell'antisemitismo è senz'altro un'opera meritoria, al di là del valore di ogni ricostruzione storica, al fine di rintracciare non solo i primi sintomi di un male, ma altresì, più indietro nel tempo, i suoi più vaghi segni premonitori, sì da imparare a riconoscerli, qualora – o, più realisticamente, quando – si ripresentino tra noi. Vi è tuttavia il rischio, al quale i lavori in questione non sfuggono, di costruire non una storia, bensì una mera galleria sincronica di luoghi apparentemente antisemiti, prescindendo dal loro contesto sociale, politico e giuridico.² Per quanto riguarda Kant, in particolare, si dirige lo sguardo a quei soli passi in cui gli ebrei, o l'ebraismo, sono esplicitamente menzionati, ignorando i luoghi in cui sono affrontati, pur senza chiamare in causa gli ebrei, temi politicamente decisivi per la loro sorte. Si esaminano i giudizi kantiani sull'essenza dell'ebraismo e, quasi che la questione ebraica non fosse ancora divenuta oggetto della discussione pubblica tra i dotti, si trascurano del tutto le prese di posizione kantiane sul nesso tra appartenenza religiosa e diritti civili, di cui era immediatamente evidente, ai lettori contemporanei, la rilevanza politica.³ Si omette, infine, di allargare lo sguardo all'intera filosofia kantiana della religione, onde appurare se ciò che Kant ascrive a demerito dell'ebraismo quale religione rivelata egli non lo estenda, seppur dissimulatamente, alle religioni rivelate nella loro totalità.

Per comprendere, oggi, il senso delle affermazioni di Kant, può perciò essere utile prendere avvio dallo *status* giuridico degli ebrei che abitavano in Prussia nella seconda metà del Settecento, e dal dibattito pubblico sull'opportunità di un suo mutamento. Può inoltre essere utile ricordare che cosa era allora lecito scrivere, in materia di religione, e che cosa invece non avrebbe potuto ottenere il visto, indispensabile per la pubblicazione, della censura prussiana.

1. LA CONDIZIONE DEGLI EBREI

Nella primavera del 1793, quando – dopo un anno di traversie con la censura⁴ – ap-

¹ J. HALBERSTAM, *From Kant to Auschwitz*, «Social Theory and Practice», XIV, 1, 1988, pp. 41-54; J. R. SILBER, *Kant at Auschwitz*, in *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, I, a cura di G. Funke, Th. M. Seeböhm, Lanham, 1991, pp. 177-211; P. L. ROSE, *German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 23-43. Vedi anche, più recentemente, M. MACK, *German Idealism and the Jew. The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, Chicago, University of Chicago Press, 2003. Per la confutazione della tesi di Halberstam, vedi B. STANGNETH, *op. cit.*, pp. 63 e sgg.

² Sull'inadeguatezza di una lettura dei pensatori settecenteschi alla luce della dicotomia tra filo e antisemitismo, vedi P. BERNARDINI, *Ebrei e tolleranza in Germania attorno al 1800*, «I castelli di Yale», x, 2002, pp. 30-43 (disponibile anche all'indirizzo Internet www.unife.it/stdoc/bernardini.rtf).

³ La tesi che il tema dell'ebraismo sia affrontato da Kant «non ancora in connessione con la questione politica dell'emancipazione» è esplicitamente formulata da G. HUBMANN, *Sittlichkeit und Recht. Die jüdische Emancipationsfrage bei Jakob Friedrich Fries und anderen Staatsdenkern des Deutschen Idealismus*, in *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*, cit., pp. 125-152: 129. Essa costituisce tuttavia il tacito presupposto di tutti i lavori su Kant e l'ebraismo che ho potuto consultare.

⁴ Vedi W. DILTHEY, *Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», III, 1890, pp. 418-450, poi in IDEM, *Gesammelte Schriften*, IV, a cura di B. Groethuysen, H. Johach, M. Redeker, Stuttgart und Göttingen, 1959-1963, pp. 285-309; E. ARNOLDT, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kant's Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine "Religionslehre" und seinen Conflict mit*

parve la prima edizione della *Religione nei limiti della semplice ragione*, non c'era, in tutta la Prussia, che una sola famiglia di cittadini ebrei: era la famiglia del banchiere Daniel Itzig, il quale aveva ottenuto nel 1791, per sé e per i propri discendenti, la naturalizzazione, ossia la concessione di «tutti i diritti dei cittadini cristiani» e aveva potuto giurare da cittadino, nel 1792, senza doversi servire di formule cristiane.¹ Per gli altri abitanti ebrei della Prussia – circa 1.600 famiglie – valeva quanto stabilito nel *Revidirtes General-Privilegium und Reglement* del 1750,² che suddivideva gli ebrei prussiani in sei classi, della quali neppure la prima, quella dei *Generalprivilegierte*, attribuita agli ebrei finanziatori della corte, prevedeva il diritto di cittadinanza: si trattava pur sempre, malgrado la parificazione di fatto, di «stranieri tollerati».³ Gli appartenenti alla seconda classe, gli *ebrei protetti ordinari*, erano autorizzati a soggiornare nel luogo indicato nel loro salvacondotto, che potevano trasmettere in eredità ad un solo figlio (dal 1763 anche ad un secondo figlio, dietro pagamento di 70.000 talleri, secondo uno dei molti esempi della politica di Federico II, determinato, dalla propria avversione per gli ebrei,⁴ a limitare rigidamente il numero degli ebrei ammessi nel territorio prussiano, e incline, al contempo, a concedere tutte le deroghe che si presentassero come funzionali al perseguimento di una politica economica mercantilistica).⁵ Chi si recava in un luogo diverso da quelli indicati sul salvacondotto, era soggetto ad una tassa doganale sul proprio stesso corpo, il *Leibzoll*, «un'indegna equiparazione di un uomo – scriveva Friedrich Nicolai – a un capo di bestiame o un collo di merce».⁶ Le quattro classi inferiori comprendevano, rispettivamente, coloro che erano oggetto di protezione straordinaria, ossia tollerati per la durata della loro esistenza – e che potevano trasmettere un mero diritto di soggiorno ad un figlio, purché dotato di 1.000 talleri – coloro che svolgevano servizi pubblici secondo i riti e la cultura della comunità ebraica – come i rabbini, gli insegnanti, i macellai koscher, i tipografi ebraici e i becchini –

der Preussischen Regierung, «Altpreussische Monatsschrift», xxxiv, 1897, pp. 345-408, 603-636; xxxv, 1898, pp. 1-47; M. M. OLIVETTI, *Introduzione a I. KANT, La religione entro i limiti della sola ragione*, Roma-Bari, Laterza, 1980.

¹ A. A. BRUER, *Geschichte der Juden in Preussen (1750-1820)*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 1991, pp. 90 e sg. Sulle formule e il cerimoniale del giuramento ebraico, ma anche, più in generale, sul giuramento degli ebrei nell'ordinamento giuridico prussiano tra il XVIII e il XIX secolo, vedi TH. VORMBAUM, *Der Jude in 19. Jahrhundert vornehmlich in Preußen. Ein Beitrag zur juristischen Zeitgeschichte*, Berlin, Berliner Wissenschaft, 2006. Per un quadro generale della situazione degli ebrei in Europa, A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza, 1992.

² *Revidirtes General-Privilegium und Reglement, vor die Judenschaft im Königreiche Preußen, der Chur- und Marck Brandenburg, den Herzogthümern und Fürstenthümern Magdeburg, Cleve, Hinterpommern, Crossen, Halberstadt, Minden, Camin und Mörs; ingleiche den Graf- und Herrschaften Marck, Ravensberg, Hohenstein, Tecklenburg, Lingen, Lauenburg und Bütow von 17ten April 1750*, in *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer, sonderlich in der Chur- und Marck-Brandenburg, Wie auch andern Provinztzien, publicirten und ergangenen Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten* ..., II, Berlin, 1756, coll. 117-146.

³ Vedi A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 71 e sg., 91.

⁴ Il sovrano si dichiarava, in un ordine di gabinetto del 17 aprile 1774, «vor die Juden überhaupt eben nicht portirt» (citato in G. DEUTSCH, *ad. v. Prussia, in Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnalls, 1901-1906, coll. 234-238).

⁵ Vedi A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 74 e sgg.; S. STERN, *Der preussische Staat und die Juden*, III, 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 1971, pp. 9 e sg. Al Regolamento del 1750 era premessa una spiegazione delle ragioni che rendevano necessaria una regolamentazione della presenza ebraica nel territorio prussiano, nella quale si paventava il danno economico che sarebbe potuto derivare ai mercanti cristiani da un aumento incontrollato degli ebrei.

⁶ F. NICOLAI, *Leben Justus Mörsers*, Berlin-Stettin, 1797, p. 61. Cfr. A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 61, 67. Alcune deroghe al pagamento del *Leibzoll* furono fissate tra il 1787 e 1788.

i tollerati, in possesso di permessi limitati temporalmente o che non garantivano loro alcun diritto nei confronti dello Stato, e infine i domestici e i servitori, che non potevano sposarsi, pena l'espulsione, e che derivavano i loro diritti da quelli dei loro datori di lavoro, e con loro li perdevano.¹

Non possedendo lo statuto giuridico di cittadini, e trovandosi invece in una condizione di *servitus fiscalis*, o *servitus cameralis*,² per la quale i loro beni, e la loro stessa persona, erano nella piena disponibilità del sovrano,³ gli ebrei erano vessati da una miriade di tasse e balzelli, di varia entità e per ogni occasione, pubblica e privata: dal matrimonio agli incendi, dalla nascita dei figli alle elezioni interne alla comunità. Giacché la loro presenza era tollerata in quanto foriera di fondi alle casse reali, erano ammessi sul territorio prussiano, in deroga ai limiti fissati, quegli ebrei che avessero voluto fondarvi fabbriche⁴ o che fossero dotati di almeno 10.000 talleri;⁵ gli ebrei protetti che, senza specifica autorizzazione, avessero soggiornato all'estero per più di un anno, avrebbero perso invece con ciò stesso il loro diritto alla protezione, poiché, pur versando la somma dovuta annualmente per il mantenimento di quella stessa protezione, non contribuivano al pagamento di tutte le altre tasse.⁶ Per la stessa ragione, inversamente, gli ebrei mendicanti, i *Bettel-Juden*, non erano tollerati in alcun caso entro i confini dello Stato prussiano, ed erano oggetto di continue ordinanze e decreti di espulsione.⁷

Gli acquisti coatti, e senza possibilità di scegliere la merce, dalla manifattura reale di porcellane erano cessati nel 1788, dopo un lungo contenzioso e l'esborso, da parte della comunità ebraica, di 223.000 talleri (Mendelssohn aveva dovuto acquistare, in occasione del suo matrimonio, venti orrende scimmie di porcellana).⁸

¹ Sull'impatto di tale legislazione sulla vita delle famiglie ebee, vedi l'efficace descrizione di CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin-Stettin, Nicolai, 1781, pp. 8 e sgg.

² Kant si pronunciò in più occasioni contro l'istituto della *Leibeigenschaft*, o *servitus*, per la quale uomini appartenevano, come cose, ad altri uomini; essa coincideva infatti con la privazione della personalità giuridica, che Kant ammetteva solo come conseguenza dell'aver commesso un delitto: «ogni uomo nasce libero», scriveva Kant riecheggiando il Rousseau del *Contrat social* (livre I, chap. I), nonché l'art. 1 della *Déclaration de Droit de l'homme et du citoyen* del 1789 (MS, AA VI 241, 283, 329 e sg.; trad. it. a cura di F. GONNELLI, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 73, 153, 245; vedi anche RGV, AA VI 188, in nota; trad. it. a cura di P. Chiodi, in I. KANT, *Scritti morali*, Torino, UTET, 1970, pp. 317-534: 518 e sg., in nota).

³ Vedi P. BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco. Studi intorno allo "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" di C.W. Dohm* (1781), Firenze, Giuntina, 1992, pp. 32 e sgg. Fisicamente di proprietà del sovrano erano anche i contadini, venduti a migliaia, in molti degli Stati del Sacro Romano Impero, come soldati da arruolare per le guerre di conquista nel Nuovo Mondo; Federico Guglielmo I aveva abolito tale servitù per circa la metà dei propri contadini. Cfr. W. VENOHR, *Friedrich der Zweite*, in S. HAFFNER, W. VENOHR, *Preussische Profile*, Königstein, Athenäum, 1980, pp. 15-62: 38 e sgg.

⁴ Così stabiliva Federico II in uno dei molti atti, nei quali rendeva nota la sua volontà che il numero delle famiglie ebee protette non aumentasse (*Rescript an die sämtlichen Krieger- und Domainen-Cammern, dass es bei der Anzahl der Juden-Familien bleiben, und keine neue mit Privilegien versehen werden sollen. De dato Berlin, den 13. Januar 1751*, in *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum*, cit., I, 1751, coll. 7 e sg.).

⁵ *Revidirtes General-Privilegium und Reglement*, cit., § v.

⁶ Ivi, § vii.

⁷ Ivi, § xxii. Cfr. l'editto del 9 settembre 1738, *Erneuertes und geschärftes Edict, daß in Sr. Königl. Majestät gesammten Landen, gar keine Bettel-Juden mehr eingelassen, sondern sofort an der Gränze zurück gewiesen werden sollen*, in *Corpus Constitutionum Marchicarum, Oder Königl. Preußis. und Churfürstl. Brandenburgische in der Chur- und Marck Brandenburg, auch incorporirten Landen publicirte und ergangene Ordnungen, Edicta, Mandata...*, a cura di Chr. O. Mylius, Berlin-Halle, Waysenhaus, 1737-1755, v. 5, coll. 203-206.

⁸ Vedi A. ELON, *Requiem tedesco. Storia degli Ebrei in Germania 1743-1933*, Milano, Mondadori, 2005, p. 41; A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 77 e sgg.

