

PIERFRANCESCO FIORATO*

“ED ESSI SI VERGOGNERANNO INSIEME ALLE LORO IMMAGINI”
HERMANN COHEN: L’INTRASIGENTE RIGORE DI UNA
INTOLLERANZA DAL VOLTO UMANO

Sommario

Il carattere esclusivo dell’unicità divina, affermato da Cohen con una radicalità che lo avvicina a Schönberg, sembra escludere ogni considerazione della tolleranza. Proprio nella capacità di rendere questa intolleranza umana ed etica risiede però per Erlewine l’attualità di Cohen. Si tratta di scindere lo sdegno per la cosa dalla condanna della persona. Con il riconoscimento dell’umanità di Idumeo ed Egiziano la violenza contro l’idolatra viene vietata. Se l’equiparazione dell’idolatria all’assenza di veracità porta a riconoscere in essa una perversione della cultura etica, inconciliabile con la struttura epistemologica del diritto pubblico (*Nahme*), Cohen non invoca però sugli idolatri rovina né umiliazione, bensì vergogna, sintomo della ritrovata veracità che l’idolatria aveva represso.

Parole chiave: unicità divina, tolleranza, idolatria, verità e veracità, etica, diritto pubblico

Abstract

Hermann Cohen's exclusive dimension of unity/uniqueness the Divine, akin, in its radicality, to Schönberg's one, seems to prevent and avert any sort of tolerance. According to Erlewine, precisely the effort to make such an intolerance more humane and ethical is Cohen's mark: he intends to separate the disgust for the idolatry from the condemnation of the person. Through the recognition of "edomites and egyptians" the violence

* Università di Parma

against the idolatric person is prohibited. If from one hand the equivalence of idolatry to the absence of truth and veracity means a perversion of an ethical culture (not conciliable with the epistemological structure of the public law (Nahme), on the other hand Cohen does not claim for the idolaters any sort of ruine or humiliation., but only shame. Shame is the symptom of a rediscovered veracity that idolatry had repressed.

Keywords: divine unity/uniqueness, tolerance, idolatry, truth and veracity, ethics, public law

1. *Una radicalità quasi schönbergiana*

Non è un caso che il decano degli studi coheniani del secondo dopoguerra, Dieter Adelman, avesse deciso di intitolare la raccolta dei suoi saggi dedicati al «retroterra ebraico della filosofia di Hermann Cohen», raccolta uscita poi postuma nel 2010, *Reinige dein Denken*.¹ Del *Moses und Aron* di Schönberg – da cui è tratto l'appello a “purificare il pensiero” che Mosè rivolge nel primo atto ad Aronne – nell'ampio volume si parla, in realtà, solo di sfuggita in una recensione, uscita originariamente sulla *Jüdische allgemeine Wochenzeitung*, a un'edizione dell'opera schönbergiana andata in scena a Francoforte nel 1990.² Questo rende tuttavia per certi versi ancora più significativo il fatto che la scelta sia caduta proprio su questo titolo, quasi a voler sottolineare la presenza di un'affinità tanto impalpabile quanto diffusa.

A dare maggiore consistenza, anche dal punto di vista storico e biografico, a tale affinità, è stato Peter Fischer-Appelt che nel 2003 ha pubblicato

¹ D. ADELMANN, «*Reinige dein Denken*». *Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*, aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. HASSELHOFF, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010. – La tesi di dottorato discussa a Heidelberg nel 1968, con la quale Adelman aveva rotto il silenzio che circondava allora la figura di Cohen, dopo aver goduto a lungo di una diffusa ricezione negli studi coheniani grazie alla presenza di un *Dissertationsdruck* nelle biblioteche universitarie tedesche, è stata infine anch'essa pubblicata postuma nel 2012: *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“*, aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. HASSELHOFF und B. ULRIKE LA SALA, Schriften aus dem Nachlass von Dieter Adelman Bd. 1, Universitätsverlag Potsdam 2012.

² D. ADELMANN, «*Reinige dein Denken*». *Arnold Schönbergs Moses und Aron in der Alten Oper zu Frankfurt am Main 1990*, in: ID., «*Reinige dein Denken*», cit., pp. 31-33.

sul *Journal of the Arnold Schönberg Center* un saggio in cui muove dalla constatazione di un «impressionante parallelismo» tra l'approccio intellettuale di Cohen e quello di Schönberg, giungendo a suggerire la presenza di un'affinità davvero sorprendente, se non addirittura di una vera e propria concordanza tra i due.³ Fischer-Appelt ipotizza che a fungere tra loro da *trait d'union* possa essere stato Jakob Klatzkin, un allievo di Cohen che, quando Schönberg, tra il 1926 e il 1933, attendeva a Berlino alla stesura di *Der biblische Weg* e poi alla composizione di gran parte del *Moses und Aron*, gli aveva procurato in diverse occasioni articoli e libri di argomento ebraico.⁴ Ma, anche al di là di tale ipotesi, ad essere qui per noi rilevante è anzitutto l'oggetto dell'affinità di cui sopra, ossia il *pathos* affatto particolare che accomuna Cohen e Schönberg nel contrapporre al «culto delle immagini» quello della nozione di un Dio invisibile.⁵ In tale cornice, a svolgere un ruolo cardine è, più specificamente, la nozione dell'unicità di Dio che, destinata nel *Moses und Aron* a comparire per prima nell'iniziale invocazione di Mosè («*Einzigiger, ewiger, allgegenwärtiger, unsichtbarer und unvorstellbarer Gott...*»), non si affaccia nei materiali testuali redatti da Schönberg prima del 1926.⁶ È proprio nella «tesi dell'unicità dell'essere di Dio» che Fischer-Appelt ritiene di poter ravvisare il legame più forte con l'impostazione coheniana: una tesi che, «in un'epoca caratterizzata dalla ricerca della realtà effettiva [*Wirklichkeit*] di Dio nella pienezza di vita dell'uomo e nelle leggi del cosmo», intende rimarcare invece la «differenza ontologica che contraddistingue l'essere del creatore rispetto al mondo da lui creato».⁷ Che all'essere unico di Dio non possa essere attribuita *Wirklichkeit* tout court, ovverosia esistenza, è affermato da Cohen a più riprese e ribadito con particolare efficacia nell'*opus postumum*, dove a questo proposito egli torna a confrontarsi criticamente, un'ultima volta, anche con le posizioni espresse dal suo ex-collega di Marburgo Wilhelm Herrmann