Agli ebrei non era lecito possedere beni fondiari (nelle campagne non potevano, del resto, neppure soggiornare);¹ l'acquisto di case non doveva dar luogo a un numero di proprietà che eccedesse i limiti fissati dal *Regolamento* del 1750, che, per la città di Berlino, coincidevano con lo *status quo*: vi risultavano allora 40 case possedute da ebrei e tale numero non doveva aumentare; per ogni acquisto ulteriore, una di quelle 40 case doveva essere venduta a un cristiano.²

Gli ebrei non potevano svolgere alcuno dei mestieri delle corporazioni,³ le quali li escludevano talora espressamente, al pari di ladri e assassini, adulteri e bestemmiatori.⁴ Tra le professioni dotte, era preclusa loro ogni carriera che non fosse quella medica, poiché la supremazia ecclesiastica sul mondo universitario interdiceva loro l'accesso alla facoltà giuridica – giacché vi si studiava anche diritto canonico – a quella teologica, ovviamente, nonché alla facoltà filosofica, che da quella teologica non era affatto indipendente⁵ (Kant permise ad alcuni ebrei di frequentare i suoi seminari come studenti non iscritti, ma essi non avrebbero potuto laurearsi che previa conversione).⁶ Nelle logge massoniche prussiane, di derivazione francese e di impostazione cristiana, il diritto degli ebrei a presentare domanda di ammissione fu spesso negato e sempre in discussione, nel Settecento.⁷

Erano vietate agli ebrei la fusione di oro e argento⁸ (per il timore regio che contraffacessero monete o falsificassero i metalli pregiati), la produzione di birra, la distillazione di acquavite, il commercio di tabacco non lavorato, di lana grezza e cuoio; senza una speciale concessione, non potevano commerciare neppure con una serie di altre merci, tra le quali burro, formaggio, frutta, prodotti dell'orto, sale e sapone.⁹ Tra le attività lavorative lecite, vi erano l'incisione di sigilli, la pittura, la molatura di lenti, vetro, diamanti e pietra, il ricamo in oro e in argento, l'attività di intermediazione, il prestito su pegno.¹⁰ Il commercio, limitato alle merci di scarso interesse economico per i cristiani – soprattutto vestiti usati, mobili vecchi e chincaglieria, ma anche gioielli, stoffe pregiate, cavalli, tè, caffè e cioccolato – doveva aver luogo in una singola bottega, debitamente autorizzata, nel luogo di residenza, e, in occasione delle fiere e dei mercati annuali, in uno spazio separato. Il commercio ambulante era espressamente vietato, così come l'offerta e la lode delle proprie merci in luoghi pubblici, perché tali pratiche esulavano – ed evidentemente riscuotevano maggior successo –

¹ Cfr. *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum*, cit., I, 1751, col. 92.

² *Revidirtes General-Privilegium und Reglement*, cit., § XXVIII; nelle altre città l'acquisto di case era autorizzata nella misura di una casa ogni 5 famiglie ebreie residenti.

³ Ivi, § XI.

⁴ Tale esclusione fu inserita nel 1716 nello statuto della corporazione dei commercianti di Berlino, dopo che questi si erano inutilmente rivolti al re affinché ordinasse la chiusura dei negozi degli ebrei (cfr. H. BÖRSCH-SUPAN, *Chronik Berlin, Gütersloh-München*, Chronik Verlag, 1997³, p. 112).

⁵ A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 132 e sgg.

⁶ A. ELON, *op. cit.*, p. 25.

⁷ Nelle logge di derivazione inglese, quali ad esempio le logge di Livorno, gli ebrei erano invece ammessi. Vedi U. WYRWA, *Juden in der Toskana und in Preußen in Vergleich: Aufklärung und Emanzipation in Florenz, Livorno, Berlin und Königsberg* i. Pr., Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, pp. 66 e sgg.

⁸ *Revidirtes General-Privilegium und Reglement*, cit., § XII. Cfr. CHR. W. DOHM, *op. cit.*, p. 32: «è sospetta la moneta di uno Stato, alla quale abbiano contribuito gli ebrei o che sia passata spesso dalle loro mani». Il *Deutsches Wörterbuch* di J. e W. GRIMM, Leipzig, Hirzel, 1854-1960, reca la voce «moneta degli ebrei» (*Judenmünze*), definendola come «pecunia accisa, arrosa» che allude, evidentemente, all'asportazione di una parte del metallo pregiato dalla moneta passata in mano a ebrei.

⁹ *Revidirtes General-Privilegium und Reglement*, cit., §§ XIV e sgg.

¹⁰ Ivi, §§ XXIV e sgg.

dalla condotta commerciale dei cristiani, alla quale gli ebrei erano richiamati, con la minaccia di specifiche sanzioni, ad attenersi.¹

Agli ebrei era concessa libertà, o piuttosto 'protezione', di culto; dovevano tuttavia astenersi, pena la morte o l'espulsione collettiva, da alcune delle loro preghiere (ritenute offensive nei riguardi dei cristiani),² dalle «indecenti dissolutezze» delle loro feste e dalle riunioni private per la preghiera comune, ritenute «urtanti» e contrarie a «ogni buon ordine»; solo per i vecchi, i malati e i bambini al di sotto dei 12 anni erano ammesse eccezioni; per le questioni religiose, gli ebrei erano completamente sottomessi al rabbino e agli anziani, salvo i casi in cui fosse stato in gioco il superiore interesse dello Stato prussiano: allora erano tenuto a rivolgersi e a riferire, a pena della perdita di tutti i diritti, all'autorità pubblica.³

Le comunità ebraiche erano ritenute responsabili dei delitti dei loro membri e rispondevano *in solido* del pagamento di alcune tasse: gli anziani che – eletti ogni tre anni – le guidavano, dovevano perciò farlo con pugno di ferro; a loro erano affidate la prevenzione della bancarotta, il controllo del sistema fiscale e la comunicazione delle liste aggiornate degli ebrei che prestavano servizi pubblici. L'autonomia giurisdizionale di cui le comunità avevano goduto fin dal Medioevo era fortemente limitata dal *Regolamento* del 1750: ai rabbini era lasciata la facoltà di giudicare nell'ambito delle questioni religiose, ma solo purché la pena non eccedesse i 5 talleri; in nessun caso era lasciata loro facoltà di scomunicare senza che la questione fosse condotta di fronte al magistrato statale. La giurisdizione ebraica e quella prussiana erano di fatto concorrenti: al rabbino e agli anziani non era riconosciuta di diritto alcuna giurisdizione, ma si lasciava che, «per il momento», essi esercitassero un arbitrato nelle dispute di «ebrei con ebrei» su questioni regolate dalle leggi mosaiche, come i matrimoni, le successioni, la nomina di tutori; in caso di insoddisfazione delle parti in giudizio, restava loro piena facoltà di rivolgersi al foro ordinario.⁴ Fu proprio in occasione di un conflitto di competenze, nel 1768, che apparve chiara la necessità che le leggi che regolavano la vita degli ebrei fossero note anche ai giudici prussiani, affinché questi fossero in grado di pronunciarsi sulle controversie tra ebrei. Di qui l'ordine del 26 gennaio 1770, alla comunità ebraica di Berlino, di informare entro 14 giorni il tribunale camerale in merito alle cerimonie e agli usi ebraici in materia di testamenti, inventari, matrimoni e questioni analoghe. A una prima risposta molto generale, che, deliberatamente, non forniva alcun ausilio per le decisioni sui singoli casi – e che lasciava intravedere come la legislazione della comunità ebraica berlinese fosse fondata non solo sulla legge mosaica e sulla religione ebraica, ma altresì su leggi consuetudinarie locali – seguì, nell'ottobre 1770, l'ordine, al rabbino e agli anziani di Berlino, di produrre, entro 8 settimane, un resoconto completo degli usi ebraici. Tale resoconto non sarebbe stato consegnato che 6 anni dopo, in forma provvisoria, e solo nel 1778 nella sua versione definitiva. Tra le difficoltà segnalate dalla comunità ebraica nelle continue richieste di proroga, l'ostacolo costituito dalla dichiarata ignoranza della lingua

¹ Ivi, §§ XVIII e sg. Sulle ragioni del maggior successo commerciale degli ebrei, rispetto ai loro concorrenti cristiani, vedi L. POLIAKOV, *Storia dell'antisemitismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, III, *Da Voltaire a Wagner*, pp. 15 e sgg.

² Cfr. l'editto del 15 gennaio 1716: *Renovatio Edicti vom 28. August 1703 wegen des Jüdischen Gebets*, in *Corpus Constitutionum Marchicarum*, cit., VI, 2, coll. 163 e sg.

³ *Revidirtes General-Privilegium und Reglement*, cit., §§ xxx e sg.

⁴ Ivi, § XXXIII.

tedesca (la prima versione fu riscritta una seconda volta perché i troppi errori la rendevano pressoché incomprensibile), fu superato grazie al contributo decisivo di Mendelssohn, che si occupò, su richiesta del rabbino capo di Berlino, Hirschel Levin, della redazione del testo dei *Ritualgesetze der Juden*.¹ A difesa della giurisdizionalità ebraica, Mendelssohn precisava, nell'*Introduzione*, che il testo che egli presentava non era fondamento sufficiente per l'emissione di una sentenza con valore giuridico, per la quale era indispensabile la conoscenza del *Talmud* e dell'intera dottrina ebraica.²

Malgrado la posizione di Mendelssohn e le molte richieste da parte della comunità ebraica, le leggi rituali degli ebrei non furono mai ratificate; la loro formulazione scritta mostrò anzi al governo prussiano che si trattava di fatto, indipendentemente dalla sua origine religiosa, di un codice civile, per di più sempre avvolto in una nebulosità che serviva a rendere imprescindibile il contributo dell'interpretazione rabbinica. Conferire loro validità giuridica avrebbe significato sancire l'esistenza di «uno Stato nello Stato», abbandonare gli ebrei all'arbitrio dei rabbini e negar loro «il pieno godimento di una legislazione chiara e conforme allo spirito del tempo», qual era quella che regolava la vita degli altri sudditi prussiani, secondo il parere del tribunale camerale, che il 23 gennaio 1806 presentò al governo l'abbozzo di un editto di soppressione delle leggi rituali ebraiche.³

Come la lunga gestazione dei *Ritualgesetze* mostra in modo esemplare, gli ebrei che abitavano in Prussia non parlavano, né scrivevano abitualmente in tedesco; la loro lingua era lo *Judenteutsch*, un misto di dialetto tedesco medievale e di ebraico;⁴ nel *Regolamento* del 1750 era stato perciò necessario specificare che i libri dei pegni dovevano essere tenuti «in lingua tedesca e scrittura tedesca». L'isolamento linguistico era uno dei principali ostacoli all'integrazione: Mendelssohn vi rintracciava una delle cause dell'«immoralità» degli ebrei;⁵ Lazarus Bendavid, al quale la madre, figlia del fabbri-

¹ Per una dettagliata ricostruzione della vicenda, vedi l'*Einleitung zu "Ritualgesetze der Juden"*, in M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* (d'ora in poi *JubA*), a cura di A. Altmann et alii, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1971 e sgg., VII, *Schriften zum Judentum*, 1, pp. CVI-CLVII. A seguire, il testo: *Ritualgesetze der Juden betreffend Erbschaften, Vormundschaftsachen, Testamente und Ehesachen*, in so weit sie das mein und Dein angehen, Berlin, Voß, 1778.

² Ivi, pp. 118 e sg.
³ *Einleitung zu "Ritualgesetze der Juden"*, cit., pp. CXXVIII e sgg. L'espressione «statum in statu» compariva in una nota a margine alla lettera che accompagnava la proposta di editto del 1806; essa è da intendersi nella sua connotazione giuridica, e nel contesto della storia del diritto prussiano del XVIII secolo, anziché nella prospettiva genealogica di una ricerca degli antenati del nazionalsocialismo. Cfr. J. KATZ, *A State within a State, the history of an Anti-Semitic Slogan*, «The Israel Academy of Sciences and humanities Proceedings», XLIII, 1969, pp. 29-50.

⁴ Vedi M. INTROVIGNE, J. GORDON MELTON, *L'ebraismo moderno*, Torino, Elledici, 2004, p. 43.

⁵ *Revidirtes General-Privilegium und Reglement*, cit., § XXVI. Cfr. CHR. W. DOHM, *op. cit.*, p. 117, il quale auspicava che tutti i libri commerciali fossero redatti – anziché in ebraico – nella lingua del paese in cui gli ebrei vivevano, così da semplificare, oltre alle comunicazioni, altresì la risoluzione delle eventuali controversie. L'editto di emancipazione del 1812 avrebbe subordinato la conservazione della cittadinanza, per gli ebrei, alla condizione che essi si servissero di una lingua viva e di caratteri tedeschi o latini nella conduzione dei libri contabili e in qualsivoglia dichiarazione scritta che avesse valore giuridico (*Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in den Preussischen Staate*, § 2, in E. R. HUBER, *Dokumente zur deutsche Verfassungsgeschichte*, I, *Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850*, Stuttgart, Kohlhammer, 1978³, pp. 48-51).

⁶ *JubA*, XIII, *Briefwechsel III*, 1781-1785, pp. 79-80. Ancor più radicale sarebbe stato, sulla questione linguistica, D. FRIEDLÄNDER, *דאס דייטשי יודן Send-Schreiben an die deutschen Juden*, Berlin, Königliche privilegierte orientalische Buchdruckerei, 5548, 1787/1788, citato in R. GRUSCHKA, *Der Sprachenkosmos in Isaak Euchels Komödie Reb Henoc und die Sprachverhältnisse der Berliner Haskala*, in I. A. EUCHEL, M. APTROOT, R. GRUSCHKA, *Reb Henoch, oder, woss tut Me damit: Eine jüdische Komödie der Aufklärungszeit*, Hamburg, Buske, 2006, pp. 45-66: 52 e sg.

cante di seta David Hirsch, aveva insegnato a leggere il tedesco a 3 anni,¹ diagnosticava ai suoi contemporanei «la mancanza totale di ogni conoscenza linguistica»² e giudicava che ciò li avesse ridotti, giacché «la rovina della lingua» è «necessariamente legata alla rovina del pensiero», a non pensare che in modo sconnesso e a doversi esprimere sempre accompagnando le parole con i gesti, scambiando per vivacità orientale l'effetto della propria povertà linguistica.³ Sull'apprendimento della lingua tedesca come condizione necessaria per l'integrazione sociale e l'emancipazione giuridica, Bendavid si esprimeva, nel 1793, in modo analogo a quanto aveva fatto Mendelssohn dieci anni prima. Riguardo all'unica via percorribile per la conquista della cittadinanza, ossia all'abbandono delle leggi cerimoniali, vedremo invece tra poco che Bendavid sosteneva nel 1793 – a sette anni dalla morte di Mendelssohn, e mentre molti ebrei, tra i quali quattro dei sei figli di Mendelssohn, si apprestavano, per convenienza, alla conversione al cristianesimo⁴ – una posizione opposta a quella del padre dell'illuminismo ebraico.

2. IL CIRCOLO VIZIOSO E IL PROBLEMA DEL PRIMO PASSO

Il funzionario prussiano Christian Wilhelm Dohm, che nel 1780 aveva collaborato con Mendelssohn ad una *Memoria* in difesa degli ebrei alsaziani, minacciati di espulsione,⁵ si appassionò al tema, e alla causa, dell'amico e cedette alle sollecitazioni di questi affinché egli scrivesse, a suo solo nome – perché un non ebreo sarebbe stato meno sospetto di parzialità, agli occhi del re – in favore della concessione dei diritti civili agli ebrei prussiani. L'editore Friedrich Nicolai si occupò di superare l'ostacolo della censura e lo scritto di Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*,⁶ fu così pubblicato, nel 1781, in forma non anonima, come aveva invece ritenuto inizialmente più opportuno il suo autore. Il saggio non sortì alcun effetto sul tetragono Federico II – il quale del resto, già all'indomani della sua incoronazione, aveva pregato i suoi funzionari di non disturbarsi in alcun caso a riportargli le eventuali lamentele o rimostranze dei suoi sudditi⁷ – ma dette avvio al dibattito sull'opportunità di concedere agli ebrei maggiori diritti e, contestualmente, alla discussione pubblica sul carattere nazionale ebraico.

Che gli ebrei fossero una *nazione* era un presupposto indiscusso: si trattava infatti di una comunità con una propria storia millenaria, una lingua, una scrittura, una religione e leggi proprie, un peculiare giorno dedicato al riposo, specifiche e tassative abitudini alimentari, nonché usanze e costumi che ne rendevano i membri anche esteriormente riconoscibili. Una nazione senza un proprio Stato,⁸ dacché questo era stato distrutto, i cui membri continuavano tuttavia a costituire una comunità *separata* dallo Stato nel quale abitavano. In esso gli ebrei erano dunque *stranieri*: la questione di un'eventuale concessione dei diritti di cittadinanza si poneva perciò per costoro non nei termini dell'*emancipazione*, bensì in quelli della *naturalizzazione*.⁹

¹ A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 128 e sg.

² L. BENDAVID, *Etwas zur Charakteristick der Juden*, Leipzig, Stahel, 1793, p. 27.

³ Ivi, p. 28.

⁴ Cfr. A. ELON, *op. cit.*, p. 75.

⁵ Vedi P. BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco*, cit., pp. 50 e sgg.

⁶ Sullo scritto di Dohm, vedi P. BERNARDINI, *La questione ebraica nel tardo illuminismo tedesco*, cit.

⁷ W. VENOH, *op. cit.*, pp. 19 e sg.

⁸ Cfr. la *Vorerinnung* a CHR. W. DOHM, *op. cit.*

⁹ Nell'Editto di emancipazione del 1812, l'attribuzione agli ebrei di diritti quasi eguali a quelli dei cristiani avvenne perciò sancendo – a certe condizioni – il loro *status* di «Einländer» (*Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in den Preussischen Staate*, cit., § 1); coloro che non avessero rispettato le condizioni previste, sarebbero stati «considerati e trattati come ebrei stranieri» (ivi, § 6, corsivo mio).

Il secondo presupposto largamente condiviso¹ era la tesi di una diffusa corruzione dei costumi tra i membri della nazione ebraica: gli ebrei erano ritenuti generalmente mendaci e truffatori,² inclini a violare la legge per il proprio tornaconto economico e generalmente animati dalla presunzione dell'elezione divina e da avversione, quando non da odio, per i non ebrei.³ L'equazione tra «Ebraismo e infamia», ossia l'attribuzione agli ebrei di una «immoralità quotidiana in grado di spingersi fino alla criminalità» – consolidatasi nell'Europa occidentale, tra il v e il x secolo, sul fondamento dei testi di Paolo di Tarso e malgrado la pressoché totale assenza di ebrei⁴ – forniva ora il contenuto a quel ricettacolo di stereotipi che era l'idea di *caratteri delle nazioni*.⁵ La miserevole condizione in cui versava la maggioranza degli ebrei pareva fornire una conferma empirica a una diagnosi vecchia di secoli.⁶

L'attribuzione di un carattere alla nazione ebraica poteva condurre a conseguenze politiche opposte, a seconda che questo carattere fosse considerato originario e immutabile, oppure storicamente condizionato, e per ciò stesso passibile di trasformazioni. Dohm, che sosteneva la seconda di queste tesi,⁷ poteva pertanto concedere che gli ebrei si trovassero in una condizione corrotta e tuttavia non dedurne la necessità di opprimerli; chi argomentava a favore dell'oppressione degli ebrei a partire dai loro costumi commetteva l'errore – secondo Dohm – di scambiare la causa per l'effetto e di addurre il male prodotto da una politica sbagliata quale giustificazione di quella stessa politica.⁸

¹ Tra le eccezioni, la più nota è senz'altro quella di Lessing: tra i recensori dello scritto di Dohm, vedi August Fr. Cranz, per il quale una riforma morale degli ebrei non era più necessaria di quella dei cristiani («Berlinische Correspondenz», LII, pp. 841 e sg., citato in A. A. BRUER, *op. cit.*, p. 64).

² Vedi, ad es., CHR. W. DOHM, *op. cit.*, pp. 34, 96. Johann David Michaelis sosteneva di poter dimostrare, dagli atti dei tribunali, che, tra gli ebrei, ladri e ricettatori erano 25 volte più frequenti che fra gli altri sudditi prussiani (in CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, Berlin-Stettin, Nicolai, 1783, p. 34). Mendelssohn lo invitava ad applicare le sue statistiche ai soli ebrei e tedeschi dediti al commercio (ivi, p. 72); anche Kant, che riteneva «non infondata» la «reputazione di frode» che circondava gli ebrei, la riconduceva al loro essere una «nazione di commercianti» (*Anth.*, AA VII 205 e sg., in nota; trad. it. in I. KANT, *Scritti morali*, cit., pp. 626 e sg., in nota).

³ Vedi, ad es., CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, cit., 1781, pp. 21 e sgg.; L. BENDAVID, *op. cit.*, p. 17. Kant riconduceva l'antico odio reciproco tra pagani e ebrei al monoteismo di quest'ultimi (*RPölitiz.*, AA XXVIII, 2, 2 1125; I. KANT, *Lezioni di filosofia della religione*, trad., introduzione e note a cura di C. Esposito, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 281). Vedi anche RGV, AA VI 184, in nota; trad. it. cit., p. 514, in nota, in cui Kant sosteneva che a procurare agli ebrei, da parte degli altri popoli, l'accusa di misantropia, fosse stata la loro «istituzione originaria, stando alla quale i giudei dovevano isolarsi da tutti gli altri popoli mediante osservanze di ogni genere, in parte penose, evitando ogni mescolanza con essi».

⁴ Vedi G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 173; per una ricostruzione accurata della nascita del paradigma della perversità sociale degli ebrei, a partire dalla caratterizzazione ideale elaborata in ambito teologico, fino alle sue conseguenze giuridiche e sociali, vedi le pp. 15-42, 171-204, in cui l'autore mostra come il modello negativo della resistenza ebraica alla conversione fu progressivamente traslato nell'idea dell'estraneità, e della minaccia, concreta e quotidiana, alla *civitas* cristiana.

⁵ Vedi G. TONELLI, *I caratteri delle nazioni in Kant*, «Quaderni della "Biblioteca filosofica di Torino"», LI, 1975, pp. 129-138: 129 e sg.: «una volta che una certa caratterizzazione di un certo popolo si è affermata, essa tende [...] a trasformarsi in un *topos* ricorrente, dotato di una notevole persistenza o, se si preferisce, di una forza d'inerzia ideale». Quanto all'origine dell'immagine di una nazione, «la percezione della maggioranza dei tratti in questione dipende dall'angolo visuale, o addirittura dall'*animus* dell'osservatore, se non palesemente da una gratuita fabulazione di matrice puramente ideologica» (ivi, p. 130).

⁶ Ivi, p. 137: «la "prova dei fatti" conferma tali immagini [dei popoli] non più di quanto confermi i pronostici dell'astrologia».

⁷ CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, cit., 1781, pp. 36, 92.

⁸ Ivi, pp. 33 e sgg., 58 e sg., 130.

Come ci si può meravigliare che l'ebreo si senta vincolato da leggi, che a malapena gli concedono l'esistenza, solo quando creda di non poterle violare impunemente? Come si può pretendere da lui obbedienza volontaria e amore per uno Stato, nel quale è tollerato solo fin tanto che è in grado di pagare tasse? Come ci si meraviglia del suo odio per una nazione, che gli fornisce così tante e così tangibili prove del proprio? [...] Come gli si possono rimproverare delitti, che lo si costringe a compiere [...] Tutto ciò che si rimprovera agli ebrei, è causato dalla costituzione politica, in cui vivono, e ogni altro genere umano [*Menschengattung*], posto nelle medesime circostanze, si renderebbe sicuramente colpevole proprio degli stessi delitti.¹

Solo un'epoca barbara poteva aver generato la persecuzione di un popolo, in Francia e in Germania, per un delitto commesso dai suoi lontani progenitori molti secoli prima, sulle sponde asiatiche del Mar Mediterraneo.² Quanto all'onere di trasformare ora gli ebrei in buoni cittadini, rompendo il circolo vizioso che legava corruzione morale e oppressione, Dohm lo assegnava interamente allo Stato: se la segregazione giuridica aveva inasprito quella sociale e religiosa, la concessione agli ebrei dei diritti di cittadinanza avrebbe aperto loro un orizzonte nuovo; se l'inclinazione verso la frode e l'usura derivava loro dall'essere indirettamente obbligati a vivere di solo commercio, soggetti a tasse insopportabili se non con l'usura e con i guadagni illeciti,³ l'accesso a tutti i mestieri, anche al di fuori delle corporazioni, e alle attività agricole, non gravati da pesi speciali e neppure avvantaggiati da alcun privilegio, avrebbe emendato gli ebrei, «in tre o quattro generazioni», dalla loro attuale corruzione.

La *separatexxa* della nazione ebraica, derivante dalla diversità di religione e dalla pervasività delle sue leggi cerimoniali nella vita quotidiana, non precludeva agli ebrei il compimento dei loro doveri verso lo Stato, il quale poteva perciò conceder loro piena libertà religiosa, ivi incluso il diritto rabbinico di scomunica – privo com'era, secondo Dohm, di effetti civili – nonché una giurisdizionalità propria, al pari di quella riconosciuta alle città ed alle comunità con statuti peculiari.⁴

Non che Dohm giudicasse positivamente le leggi cerimoniali ebraiche;⁵ egli le riteneva la degenerazione dell'originaria legge mosaica, ridotta, a causa della stato di soggezione degli ebrei, ad una miriade di cerimonie minuziose, dalla cui timorosa os-

¹ Ivi, p. 35.

² Ivi, pp. 36 e sg. Si noti il suono deistico – aspetto su cui ci soffermeremo più avanti – di un simile resoconto dell'accusa di deicidio.

³ Ivi, pp. 97 e sgg.

⁴ Ivi, pp. 123 e sgg.

⁵ Le leggi cerimoniali si componevano della legge scritta, contenuta nel Pentateuco, e della legge orale, trascritta nella Mishna e discussa nel Talmud. Tra i numerosi codici che compendiarono l'immensa precettistica talmudica, il testo di riferimento era costituito – nel periodo di cui ci occupiamo – da YOSEF CARO, *Shulchan Aruch* (Tavola apparecchiata), 1564-1565, con le aggiunte di Moses Israels. Tale compendio era diviso in quattro parti: la prima trattava delle norme religiose, riguardanti le funzioni sinagogali, le preghiere, le feste e i digiuni; la seconda del lecito e dell'illecito, ossia dell'alimentazione, della carità, del rispetto dei genitori e del lutto; la terza del matrimonio e del divorzio; la quarta del diritto e del torto, ossia della procedura legale, della legge civile e della legge penale. Cfr. l'*Einleitung* di Mendelssohn ai *Ritualgesetze der Juden*, cit., in *JubA*, I, pp. 115 e sgg. Nel 1799, David Friedländer avrebbe descritto come invalidante l'effetto delle leggi cerimoniali sulla vita quotidiana di un giovane ebreo: «Dal mattino presto fino a notte tarda, egli deve o osservare certe azioni religiose, o fare attenzione a non infrangere precetti. Le leggi positive sono penose, comportano spese e portano via tempo; quelle negative pongono ovunque limiti alla sua attività nella vita civile. Egli finisce spesso per trovarsi nella spiacevole situazione di dover rispondere in modo insoddisfacente, a se stesso o al suo prossimo, alle più elementari domande» (ANONIMO, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, Berlin, Mylius, 1799, pp. 9 e sg., riprodotto in F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe*, cit., I, 2, p. 384).

servanza attendersi qualche diritto in cielo, in sostituzione di una virtù civile interdotta e di una felicità terrena tanto limitata. Non appena gli ebrei avessero ottenuto un raggio d'azione più vasto e fossero stati ammessi nella società politica, essi stessi sarebbero ritornati all'antica legge mosaica.¹ Rendendoli partecipi della felicità civile, lo Stato poteva indebolire l'influsso della religione sulle loro azioni – giacché «i legami di questa vita agiscono più fortemente di quelli che si riferiscono alla vita futura».² Quando poi lo Stato avesse introdotto nelle sinagoghe le verità della religione e della morale razionali – azione auspicabile, secondo Dohm, anche nei riguardi dei cristiani³ – avrebbe promosso «l'universale illuminismo della nazione e la sua moralità indipendente dalla religione».⁴

Alla proposta di Dohm di concedere, pienamente e senza contropartita immediata, i diritti civili agli ebrei, replicò, tra i molti, l'orientalista Johann David Michaelis, il quale si pronunciò a sfavore della naturalizzazione degli ebrei, poiché – sosteneva – seppur la legge mosaica non li spinge all'odio verso gli altri, essa mira a conservare gli ebrei come un popolo separato da tutti gli altri (e così ha fatto per 1700 anni). I membri di tale popolo, gonfi di orgoglio nazionale, non faranno mai davvero parte dello Stato prussiano, che essi considerano come una residenza temporanea, in attesa del promesso ritorno in Palestina.⁵ Quanto al servizio militare, che Dohm riteneva potesse considerarsi assolto con il mero pagamento di un corrispettivo in denaro,⁶ Michaelis sosteneva che l'«uguaglianza tra tedeschi ed ebrei»⁷ avrebbe costituito un'enorme ingiustizia verso i primi, i quali, a differenza dei secondi, sacrificavano i loro figli per lo Stato e per la difesa di tutti i suoi cittadini.⁸

Assumendo, come Michaelis, che gli ebrei fossero stranieri determinati a restare tali, appariva legittima l'opposizione ad un'eventuale decisione del sovrano di naturalizzarli, parificandoli ai suoi sudditi così com'erano, in vista di un loro miglioramento civile, dopo almeno tre o quattro generazioni.⁹

Nella discussione aperta dallo scritto di Dohm si risolse ad intervenire l'instancabile Mendelssohn,¹⁰ nella *Prefazione* alla traduzione tedesca – ad opera di Marcus Herz – del trattato *Vindiciae Judaearum*, redatto dal rabbino Manasseh Ben Israel, nel 1656, in favore della riammissione degli Ebrei in Inghilterra.¹¹ Della proposta di Dohm, solo un punto dispiaceva a Mendelssohn, quello relativo al mantenimento del diritto reli-

¹ CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, cit., 1781, pp. 143 e sg.

² Ivi, pp. 27 e sg.

³ Ivi, p. 122.

⁴ Ivi, p. 27.

⁵ La recensione di Michaelis è riprodotta in CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, cit., pp. 31-71: 40 e sgg. Cfr. pp. 61 e sgg.: «Quel popolo che non può mangiare e bere con noi, resta sempre ai suoi e ai nostri occhi un popolo molto separato».

⁶ CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, cit., 1781, p. 147. Dohm riteneva altresì che il presunto divieto religioso di combattere il sabato, se non per difendersi, non avesse in realtà alcun fondamento nella legge mosaica (ivi, p. 142).

⁷ CHR. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, cit., p. 64; Mendelssohn deprecò che Michaelis avesse opposto – anziché cristiani ed ebrei – tedeschi e ebrei, «stranieri», dunque, questi ultimi, «che devono farsi piacere le condizioni, che sono loro concesse dai proprietari del paese» (ivi, pp. 75 e sg.).

⁸ Ivi, pp. 44, 60.

⁹ Ivi, p. 55.

¹⁰ Sull'intensa attività di Mendelssohn a favore dei suoi correligionari, vedi A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A biographical study*, Alabama, The University of Alabama Press, 1973, pp. 421-552.

¹¹ M. BEN ISRAEL, *Rettung der Juden. Aus dem Englisch übersetzt. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn*, Berlin-Stettin, Nicolai, 1782, in *JubA*, VIII, *Schriften zum Judentum*, II, pp. 4-25. Vedi A. ALTMANN, op. cit., pp. 463 e sgg.

gioso di scomunica. Che una tal scomunica non fosse affatto priva di effetti civili, come credeva l'illuminista Dohm, era ben noto a Mendelssohn;¹ ma era l'idea stessa di un potere religioso che egli respingeva, sulla base dell'assoluta eterogeneità tra religione e diritto: nessun diritto poteva essere fondato sull'ammissione o il rifiuto di una dottrina, poiché le opinioni non sono in potere di chi le detiene, e il diritto di esaminare le diverse opinioni per formarsene una propria è un diritto inalienabile.² L'espulsione di uno dei suoi fedeli è del resto contraria ai principi stessi della religione, il cui oggetto è l'edificazione:

La casa di devozione della ragione non ha bisogno di porte chiuse. All'interno non ha nulla da custodire, e all'esterno nessuno a cui precludere l'accesso.³

Seppure negava la legittimità di ogni potere religioso, Mendelssohn non intendeva, con ciò, esimere i suoi correligionari dall'osservanza delle leggi cerimoniali: si trattava di far sì che i giudici ordinari emettessero le loro sentenze, nelle dispute fra ebrei, sulla base delle leggi ebraiche.

Sulla realizzabilità di una simile proposta, in realtà, lo stesso Mendelssohn aveva espresso le proprie perplessità – come abbiamo visto – pochi anni prima. Sulla questione della dubbia conciliabilità dell'autonomia giuridica con l'uguaglianza civile si concentrarono non solo alcune delle obiezioni che Mendelssohn ricevette in forma privata,⁴ ma altresì un breve trattato anonimo, il cui modesto autore seppe abilmente procurarsi pubblicità ed attrarre l'attenzione di Mendelssohn.⁵ Il rifiuto del potere religioso pareva all'anonomo Cranz del tutto conforme ai principi della ragione, ma interamente difforme dai principi della religione ebraica: negando legittimità al potere rabbinico di scomunica, Mendelssohn toglieva all'edificio della religione ebraica una pietra angolare, e ne provocava così il crollo.⁶ Restava solo da capire se tale azione demolitrice coincidesse in Mendelssohn con l'avvicinamento al cristianesimo, come insinuava Cranz,⁷ oppure con il naturalismo – come pareva invece a Mörschel, il presunto scopritore dello scritto anonimo – ossia con l'ammissione dell'esistenza di Dio e la contestuale negazione – o quantomeno sottovalutazione – di ogni rivelazione.⁸ Quale che fosse la scelta di Mendelssohn, il suo giudizio sull'irragionevolezza del diritto religioso pareva comportare l'abbandono delle leggi cerimoniali ebraiche, che costituivano, secondo Cranz, il principale ostacolo all'integrazione degli Ebrei: nate per separare gli ebrei dai popoli idolatri, esse aprivano ora un «crepaccio», che escludeva la nazione ebraica dai «vantaggi della vita civile».⁹ Se un tale abbandono fosse

¹ *JubA*, VIII, p. 23.

² *JubA*, VIII, pp. 18 e sgg.

³ Ivi, p. 21. L'anno seguente Mendelssohn avrebbe assimilato la scomunica religiosa, quanto a insensatezza, al proibire la farmacia al malato (*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin, Maurer, 1783, in *JubA*, VIII, pp. 141 e sg.; trad. it. a cura di G. Auletta, *Jerusalem, ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, Napoli, Guida, 1990, p. 86).

⁴ Vedi A. ALTMANN, *op. cit.*, pp. 490 e sgg.

⁵ ANONIMO [A. F. CRANZ], *Das Forschen nach Licht und Recht, in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn*, Berlin, Maurer, 1782, in *JubA*, VIII, pp. 73-87. Cranz si firmò come «Il Suo più sincero ammiratore S****» e con l'indicazione della città di Vienna, per indurre Mendelssohn ad attribuire lo scritto al celebre Joseph von Sonnenfelds (1732-1817), politico e letterato illuminista viennese, convertitosi dall'ebraismo al cattolicesimo. Mendelssohn scrisse il *Jerusalem* nella convinzione di replicare a von Sonnenfelds e scoprì solo in seguito la vera identità dell'anonomo S****. Vedi A. ALTMANN, *op. cit.*, pp. 502 e sgg., 510 e sg.

⁶ *JubA*, VIII, pp. 77, 80.

⁷ Ivi, p. 81.

⁸ Ivi, pp. 91 e sg.

⁹ Ivi, pp. 83 e sg.

compatibile con la fedeltà all'antica legge mosaica, nella sua purezza, o se esso implicasse invece la conversione al cristianesimo, era questione su cui Mendelssohn doveva ai suoi lettori una franca spiegazione.¹

Lo stesso Mendelssohn dovette ritenere tale spiegazione improcrastinabile: già l'anno seguente, nel 1783, dava infatti alle stampe *Jerusalem ovvero sul potere religioso e il giudaismo*, nel quale dichiarava la propria adesione alla religione naturale e, ad un tempo, la propria fedeltà al giudaismo, rivendicando la legittimità di questa doppia appartenenza:

È vero: io non riconosco altre verità eterne oltre quelle che non solamente sono concepibili per la ragione umana, ma possono anche essere esposte e dimostrate con forze umane. Solo che, a riguardo, lo inganna un concetto inesatto del giudaismo quando egli [Mörschel] crede che non potrei affermare ciò senza discostarmi dalla religione dei miei padri. [...] io credo che il giudaismo ignori una religione rivelata nel senso in cui viene fatta propria dai cristiani. Gli ebrei hanno una legislazione divina, leggi, comandamenti, ordini, regole di vita, insegnamento del volere di Dio circa il modo in cui bisogna comportarsi per arrivare alla felicità temporale ed eterna. [...] ma non è stata rivelata nessuna opinione dottrinale, nessuna verità salvifica, nessuna proposizione universale della ragione.²

Un rigoroso razionalismo in ambito religioso – per cui una rivelazione religiosa non scaturita dalla ragione, e perciò stesso non universale, era qualificata come inconciliabile con l'onnipotenza e la bontà divine³ – conviveva in Mendelssohn con la fede nella religione dei propri padri, al prezzo tuttavia di negare a quest'ultima lo statuto di religione: il giudaismo si fondava sì sulla rivelazione divina, ma ad essere rivelata era solo una *legislazione*, ossia una serie di norme sulla condotta esteriore.⁴ In uno scritto privato, Mendelssohn distingueva tra una religione interiore, la «religione della natura», unica e universale – una «chiesa invisibile» che unisce cristiani, ebrei, mao-mettani, cinesi, greci e romani – e le molte religioni esteriori, rivelate, necessariamente storiche e non universali.⁵

La distinzione tra religione naturale e legislazione rivelata non era, in Mendelssohn, un *escamotage* retorico per prestare un ossequio meramente verbale all'ebraismo; nella volontà di non sottrarsi alle leggi ebraiche⁶ Mendelssohn era fermo,⁷ tanto da sacrificare ad esse, se necessario, tutti i diritti di cittadinanza:

se non si dovesse raggiungere la riunificazione civile a nessun'altra condizione se non con il nostro distacco dalla Legge che noi consideriamo ancora vincolante per noi stessi, allora ci dispiace sinceramente di dichiarare ciò che tuttavia riteniamo necessario: ovvero che piuttosto

¹ Ivi, pp. 85 e sg.

² *JubA*, VIII, pp. 156 e sg.; trad. it. cit., pp. 102 e sg.

³ *JubA*, VIII, pp. 160 e sg.; trad. it. cit., pp. 108 e sg. Cfr. A. ALTMANN, *op. cit.*, pp. 534 e sg.

⁴ Ciascuna di queste norme, tuttavia, stava per Mendelssohn «in un esatto rapporto con le conoscenze speculative della ragione e dell'etica», «come corpo ed anima» (*JubA*, VIII, pp. 165 e sg., 184; trad. it. cit., pp. 115, e sg., 138). Cfr. A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 537.

⁵ Si tratta della lettera del 20 agosto 1770, indirizzata a un amico della virtù e della saggezza, da identificarsi forse – stando all'opinione di Nicolai, riportata da David Friedländer – con Rochus Friedrich barone di Lynar (*JubA*, XII, 1, *Briefwechsel*, II, 1, pp. 223-226).

⁶ Le sole leggi che dovevano considerarsi decadute, dopo la distruzione del tempio, erano quelle legate alla proprietà fondiaria e al tempio stesso (*JubA*, VIII, p. 199; trad. it. cit., p. 155). Sull'opposizione di questa tesi con quella spinoziana della totale abolizione delle leggi cerimoniali, a decorrere dalla fine dello Stato ebraico, vedi la nota di Altmann (*JubA*, VIII, p. 363).

⁷ Cfr. A. ALTMANN, *op. cit.*, pp. 544 e sg.

dobbiamo rinunciare alla riunificazione civile. E così l'umanitario Dohm avrà scritto invano [...] Non è a noi che spetta di cedere [...].¹

La salvaguardia dell'identità culturale e giuridica del popolo ebraico introduceva un'aporia nella costruzione teorica del *Jerusalem*, volta a distinguere, e a separare, religione e diritto: seppur Mendelssohn sosteneva che nessun diritto può scaturire da opinioni o credenze religiose, egli difendeva, contestualmente, il diritto degli ebrei a rispettare la legge giuridica prescritta loro da Dio, con la conseguente impossibilità, nei casi in cui l'applicazione di tale legge desse luogo a controversie, di tener ferma la propria stessa distinzione tra religione e diritto. Sulla questione della validità dei matrimoni nel caso di successiva conversione di uno dei due coniugi, ad esempio, Mendelssohn riteneva, in contrasto con Cranz, che la conversione al cristianesimo di un coniuge costituisse motivo valido di rescissione di un vincolo matrimoniale stipulato tra ebrei.²

Nella difficile contrattazione che avrebbe avuto luogo a partire dal 1787, all'interno di una Commissione mista per la riforma della legislazione prussiana sugli ebrei – con rappresentanti del governo prussiano e rappresentanti della comunità ebraica berlinese – l'indisponibilità della comunità ebraica a rinunciare alle proprie leggi cerimoniali costituì uno degli ostacoli alla riforma delle leggi discriminatorie, nonché un comodo alibi per chi tali norme voleva mantenere in vigore. Nel 1798, motivando il rifiuto dell'abrogazione delle leggi sulla responsabilità penale collettiva degli ebrei, il Dipartimento di Giustizia e il Direttorio Generale avrebbero addotto a pretesto, tra gli altri, la pervicacia della nazione ebraica nel mantenersi separata dagli altri abitanti dello Stato «non solo attraverso l'opinione religiosa speculativa, bensì attraverso principi pratici, costumi, usi e costituzioni».³

Dell'opportunità di un abbandono totale delle leggi cerimoniali, che solo poteva costituire per lo stato prussiano la dichiarazione della disponibilità ebraica all'integrazione, si dichiarò convinto, nel 1793, Lazarus Bendavid, in un saggio tematicamente dedicato agli «errori essenziali della nazione ebraica», che impedivano agli ebrei di essere «suscettibili di riforma civile».⁴ Le leggi cerimoniali, che secondo Mendelssohn erano nate per scongiurare il rischio di un ritorno all'idolatria,⁵ erano invece ricondotte da Bendavid al bisogno degli ebrei, dopo la distruzione del tempio, di conciliarsi la divinità, affinché annientasse i loro nemici. Poiché le leggi dei padri richiedevano, quale condizione per l'adempimento, la proprietà e il tempio, entrambi perduti, gli ebrei avevano messo insieme le loro cerimonie prendendole da quelle dei pagani, dei greci, dei romani e della neonata religione cristiana.⁶ Gli ebrei sarebbero rimasti «cittadini dannosi per lo Stato», finché non avessero abrogato «le loro insensate e anacronistiche leggi cerimoniali» e non avessero ristabilito, quale loro religio-

¹ *JubA*, VIII, p. 200; trad. it. cit., p. 157. La tesi che il primo passo spettasse al più forte, ossia al governo prussiano, Mendelssohn l'aveva espressa anche nella *Prefazione a Rettung der Juden*, citato in *JubA*, VIII, p. 3.

² *JubA*, VIII, pp. 120 e sg., in nota; trad. it. cit., pp. 61 e sg., in nota. Cranz aveva lodato la saggezza dell'imperatore d'Austria, Giuseppe II, secondo il quale «la diversità di opinioni religiose non deve ostacolare i legami sociali» (*JubA*, VIII, p. 85, in nota).

³ Vedi A. A. BRUER, *op. cit.*, p. 172. Cfr. I. FREUND, *David Friedländer und die politische Emanzipation der Juden in Preußen*, «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», VI, 2, 1936, pp. 77-92.

⁴ L. BENDAVID, *op. cit.*, p. 5.

⁵ *JubA*, VIII, pp. 183 e sg.; trad. it. cit., pp. 137 e sg.

⁶ L. BENDAVID, *op. cit.*, p. 16.

ne, la pura dottrina mosaica, ossia – secondo Bendauid – la dottrina della religione naturale.¹ Con la pretesa dell'integrazione civile senza la preliminare abolizione delle leggi cerimoniali, gli ebrei si comportavano da «fanciulla ritrosa»: volevano che «il primo passo» fosse fatto dallo Stato, senza però «andargli incontro neppure di mezzo».²

L'augurio di Bendauid, che all'abolizione delle leggi cerimoniali provvedesse il governo stesso,³ sarebbe stato nuovamente formulato, un decennio più tardi, da Ernst Ferdinand Klein – con la lucidità che contraddistingueva il grande giurista – a partire dal principio della separazione, nello Stato, tra religione e diritto:

Mi si fraintenderebbe, se si credesse, ch'io voglia limitare la libertà di coscienza di coloro che sono attaccati con intima venerazione agli usi religiosi ebraici. Possono lavarsi, digiunare e pregare quanto vogliono: ma non devono confondere le relazioni civili con quelle religiose. La redazione di un testamento e la divisione di un'eredità sono e restano cose mondane [...]. Di certo i nostri legislatori non vogliono che la comunità ebraica ricostituisca lo Stato ebraico, e non può dunque importar loro nulla dell'unione della costituzione civile degli ebrei con quella religiosa. Può sempre darsi che qualche rabbino trovi un legame inscindibile tra queste due relazioni, ma quest'opinione non può essere l'opinione del legislatore. [...] Non ci si potrà dunque lamentare della durezza, se il legislatore darà le stesse norme a tutti i suoi sudditi nelle loro relazioni civili, senza differenza di religione [...].⁴

Nell'intento di Klein, l'abolizione delle leggi cerimoniali era da prevedersi contestualmente alla parificazione civile degli ebrei;⁵ così sarebbe avvenuto: il cosiddetto *Editto di emancipazione* dell'11 marzo 1812 sottopose infatti gli ebrei, anche riguardo alle loro relazioni civili, alle stesse leggi che regolavano la vita degli altri cittadini prussiani.⁶

3. L'UNICA VERA RELIGIONE

Sul grado di autonomia giurisdizionale da concedere alla comunità ebraica, Dohm e Bendauid presentarono proposte analoghe. Il destino che essi auspicavano per le leggi cerimoniali dipendeva anche dalla loro concezione di ciò che nella religione è essenziale e ciò che è, invece, meramente accidentale. Quanto più si era vicini a posizioni deistiche, infatti, tanto più si riteneva che l'abbandono di una legislazione rivelata – quand'anche non fosse stata il contraccambio dei diritti civili – non avrebbe costituito una perdita ma, al contrario, la conquista di una maggior razionalità.

Nella seconda edizione del suo saggio *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, nella sezione dedicata all'esame e alla replica alle obiezioni dei suoi principali censori, Dohm ammetteva che, finché avessero osservato una legge nata per man-

¹ Ivi, pp. 45, 54, 65.

² Ivi, p. 57.

³ Ivi, pp. 54 e sg.

⁴ E. F. KLEIN, *Über das rechtliche Verhältniß der Juden in Preussischen Staaten*, «Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit», XXII, 1803, pp. 290-296: 295 e sg.

⁵ Wilhelm von Humboldt riteneva invece che fosse sufficiente la parificazione civile e che l'abbandono delle leggi cerimoniali e la 'conversione' degli ebrei ne sarebbe seguita spontaneamente (*Über den Entwurf zu einer neuen Konstitution für die Juden*, 1809, in W. von HUMBOLDT, *Gesammelte Schriften*, x, a cura di B. Gebhardt, Berlin, Behr, 1903, pp. 97-115; trad. it a cura di M. Lalatta Costerbosa in W. von HUMBOLDT, *Scritti politici e giuridici*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2004, pp. 201-221: 209 e sg.). Cfr. M. LALATTA COSTERBOSA, *Ragione e tradizione. Il pensiero giuridico ed etico-politico di W. von Humboldt*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 123-132.

⁶ L'editto ammetteva eccezioni solo per le azioni necessariamente legate ai concetti della religione e del culto (*Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in den Preussischen Staaten*, cit., §§ 20 e sg.).

tenerli separati dagli altri popoli – una legge inadatta alla società civile e al clima europeo¹ – gli ebrei non sarebbero stati buoni cittadini.² A renderli tali, tuttavia, sarebbe stata sufficiente la loro inclusione civile; allo Stato era indifferente che essi purificassero la loro religione fino a tornare all'originaria semplicità della religione naturale dei loro padri, oppure che si limitassero ad abbandonare le usanze inconciliabili con le relazioni civili.³ Che ciò fosse possibile, lo dimostrava la storia della religione più insocievole e intollerante, con la sua presunzione di detenere essa sola l'unica verità salvifica: il cristianesimo si era infatti trasformato, nei secoli, riducendo a lettera morta tutte le prescrizioni che impedivano ai suoi fedeli di adempiere i propri doveri di cittadini.⁴

Ritenendo inessenziale, nella religione ebraica così come in ogni altra, tutto ciò che, di carattere normativo o dogmatico, fosse legato alla rivelazione, Dohm poteva incoraggiare l'assimilazione dell'ebraismo al deismo anche a prescindere dal pretesto che si sarebbe ritornati, con ciò, alla pura legge mosaica:

A ragione si è detto: non si tratta di ciò che è *realmente contenuto* nella legge mosaica degli ebrei, bensì di ciò che gli ebrei e i loro maestri *credono* vi sia contenuto o si ritengono autorizzati a *derivarne*.⁵

Dohm dichiarava espressamente che, poiché ogni religione è, nella sua essenza, razionale, il deismo è la religione politicamente e socialmente più auspicabile: esso solo, infatti, è incompatibile con l'intolleranza.⁶ Un'eventuale riduzione dell'ebraismo al suo nucleo razionale avrebbe inoltre potuto avere la felice conseguenza – si augurava Dohm – di incrementare il numero dei pubblici adepti della religione naturale, l'unica alla quale non era stata ancora concessa, salvo che in Inghilterra, la libertà di costituire una società ecclesiastica.⁷

Nella Prussia di Federico II, Dohm poteva dichiararsi deista senza perdere la libertà, o il proprio impiego pubblico (non così negli Stati limitrofi, alla censura dei

¹ Il riferimento al clima era senz'altro un'allusione all'usanza ebraica di seppellire i defunti immediatamente dopo il decesso; tale abitudine, originariamente giustificata dal clima asiatico, aveva suscitato lo sdegno dell'opinione pubblica tedesca. L'episodio più eclatante ebbe luogo nel 1797, quando una donna ebrea scampò solo casualmente alla sepoltura da viva: dichiarata morta di sera, quando era ormai troppo buio per procedere alla sepoltura, costei si era infatti svegliata poco dopo. Le sepolture premature sarebbero state vietate nel 1798, sulla base dell'assunzione che «la questione, se uno sia o non sia morto, non è cosa della religione, bensì della fisica» (*Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum*, cit., x, 1798, coll. 1767 e sg.). Vedi A. A. BRUER, *op. cit.*, pp. 124 e sgg.

² C. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, cit., pp. 173, 175 e sg. In Francia, la congiunzione dell'idea del diritto degli ebrei alla parificazione civile con il rifiuto di riconoscerne la legislazione separata fu sintetizzata efficacemente dall'intervento di Stanislas de Clermont-Tonnerre, il 23 dicembre 1789, all'Assemblea Nazionale: «occorre rifiutare tutto agli ebrei come nazione, e concedere tutto agli ebrei come individui; [...] non devono costituire nello Stato né un Corpo politico, né un ordine; devono essere individualmente cittadini» (*Opinions de M. le Cte Stanislas de Clermont-Tonnerre, député de Paris, Le 23 Decembre 1789*, p. 13, in *La Révolution française et l'émancipation des Juifs*, VII, *L'Assemblée Nationale Constituante. Motions, discours et Rapports. La Législation nouvelle, 1789-1791*, Paris, Edhis, 1968).

³ C. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, cit., pp. 178 e sgg., 187.

⁴ Ivi, pp. 208 e sgg.

⁵ Ivi, pp. 198 sg.

⁶ Ivi, p. 186. Per la tesi che il deismo sia effettivamente l'unica religione compatibile con un saldo concetto di tolleranza, vedi G. GAWLICK, *Der Deismus als Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung*, in Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) ein «bekannter unbekannter» der Aufklärung in Hamburg, Göttinger, Van Den Hoeck & Ruprecht, 1973, pp. 15-43.

⁷ C. W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, II, cit., pp. 181 e sg.

quali Dohm aveva preferito non sottoporre il proprio scritto, timoroso dell'effetto che avrebbero suscitato non tanto le sue «idee politiche», quanto le sue «idee religiose».¹

Nel 1788, tuttavia, a soli due anni dalla morte di Federico II, Federico Guglielmo II emanò, a distanza di pochi mesi, due editti, rispettivamente di religione e di censura.² Con il primo, il sovrano assicurava la propria protezione alle tre principali confessioni della religione cristiana – riformata, luterana e cattolico-romana – e «tolleranza» alle «altre sette e partiti religiosi», tra i quali quella della «nazione ebraica». Alla coscienza di ciascuno era garantita libertà dalla costrizione, purché ciascuno – recitava l'editto – «adempi i suoi doveri tranquillamente come un buon cittadino, si tenga tuttavia per sé la sua opinione particolare, ed eviti accuratamente di diffonderla o di convincere di essa altri».³ Quanto agli errori, «già da tempo confutati, di Sociniani, deisti, naturalisti», gli insegnanti e i predicatori che avessero avuto la sfrontatezza di diffonderli, sotto «l'abusato nome: *Illuminismo*», rendendo sospetti i misteri della religione rivelata e derubando «i sudditi della tranquillità della loro vita e della loro consolazione sul letto di morte», avrebbero perso automaticamente il loro impiego, oltre ad essere passibili di ulteriori sanzioni.⁴ Dato il tenore di questo primo editto, non è difficile immaginare l'orientamento della censura, il cui visto, secondo l'editto del dicembre 1788, era condizione imprescindibile affinché libri e scritti potessero essere stampati e venduti, pubblicamente o privatamente. Alla censura era infatti affidato il compito di combattere ciò che fosse stato «contrario ai principi universali della religione» o all'«ordine morale e civile», oltre che all'onore e al buon nome dei singoli cittadini.⁵ Mentre l'editore, o lo stampatore, che avesse ricevuto il visto della censura, poteva con ciò ritenersi esentato dal dover rispondere ulteriormente del contenuto dello scritto, l'autore restava ugualmente responsabile, tanto prima quanto dopo il controllo della censura, di eventuali passi proibiti contenuti nel proprio lavoro.⁶ A Kant, quale autore, nel 1793, della *Religione nei limiti della semplice ragione*, si applicò, l'anno seguente, proprio quanto previsto nell'editto di censura: pur avendo ottenuto il visto della censura, infatti, egli fu ritenuto colpevole di abusare della propria «filosofia per travisare e svalutare taluni principi e dogmi fondamentali della Sacra Scrittura e della religione cristiana» e gli fu intimato di giustificarsi, nonché di astenersi da simili abusi in futuro, a pena di immancabili «spiacevoli provvedimenti».⁷

Tra il censore che aveva concesso l'*imprimatur* allo scritto di Kant⁸ e il ministro Wöllner, che firmò il rescritto regio, la legge vigente stava senz'altro dalla parte del secondo: erano infatti vietate le dichiarazioni di adesione alla religione naturale, nonché tutte le dottrine che svalutassero la Bibbia e rendessero sospetti i misteri della

¹ Vedi A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 453.

² *Edict, die Religions-Verfassung in der preussischen Staaten betreffend. De dato Potsdam, den 9. Julii 1788* (in *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum*, cit., VIII, 1788, coll. 2175-2184); *Erneueres Censur-Edict für die preussischen Staaten exclusive Schlesien. De dato Berlin, den 19. December 1788* (*Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum*, cit., VIII, 1788, coll. 2339-2350).

³ *Edict, die Religions-Verfassung in der preussischen Staaten betreffend*, cit., §§ 1 e sg.

⁴ Ivi, §§ 7 e sg.

⁵ *Erneueres Censur-Edict für die preussischen Staaten exclusive Schlesien*, cit., §§ 1 e sg.

⁶ Ivi, § 7.

⁷ Il regio rescritto del 1° ottobre 1794 fu riprodotto da Kant nella *Prefazione al Conflitto delle facoltà*, in AA VII 6; trad. it. a cura di D. Venturelli, Brescia, Morcelliana, 1994, pp. 58 e sg.

⁸ Cfr. E. ARNOLDT, *art. cit.*, pp. 23 e sgg.

religione e Kant, seppur in modo prudentemente involuto, non aveva rispettato neppure uno di questi divieti.¹

Il governo paventava, evidentemente, i liberi pensatori, e intimava loro di tacere oppure di allinearsi alla dogmatica di una – quale che fosse – delle tre confessioni del cristianesimo o di una delle religioni tollerate. Altrimenti, ciascuno si sarebbe sentito in diritto di reinterpretare a proprio piacimento le dottrine religiose, le quali avrebbero perduto così la propria funzione, eminentemente politica, di garanti dell'ordine giuridico e sociale.

Stando alla drasticità della sua tesi fondamentale, Kant potrebbe parere assai meno tollerante del governo prussiano: di religioni, infatti, per Kant, non se ne dà che una, e il concetto stesso di una molteplicità di religioni è respinto in modo irrisorio.² Quando si consideri la definizione kantiana della religione, tuttavia, appare chiaro che il rapporto con il significato comune di religione è di mera equivocità: Kant rifiuta infatti di considerare come religione ciò che ecceda il mero riferimento a Dio quale legislatore della morale.³ Il rango della rivelazione è rigidamente fissato dalla concezione kantiana del rapporto tra Dio e la legge morale: poiché infatti quest'ultima esiste per sé,⁴ ed è la volontà divina ad adeguarsi automaticamente e definitivamente ad essa,⁵ il ruolo della rivelazione non può che essere strumentale e ancillare, di ausilio alla creazione del movente morale.⁶ Un comando divino in contrasto con la morale non può darsi, per Kant – una tale eventualità, come nel caso esemplare del sacrificio del figlio, richiesto da Dio ad Abramo, non è che la prova che l'autore dell'ordine immorale non è Dio⁷ – mentre l'ottemperanza a comandi divini rivelati che non coincidano con la moralità è moralmente indifferente e conseguentemente, nell'assiologia kantiana, priva di valore intrinseco: il rispetto del sabato o della domenica, le «autotorture» quali il digiuno e l'astinenza, i «giochi e passatempi devoti» quali i pellegrinaggi, le preghiere o le forme esteriori del culto non solo non hanno alcun valore in sé, essendo meri mezzi per ravvivare nei deboli di spirito l'intenzione morale, ma sono anzi moralmente pericolosi, quando ci si illuda di aver compiuto con ciò il proprio dovere:

¹ Sul ruolo del dibattito col deismo, per l'elaborazione, da parte di Kant, della propria soluzione teistica, vedi l'*Introduzione* di C. Esposito a I. KANT, *Lezioni di filosofia della religione*, cit., pp. 54 e sg.

² ZeF, AA VIII 367, in nota; trad. it. in I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 1995, p. 186, in nota: «Diversità delle religioni: espressione stupefacente! Proprio come se si parlasse anche di diverse morali. Si possono certo dare diverse forme di fede [...], ma una ed una sola religione, valida per tutti gli uomini e tutti i tempi».

³ RGV, AA VI 103; trad. it. cit., p. 429: «l'intera religione consiste nel vedere in Dio, rispetto ai nostri doveri, il legislatore che tutti devono venerare»; SF, AA VII 36; trad. it. cit., pp. 95 e sg.: «La religione non è l'insieme di certe dottrine come rivelazioni divine (poiché ciò prende il nome di teologia), bensì quello di tutti i nostri doveri in generale come comandi divini (e soggettivamente l'insieme delle massime di osservarli come tali). La religione non si distingue dalla morale secondo la materia, ossia secondo l'oggetto, in qualche sua parte, giacché essa riguarda i doveri in generale, bensì la sua differenza da questa è meramente formale, vale a dire che è una legislazione della ragione, per fornire alla morale, attraverso l'idea, da essa stessa prodotta, di Dio, un influsso sulla volontà umana per l'adempimento di tutti i suoi doveri».

⁴ KpV, AA V 31 e sg.; trad. it. in I. KANT, *Scritti morali*, cit., pp. 168 e sg.

⁵ GMS, AA IV 414; trad. it. in I. KANT, *Scritti morali*, cit., p. 71; cfr. P. P. Powalski, AA XXVII, 1, pp. 146 e sg.: sappiamo che Dio «è un esecutore delle leggi morali»; «Dio è il legislatore, ma non l'autore delle leggi morali».

⁶ RGV, AA VI 165; trad. it. cit., p. 494: «le dottrine rivelate» sono «semplici ma preziosissimi mezzi per rendere la religione accessibile agli ignoranti e per procurarne diffusione e stabilità»; SF, AA VII 37; trad. it. cit., pp. 96 e sg.

⁷ SF, AA VII 63, 65, in nota; trad. it. cit., p. 133, 133, in nota.

Frequentare la chiesa nei giorni prescritti, far pellegrinaggi ai santuari di Loreto o in Palestina, inviare le proprie preghiere alle autorità celesti con formule affidate ai movimenti delle labbra o spedirle mediante la ruota delle preghiere come fanno i Tibetani [...] sono tutte pratiche con cui si cerca, senza differenza, di sostituire il culto morale di Dio, perciò non sono diverse l'una dall'altra e hanno tutte lo stesso valore.¹

Dio, insomma, non può comandare all'uomo alcunché che non gli sia già stato imposto dalla ragione; l'idea che un qualsivoglia culto religioso possa sostituire la moralità è per Kant «illusione religiosa e falso culto di Dio», assimilabile al paganesimo e all'idolatria.² Le diverse fedi ecclesiastiche sono poste così tutte sullo stesso piano: accomunate dal loro carattere storico e accidentale, caratterizzate da leggi statutarie che ne determinano la forma e che non possono essere ritenute di origine divina,³ esse si distinguono solo per il loro grado di accondiscendenza alla loro stessa dissoluzione. L'opera del «principio buono» è infatti per Kant la progressiva liberazione delle fedi ecclesiastiche da tutti gli statuti, in vista di un «graduale trapasso» alla «religione razionale».⁴ Poiché le diverse fedi «(giudaica, maomettana, cristiana, cattolica, luterana)» hanno in comune «l'unica e stessa religione»⁵ – giacché «la rivelazione può esser congiunta al concetto di religione solo dalla ragione»⁶ – il loro graduale e auspicato approssimarsi alla religione naturale coincide ovviamente con un loro avvicinamento reciproco; se «i dottori» spiegassero «tutti i dogmi e tutte le osservanze delle diverse fedi» in base alla religione razionale unica, si potrebbe, «col tempo, grazie al prevalere del vero illuminismo [...] sostituire, mediante un accordo unanime, alle forme avviliti di credenze coercitive, una forma ecclesiastica adeguata alla dignità della religione morale».⁷

Declassate a temporanea necessità antropologica, le fedi ecclesiastiche non oppongono più concettualmente alcuna resistenza alla loro reinterpretazione morale; a una rivelazione considerata come racconto storico in sé indifferente, si può applicare il principio ermeneutico «alles zermalmend»⁸ che Kant rintraccia tanto nel «giudaismo più recente» quanto nello «stesso cristianesimo», ossia l'interpretazione, anche forzata – tutte le volte che occorra – del testo della rivelazione, per far sì che esso assolva la propria funzione, contribuendo a far sì che gli uomini adempiano «i loro doveri umani considerati come comandi divini».⁹

I lettori novecenteschi di Kant che vi hanno rintracciato una svalutazione del giudaismo a vantaggio del cristianesimo si sono dimostrati assai meno accorti del ministro Wöllner. Kant, infatti, non si limita ad affiancare, in positivo, gli esiti del metodo ermeneutico del giudaismo e del cristianesimo suoi contemporanei, i quali «poggiano su interpretazioni [...] in parte assai forzate, ma in ambedue i casi per fini senz'al-

¹ RGV, AA VI 173; trad. it. cit., p. 502 (corsivi in parte miei).

² RGV, AA VI 170, 185; trad. it. cit., pp. 500, 515. Cfr. SF, AA VII 49; trad. it. cit., p. 114: «Religione è la fede che ripone nella moralità dell'uomo l'elemento essenziale di ogni venerazione di Dio; paganesimo la fede che non lo pone in ciò».

³ RGV, AA VI, p. 105; trad. it. cit., p. 431.

⁴ RGV, AA VI, p. 123 in n.; trad. it. cit., p. 450 in n.

⁵ RGV, AA VI, pp. 107 e sg.; trad. it. cit., p. 433.

⁶ RGV, AA VI, p. 156; trad. it. cit., p. 485.

⁷ RGV, AA VI, p. 123 in n.; trad. it. cit., p. 450 in n.

⁸ L'espressione – com'è noto – era stata usata da Mendelssohn per qualificare l'opera di Kant, nella Prefazione a *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin, Voß, 1785, in *JubA*, III, 2, *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, III, 2, pp. 2-175.

⁹ RGV, AA VI 109 e sgg.; trad. it. cit., pp. 435 e sgg.

tro buoni e necessari per tutti gli uomini». ¹ Ad accomunare giudaismo e cristianesimo è anche la valutazione negativa che Kant esprime su entrambi, in quanto fedi ecclesiastiche con pretese di sopravvivenza, o addirittura di autonomia. Dal punto di vista terminologico, Kant non rispetta la distinzione regia tra confessioni religiose e mere sette e procede a un livellamento verso il basso: nella *Religione*, egli le qualifica infatti tutte come fedi ecclesiastiche, ossia – come si apprende solo purché non ci si lasci confondere, come il censore di Kant, dal gioco delle definizioni multiple – come fedi servili, ² empiriche e storiche, equivalenti tra loro e pertanto tali da rendere indifferente la scelta in favore di una di esse:

a causa del bisogno naturale di ogni uomo di desiderare sempre un *sostegno sensibile*, una conferma empirica, ecc., per i concetti razionali e i fondamenti supremi [...] è necessario utilizzare una qualche fede ecclesiastica storica che, di solito, si trova già sotto mano. ³

Al potenziale obiettore cristiano che rivendicasse la superiorità della propria fede rispetto a quella ebraica, maggiormente gravata da prescrizioni statutarie, Kant dedica un'osservazione in nota:

È un fatto psicologico che i seguaci di una confessione più povera di elementi statutari di fede si sentono, in certo modo, nobilitati e illuminati, anche se hanno conservato una quantità di quegli elementi sufficiente a non guardare con disprezzo (come invece fanno), dall'alto della loro purezza, i fratelli immersi nello stesso errore ecclesiastico. ⁴

Se tra i «fratelli immersi nello stesso errore ecclesiastico», ci sono certo *anche* gli ebrei, la tesi che il dato quantitativo del numero di leggi statutarie contenute in una fede ecclesiastica non ne muti in alcun caso la natura e non possa dunque redimerla dalla propria accidentalità, è diretta *anzitutto* al cristianesimo. Per la dichiarazione più esplicita della perfetta equivalenza di giudaismo e cristianesimo, Kant, non volendo esporsi oltre in prima persona, si affida alle parole di Mendelssohn, deliberatamente fraintese. All'insinuazione di Cranz, per il quale la negazione del potere rabbinico comportava il crollo del giudaismo e poteva forse costituire un primo passo verso la conversione al cristianesimo, Mendelssohn aveva risposto con un argomento non nuovo, ⁵ espresso tuttavia con un'efficace metafora:

se è vero che le pietre angolari della mia casa cadono e l'edificio minaccia di crollare, è allora cosa ben fatta ch'io salvi i miei averi portandoli dal piano inferiore a quello superiore? [...]

¹ RGV, AA VI 110; trad. it. cit., p. 437.

² RGV, AA VI 163 e sg.; trad. it. cit., pp. 492 e sg.

³ RGV, AA VI 109; trad. it. cit., p. 435. Per la parificazione di tutte le fedi storiche, equiparate a sette, v. anche RGV, AA VI 175, in nota; trad. it. cit., p. 505, in nota: «non vorrei che il mio pensiero fosse frainteso nel senso che io mi proponga, attraverso un confronto fra le varie sette, di svalutarle tutte nelle loro usanze e nei loro ordinamenti. Esse meritano tutte un eguale rispetto perché le loro forme sono altrettanti tentativi dei poveri mortali di rendersi visibile il regno di Dio sulla terra; esse sono però tutte egualmente degne di biasimo quando presentano la forma della rappresentazione di tale idea (in una chiesa visibile) come fosse la cosa stessa». Ne *Il conflitto delle facoltà*, Kant assimilava tanto il cristianesimo che l'ebraismo a sette (SF, AA VII 53; trad. it. cit., p. 119). Cfr. VASF, AA XXIII 438: «Quando il cristianesimo viene contrapposto all'ebraismo, questa è solo una differenza tra sette».

⁴ RGV, AA VI 173, in nota; trad. it. cit., p. 503, in nota (corsivo mio).

⁵ Cfr., ad es., N. FRÉRET, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ed. crit. a cura di S. Landucci, Firenze, Olschki, 1986 (disponibile anche all'indirizzo Internet www.vc.unipmn.it/~mori/e-texts/thras.htm), v: «La secte de ces derniers [i cristiani] dépend de la vérité de celle des Juifs, sur laquelle elle est entièrement fondée; ainsi il suffiroit d'avoir détruit la première pour se dispenser de parler de celle-ci; mais par elle-même elle est déstituée de preuves suffisantes».

il cristianesimo è costruito sul giudaismo e con esso, se questo cade, deve rovinare necessariamente.¹

Con ciò, Mendelssohn non intendeva certo promuovere il bilaterale abbandono di giudaismo e cristianesimo, bensì rivendicare la legittimità della propria appartenenza religiosa, alludendo alla sua originarietà e superiorità – in quanto religione priva di dogmi irrazionali – rispetto al cristianesimo. L'idea di una riunificazione delle fedi, ridotte ad un nucleo razionale condiviso, era esplicitamente respinta da Mendelssohn, il quale accoglieva con sospetto il richiamo alla formula «un solo pastore, un solo gregge»,² scorrendovi un attentato alla libertà di coscienza e un sintomo di intolleranza³ (in una contemporanea lettera a Herz Homberg, Mendelssohn assimilava la volontà di riunificazione delle fedi al «sistema di unione dei lupi», tanto desiderosi di unirsi alle pecore, da volerle trasformare in carne di lupo).⁴

Kant travisa intenzionalmente la metafora di Mendelssohn e la presenta proprio come la proposta che Mendelssohn aveva rifiutato:

Mendelssohn [...] sosteneva [...] che, poiché i cristiani stessi vedono nella fede ebraica il basamento su cui si innalza il cristianesimo, la richiesta di conversione equivarrebbe a quella di demolire il pianterreno per andare ad abitare al primo piano. Il suo vero intento è abbastanza chiaro. Egli vuol dire: cominciate voi ad espellere il giudaismo dalla vostra religione [...], dopo di che noi potremo prendere in considerazione le vostre proposte. (In questo caso non resterebbe altro, in realtà, che una religione semplicemente morale, senza leggi positive). Il nostro fardello non sarebbe per nulla alleggerito dal rifiuto del giogo delle osservanze esterne, se pretendeste imporcene un altro, cioè la professione di fede in una storia sacra che è ben più opprimente per le persone coscienti.⁵

Sul fardello rappresentato dai dogmi cristiani, Kant si trova in perfetta sintonia con Mendelssohn.⁶ Questi, tuttavia, era totalmente indisponibile a rinunciare agli aspetti statutari del giudaismo e Kant lo sapeva bene, tanto da deprecare pubblicamente tale atteggiamento e invitare gli ebrei a non imitarlo:

decidano i suoi stessi correligionari se faccia onore alla sua buona volontà il fatto che egli, con questa intransigente richiesta, togliesse loro la speranza del più piccolo alleggerimento dei pesi che li opprimono, sebbene probabilmente pensasse che, di questi, pochissimi attengono in modo essenziale alla sua fede.⁷

Con la propria proposta, prudentemente attribuita a Mendelssohn nella *Religione* e poi apertamente difesa, quando le condizioni politiche lo consentiranno, ne *Il conflitto delle facoltà*, Kant interviene pubblicamente nel dibattito sull'integrazione degli

¹ M. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, cit., in *JubA*, VIII, p. 154; trad. it. cit., pp. 99 e sg.

² Gv, 10, 16. Cfr. *SF*, AA VII 53; trad. it. cit., p. 119.

³ M. MENDELSSOHN, *Jerusalem*, cit., in *JubA*, VIII, pp. 199 e sgg.; trad. it. cit., pp. 157 e sgg.

⁴ *JubA*, XIII, *Briefwechsel III. 1781-1785*, pp. 132 e sgg.; cfr. A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 551.

⁵ *RGV*, AA VI 166, in nota; trad. it. cit., p. 495, in nota. Un procedimento analogo, Kant lo adottava ne *Il conflitto delle facoltà*, interpretando nel modo seguente il rifiuto di Mendelssohn di abbandonare le leggi cerimoniali finché Dio stesso non le avesse abrogate «tra tuoni e fulmini»: «verosimilmente intendeva dire: cristiani, rimuovete innanzitutto il giudaismo dalla vostra fede, e allora abbandoneremo anche il nostro» (*SF*, AA VII 52, in nota; trad. it. cit., p. 118, in nota).

⁶ Vedi A. ALTMANN, *op. cit.*, p. 534.

⁷ *SF*, AA VII 52, in nota; trad. it. cit., p. 118, in nota.

ebrei, prendendo posizione, come vedremo tra poco, a fianco di Bendauid, ossia auspicando una liberazione degli ebrei dalle leggi cerimoniali.¹

Anche a prescindere dall'abbandono degli aspetti statutari della loro fede, tuttavia, Kant ritiene che nessun diritto civile possa essere loro negato in virtù dell'appartenenza religiosa. Dalla propria tesi della pari inessenzialità di tutte le fedi ecclesiastiche, egli trae infatti, coerentemente, le conseguenze politiche: condizionare il godimento dei diritti civili all'adesione a una fede storica viola una «libertà sacra»,² «difficilmente procurerà buoni cittadini allo Stato», giacché li istiga all'ipocrisia, e costituisce una sopraffazione che potrebbe ostacolare, «forse a lungo, il progresso del bene voluto dalla provvidenza», ossia la progressiva dissoluzione della fede ecclesiastica, che è invece mantenuta in vita dallo stesso governo, qualora esso la renda fonte di privilegi civili:

è impresa arrischiata e piena di responsabilità quella di intralciare [...] le vie della provvidenza divina e, *per favorire certe dottrine ecclesiastiche storiche* – fornite, nella migliore delle ipotesi, di una verosimiglianza che solo i dotti possono percepire – *indurre in tentazione la rettitudine dei sudditi con l'offerta o il rifiuto di determinati vantaggi civili, di regola a disposizione di tutti*; questo atteggiamento, per tacere del colpo che infligge a una libertà in questo caso sacra, difficilmente procurerà buoni cittadini allo Stato. Chi [...] accetterebbe, dopo un profondo esame di coscienza, di rendersi responsabile di tutto il male che può derivare da questi interventi sopraffattori che potrebbero ostacolare, forse a lungo, il progresso del bene, voluto dalla provvidenza, e magari farlo regredire, anche se non potrà mai essere del tutto annientato da nessuna potenza e istituzione umana?³

A far sì che la perorazione della causa degli ebrei non si accompagni in Kant alla difesa delle loro leggi cerimoniali non è il suo antisemitismo, bensì la convinzione che la rivelazione non sia necessaria alla religione, e che le fedi ecclesiastiche conservino la loro utilità per un limitato periodo di tempo, che è nostro dovere abbreviare.⁴

Di qui il plauso kantiano alla proposta di Bendauid, della quale Kant condivide anzi tutto l'istanza razionalistica e dunque, nel dettaglio, il giudizio negativo sulle conversioni – quali meri passaggi da una fede statutaria a un'altra – e il proposito di avvicinare le diverse fedi alla religione morale pura. L'attuazione della proposta di Bendauid, scrive Kant, «metterebbe subito in evidenza questo popolo, anche senza necessità di confondersi con gli altri in materia di fede», dunque senza necessità di conversione, come un popolo dotto, morigerato, capace d'esercitare tutti i diritti civili, la cui fede potrebbe essere sanzionata anche dal governo. [...] l'eutanasia dell'ebraismo è la religione morale pura, con l'abbandono di tutte le antiche dottrine statutarie.⁵

¹ Kant si serve del termine «Ceremonien», sulla scia di Spinoza, il quale aveva indicato come «caerimoniae» l'insieme delle «peculiares leges patriae» che costituivano il diritto civile dello Stato ebraico (vedi B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, 1670, cap. v; trad. it. a cura di A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, pp. 124 e sgg.).

² RGV, AA VI 133 e sgg.; trad. it. cit., pp. 462 e sgg. In nota, Kant si scagliava contro l'editto del 1788, che pretendeva di riconoscere la libertà di religione solo perché concedeva a ciascuno di pensarla come voleva, pretendendo tuttavia contestualmente che si tenesse per sé la propria opinione: «Quando un governo respinge l'accusa di far pressione sulle coscienze perché vieta la pubblica professione delle opinioni religiose adducendo che non vieta a nessuno di pensare segretamente dentro di sé ciò che gli pare, si è di fronte a una pretesa semplicemente ridicola; questa infatti non è una libertà concessa dal governo perché, se non volesse concederla, non potrebbe impedirla».

³ RGV, AA VI 133 e sgg.; trad. it. cit., pp. 462 e sgg. (corsivi miei).

⁴ RGV, AA VI 121 e sgg.; trad. it. cit., pp. 448 e sgg.

⁵ SF, AA VII 52 e sgg.; trad. it. cit., pp. 118 e sgg.

Incomprensibilmente, tali prese di posizione kantiane a proposito dei diritti degli ebrei sono del tutto ignorate da coloro che affrontano il tema dell'antisemitismo di Kant, i quali sorvolano altresì sulla rilevanza politica della rappresentazione kantiana degli ebrei: «dotto», «morigerato» e «capace di esercitare i diritti civili» sono puntuali negazioni delle corrispettive, e correnti, tesi antiebraiche dell'ignoranza, della corruzione dei costumi e dell'essenziale incapacità degli ebrei di adeguarsi ai requisiti per l'acquisizione della cittadinanza. Di fronte all'espressione kantiana «eutanasia dell'ebraismo», molti si lanciano piuttosto in azzardati e antistorici accostamenti con l'espressione nazista, analoga per mera omonimia.¹

Il *topos* dell'antigiudaismo di Kant si fonda principalmente sulla sua negazione all'ebraismo dello statuto di religione e sulla tesi dell'assoluta discontinuità tra ebraismo e cristianesimo, nonché sulla preminenza che egli avrebbe accordato a quest'ultimo.² Per esaminare più da vicino tali questioni, occorre soffermarsi sulla valutazione kantiana della figura storica e ideale di Gesù di Nazareth, decisiva nel fissare i termini del rapporto tra ebraismo antico, cristianesimo e religione razionale.

4. L'EBREO GESÙ E LA RELIGIONE MORALE: STORIA DI UN FALLIMENTO

Il primo de *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da Lessing, si apriva con il rammarico per la generale intolleranza verso ogni forma di religione razionale. Eppure – sosteneva Reimarus – la religione razionale costituisce il contenuto della «pura dottrina di Cristo, per tutto quanto di essa non rientra particolarmente nella religione giudaica», tanto che «ogni uomo dotato di ragione, se abbisognasse di una denominazione per la sua religione, potrebbe sinceramente chiamarsi cristiano».³

L'idea che il cristianesimo potesse fornire una denominazione convenzionale per la religione razionale era condivisa da Mendelssohn, il quale scriveva, nell'agosto del 1770:

Si deve chiamare cristianesimo la più pura dottrina morale? Perché no, se questo nome può essere vantaggioso? Ma questo cristianesimo è in verità una Chiesa invisibile, che consiste

¹ L. POLIAKOV, *Da Voltaire a Wagner*, cit., p. 214: «Kant preconizzava l'eutanasia per l'ebraismo in maniera tale che potrebbe essere stato il modo metafisico di gridare: "Morte agli Ebrei!"»; per M. MACK, *op. cit.*, p. 35, Kant ha scritto «in modo infame dell'«eutanasia dell'ebraismo»». Interpretava correttamente tale espressione, comprendendo come Kant la applicasse del tutto simmetricamente anche al cristianesimo, Hermann Cohen (*Werke*, II, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2001, II, *Kants Begründung der Ethik*, p. 496; trad. it. *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Lecce, Milella, 1983, pp. 440 e sg.).

² Vedi, ad es., tra i tanti, N. ROTENSTREICH, *The Recurring Pattern. Studies in Antijudaism in Modern Thought*, London, 1963, pp. 23-53; G. HENTGES, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und «Wilden» in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*, Schwalbach, Wochenschau, 1999, pp. 92 e sgg.; M. BRUMLIK, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, München, Luchterhand, 2000, pp. 27-74; M. MACK, *op. cit.*, p. 34, per il quale Kant avrebbe contrapposto l'ebraismo, come «religione senza religione», al cristianesimo, inteso come la «vera religione». Fanno eccezione, a quanto ho potuto vedere, solo H. MOSCHE GRAUPE, *art. cit.*, p. 317, il quale riteneva che il giudaismo fosse il finto bersaglio che Kant individuava, costretto dalla censura prussiana, avendo tuttavia di mira il cristianesimo statutario del suo tempo, e l'accurato saggio di Bettina Stangneth, la quale, pur rintracciando una disparità di trattamento, da parte di Kant, di ebraismo e cristianesimo (*op. cit.*, pp. 35 e sgg., 73), riconosce che la dottrina kantiana implica l'«eutanasia» tanto dell'ebraismo quanto del cristianesimo (ivi, p. 43).

³ H. S. REIMARUS, *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da G.E. Lessing, in *G.E. Lessings Sämtliche Schriften*, a cura di K. Lachmann, Stuttgart-Leipzig, 1886-1924, XII, pp. 255 e sgg.; trad. it. a cura di F. Parente, Napoli, Bibliopolis, 1977, pp. 83 e sgg.

in parte di ebrei, maomettani e cinesi e nella quale si devono contare specialmente greci e romani.¹

Questa accezione di cristianesimo come religione razionale, in cui non resta «del cristianesimo [...] molto più che il puro nome»,² è l'unica in grado di spiegare la presentazione, da parte di Kant, della proposta di Bendavid come l'invito ad «accettare pubblicamente la religione di Gesù». Bendavid aveva infatti invitato gli ebrei ad accettare non la religione di Gesù – e anzi si era espresso assai criticamente sugli ebrei convertiti al cristianesimo – bensì la religione naturale.⁴ Che cosa Kant intenda, sottoscrivendo la tesi di Bendavid, egli lo chiarisce immediatamente: l'accettazione, da parte degli ebrei, della «religione di Gesù», non implica che essi debbano «confondersi con altri in materia di fede», e darebbe luogo ad una fede che «potrebbe essere sanzionata anche dal governo», il quale «dovrebbe accordare la libertà di interpretare la Scrittura (la Torah e il Vangelo), per distinguere il modo in cui Gesù parlò da ebreo ad ebrei, dal modo in cui egli parlò, come maestro morale, agli uomini in genere».⁵

All'eventuale natura divina di Gesù, Kant non accenna neppure (il dogma dell'incarnazione è del resto respinto come inutile, se inteso alla lettera, e sottoposto alla consueta reinterpretazione morale, come «l'idea, che giace in Dio fin dall'eternità, dell'umanità moralmente perfetta»);⁶ i due punti di vista presi in considerazione sono quello empirico, fattuale, per il quale Gesù fu un uomo ebreo – protagonista di una rivoluzione fallita e perciò, in quanto sovversivo, oggetto di una condanna a morte giuridicamente ineccepibile⁷ – e quello ideale, per il quale la sua stessa vita, nonché i racconti, indimostrati («la sua storia più segreta, aggiunta come un'appendice, che narra fatti attestati soltanto dai suoi discepoli»),⁸ sulla nascita virginale,⁹ la resurrezione¹⁰ e il regno dei cieli,¹¹ assurgono – o sono ridotti – a rappresentazioni metaforiche della moralità.

La possibilità di considerare Gesù come un ebreo che parlava ad ebrei era tutt'altro che scontata, al tempo di Kant: l'aveva introdotta, un paio di decenni prima, Reimarus, che Kant aveva letto e dal quale prendeva le distanze solo su un punto speci-

¹ *JubA*, XII, 1: *Briefwechsel*, II, 1, p. 223. Il primo frammento di Reimarus sarebbe stato pubblicato da Lessing nel 1774, nei «*Beyträge zur Geschichte und Litteratur aus dem Schätzen der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*», ma all'amico Mendelssohn egli li aveva sottoposti già nel 1770, come risulta dalla lettera di Mendelssohn a Lessing del 29 novembre 1770 (citato nell'*Introduzione* di F. PARENTE a *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, trad. it. cit., p. 35).

² H. S. REIMARUS, *I frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, trad. it. cit., p. 86.

³ *SF*, AA VII 53; trad. it. cit., p. 119. Il riferimento di Kant all'accettazione della «religione di Gesù» proposta da Bendavid era considerato implausibile da Cohen, il quale ne concludeva che Kant intendesse in realtà riferirsi a David Friedländer; egli rinviava tuttavia a uno scritto di Friedländer del 1799 (*Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin*, cit.), che può essere stato suggestionato da Kant, ma al quale Kant non poteva certo alludere nel corso della stesura de *Il conflitto delle facoltà*, ossia tra il 1793 e il 1794 (H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, cit., p. 496; trad. it. cit., p. 440). Per la datazione del primo saggio de *Il conflitto delle facoltà*, cfr. la lettera di Kant a Staudlin del 4 dicembre 1794 (AA XI 532 e sg.) e l'*Einleitung* di Karl Vorländer (AA VII 337 e sgg.).

⁴ L. BENDAVID, *op. cit.*, pp. 62 e sgg.

⁵ *SF*, AA VII 53; trad. it. cit., p. 119. Cfr. *SF*, AA VII, p. 44; trad. it. cit., p. 107: «il Cristianesimo è l'idea della religione, la quale dev'essere fondata specialmente sulla ragione ed essere pertanto religione naturale».

⁶ *SF*, AA VII 39; trad. it. cit., p. 99.

⁷ VASF, AA XXIII 434.

⁸ RGV, AA VI 128, in nota; trad. it. cit., p. 456, in nota.

⁹ RGV, AA VI 80 in nota; trad. it. cit., p. 404, in nota.

¹⁰ RGV, AA VI 128 e sg., in nota; trad. it. cit., pp. 456 e sg., in nota.

¹¹ RGV, AA VI 134 e sgg.; trad. it. cit., p. 463 e sgg.

fico, ossia sul fine dell'attività di Gesù, che Reimarus individuava nel potere politico, temporale, raggiunto illecitamente, e Kant, invece, in una «rivoluzione *pubblica* (nella religione) mediante la distruzione della credenza cerimoniale degli ebrei, opprimente ogni intenzione morale, e dell'ascendente dei suoi preti».¹ Kant faceva interamente propria la considerazione della figura storica di Gesù, rammaricandosi del fallimento del tentativo del «maestro del Vangelo»² di sostituire una moralità genuina alla fede dogmatica e all'opprimente cerimoniale ebraici, e dubitando – secondo il metodo inaugurato da Reimarus – della verosimiglianza del racconto della resurrezione:

l'istituzione della cena eucaristica (d'un triste intrattenimento) in memoria di lui rassomiglia a un vero e proprio distacco (non solo a un breve commiato). Le amare parole pronunciate sulla Croce manifestano il fallimento d'un progetto (di convertire ancora durante la sua vita i Giudei alla vera religione), laddove ci saremmo piuttosto aspettati la gioia per l'adempimento di un fine.³

L'ebraismo che Gesù tentò inutilmente di ricondurre alla vera religione (ossia alla pura moralità) non era neppure, propriamente, una religione, per Kant; sulla scia di Spinoza, ma anche di Mendelssohn e Reimarus,⁴ Kant nega all'ebraismo antico («nella sua istituzione originaria») lo statuto di religione, identificandolo con una costituzione politica, seppur fondata su una teocrazia.⁵

L'ebraismo, tuttavia, è posto in rapporto di assoluta discontinuità non con il cristianesimo, quale fede ecclesiastica, bensì con il messaggio rivoluzionario, e inascoltato, di Cristo, il quale proclamò «vana di per se stessa la fede servile (sotto forma di giorni dedicati al culto, di professioni di fede, di riti) e unica fede santificante la fede morale».⁶ La vera opposizione è, ancora una volta, tra fedi ecclesiastiche e religione naturale. L'intera storia del cristianesimo, eccettuati i suoi inizi, di cui non sappiamo nulla, è per Kant la vicenda di un costante snaturamento dell'«intenzione originaria e autentica» di Cristo, il quale mirava all'«introduzione di una fede religiosa pura»:

talune stravaganze mistiche della vita degli eremiti e dei monaci, unite alla esaltazione della santità del celibato, produssero un gran numero di uomini inutili al mondo; [...] presunti miracoli, congiunti a quelle pazzie, hanno oppresso il popolo con le pesanti catene di una cieca superstizione; [...] in Occidente [...] un preteso rappresentante di Dio ha sconvolto e privato di ogni forza l'ordinamento civile e con esso le scienze (che ne sono il sostegno); [...] quel capo spirituale dominò e punì i re come fanciulli, con la bacchetta magica della minaccia di scomunica, li incitò a guerre lontane (le crociate) che spopolarono un'altra parte del mondo, li spinse a farsi guerra l'un l'altro, sollevò i sudditi contro il potere sovrano, ispirò nei fedeli un odio sanguinario contro altri uomini i quali, pur pensando diversamente da essi, erano seguaci di un solo e stesso cristianesimo cosiddetto universale.⁷

Il «tempo migliore a noi noto dell'intera storia della chiesa» è perciò senz'altro, per Kant, «quello *attuale*», perchè la ragione «si è affrancata» e i cultori della religione na-

¹ RGV, AA VI 81, in nota, 127 e sg.; trad. it. cit., pp. 406 in nota, 456.

² Il nome di Gesù non compare mai nella *Religione*, e neppure l'appellativo di 'Cristo'. Gesù è nominato come «una persona», «quest'uomo gradito a Dio», «il maestro del Vangelo» (vedi, ad es., RGV, AA VI 80 e sg., 128, 162, 201; trad. it. cit., pp. 404 e sg., 456, 491, 534).

⁴ SF, AA VII 40; trad. it. cit., p. 101.

³ Per un'analisi dettagliata delle possibili fonti di ciascuna delle tesi kantiane sull'ebraismo e sul cristianesimo, resta fondamentale J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, 1938; anast., Hildesheim, Olms, 1966.

⁵ RGV, AA VI 125 e sgg.; trad. it. cit., pp. 453 e sgg.

⁶ RGV, AA VI 128; trad. it. cit., p. 456.

⁷ RGV, AA VI 130 e sg.; trad. it. cit., pp. 459 e sg.

turale riconoscono ora in tutta Europa «(benché non sempre pubblicamente)» il ruolo strumentale della rivelazione e della storia sacra, nonché il «principio che la vera religione non sta nel conoscere o nel professare ciò che Dio fa o ha fatto per la nostra salvezza, ma nel compiere ciò che ci spetta di fare per esserne degni».¹

Chi pensi di mantenere in vita la fede cristiana con i suoi aspetti dogmatici e statuari cristallizza l'espedito utilizzato dai primi seguaci di Cristo, che mantennero intatta la validità dei libri sacri solo per rendere accessibile agli ebrei la dottrina di Gesù: costui non si rende conto che, a rigore, ogni cristiano diventa così «*un ebreo il cui messia è arrivato*», con la contraddizione tra il riconoscimento della divinità della Bibbia e la pretesa di non ritenersi soggetti alle leggi statutarie ebraiche.²

L'interpretazione kantiana della figura di Gesù solleva il popolo ebraico, come è stato osservato,³ dall'accusa di deicidio; nemmeno all'idea dell'elezione degli ebrei, o della loro condanna permanente da parte di Dio, Kant ritiene si possa dare alcun credito.⁴ Non c'è dunque alcuna ragione perché non debba applicarsi anche agli ebrei l'appello kantiano in favore della libertà:

Confesso il mio disaccordo, anche con persone piene di saggezza, quando dicono: il tal popolo (nell'esercizio della libertà giuridica) non è maturo per la libertà; i servi della gleba di questo o quel grande proprietario non sono maturi per la libertà; o anche: gli uomini in generale non sono ancora maturi per la libertà di fede. [...] sostenere in linea di principio che la libertà non è adatta a quanti sono stati un tempo sottomessi al potere assoluto e che a buon diritto si può tenerli per sempre lontani da essa, equivale a usurpare i diritti sovrani della divinità che ha fatto l'uomo per la libertà. Non c'è dubbio che è più comodo regnare nello Stato, nella famiglia e nella chiesa quando si riesce a far prevalere questo principio; ma è anche più giusto?⁵

ABSTRACT

In various works published in the last decades, antisemitic and antijudaic motives have been found in Kant's philosophy. Moreover, Kantian wish of an «euthanasia of Judaism» has been interpreted as forerunner of Nazism. This kind of misunderstanding of Kant's position can be avoided – this is the main thesis of this essay – only taking into proper account the political and social condition of Jews in Kant's time, on one hand, and the whole Kantian philosophy of religion, on the other one, including those passages where themes are tackled, even though without mentioning Jews, which were politically conclusive for their fate. Kant expressly challenged the legitimacy of serfdom, which was Jews' juridical *status*; the destiny he wished for Judaism, that is its reduction to pure moral religion, was the same he wished for Christianity; if the ways of expressing his attitude towards the dominating revealed religion are involved, it's because he knew that the Prussian censor would have been his first reader, and could also be the only one.

¹ RGV, AA VI 131 e sgg.; trad. it. cit., pp. 460 e sg.

² RGV, AA VI 165 e sgg.; trad. it. cit., pp. 495 e sg.

³ Vedi B. STANGNETH, *op. cit.*, pp. 34 e sg.

⁴ La conservazione del popolo ebraico dopo la dispersione è ricondotta da Kant non al «frutto di una disposizione straordinaria rispondente a una particolare intenzione divina», bensì al «possesso di una religione scritta», ossia di libri sacri che gli ebrei «potevano sempre trovare» tanto nei paesi cristiani, che in quelli maomettani (RGV, AA VI 137, in nota; trad. it. cit., pp. 466 e sg., in nota). Anche per render conto dell'accusa agli ebrei di essere una «nazione di ingannatori», Kant cerca ragioni nella storia e nella geografia, anziché nella teologia o in un presunto carattere della nazione ebraica (*Anth.*, AA VII 205 e sg., in nota; trad. it. cit., pp. 626 e sg., in nota).

⁵ RGV, AA VI 188, in nota; trad. it. cit., pp. 518 e sg., in nota.

Amministrazione / Verwaltung / Publishing Office / Administration

ACCADEMIA EDITORIALE®

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Fax +39 050 574888

E-mail: iepi@iepi.it · www.libraweb.it

Periodicità: annuale / Erscheinungsweise: jährlich

Frequency: annual / Périodicité: annuel

Abbonamento annuale / Jahresbezug / Annual subscription

Souscription annuelle

Italia: privati € 80,00; enti (con edizione Online) € 195,00

Ausland / abroad / étranger: individuals € 160,00;

institutions (with Online Edition) € 245,00

Copia singola / Single issue: € 305,00

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su

c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito

(*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28

I 56127 Pisa · E-mail: accademiaeditoriale@accademiaeditoriale.it

Uffici di Roma: Via Ruggiero Bonghi 11/b (Colle Oppio)

I 00184 Roma · E-mail: accademiaeditoriale.roma@accademiaeditoriale.it

SOMMARIO

SAGGI

EMILIO GARRONI, <i>Attualità di Kant</i>	11
GABRIELE TOMASI, <i>Sul valore rappresentativo del piacere per il bello in Kant</i>	17
DANIELA TAFANI, <i>Religione e diritti civili: la questione ebraica in Kant</i>	33
PEDRO JESÚS TERUEL, <i>Das Organ der Seele. Immanuel Kant y Samuel Thomas Sömmerring sobre el problema mente-cerebro</i>	59
ALBERTO VANZO, <i>Sull'interpretazione coerentista della concezione kantiana della verità</i>	77

MISCELLANEA

TANJA GLOYNA, JACQUELINE KARL, WERNER STARK, <i>Kant's gesammelte Schriften im Jahr 2008</i>	99
NICO DE FEDERICIS, <i>Giuliano Marini interprete di Kant</i>	109
FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>Le persone, infiniti fini in sé. Un ricordo di Marco Maria Olivetti lettore di Kant</i>	121

RECENSIONI

IMMANUEL KANT, <i>Guerra e pace. Politica, religiosa, filosofica</i> , a cura di Gerardo Cunico (Maria Chiara Pievatolo)	129
JAY F. ROSENBERG, <i>Accessing Kant: a relaxed Introduction to the Critique of pure Reason</i> (Raffaele Giampietro)	131
GIUSEPPE MOTTA, <i>Kants Philosophie der Notwendigkeit</i> (Paola Rumore)	133
GIULIANO MARINI, <i>La filosofia cosmopolitica di Kant</i> (Claudio Cesa)	137
SARA FORTUNA, <i>Il laboratorio del simbolico. Fisiognomica, percezione, linguaggio da Kant a Steinthal</i> (Gennar Luigi Linguiti)	141
LUCA BISIN, <i>La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl</i> (Francesco Lanzillotti)	143
<i>Terror, Peace and Universalism. Essays on the Philosophy of Immanuel Kant</i> , ed. by Bindu Puri, Heiko Sievers (Nico De Federicis)	147
<i>Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte</i> , hrsg. von Norbert Fischer (Giuseppe Franco)	153
ALBERTO PIRNI, <i>Kant filosofo della comunità</i> (Luca Paltrinieri)	157
ASTRID DEUBER-MANKOWSKY, <i>Praktiken der Illusion. Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin bis Donna J. Haraway</i> (Sara Fortuna)	161
Bollettino Bibliografico 2006	165
XI Congresso Kantiano Internazionale - <i>Call for papers</i>	183
XI. Internationaler Kant-Kongress - <i>Call for papers</i>	184
Notiziario	185
Sigle delle opere di Kant	187
Libri ricevuti	191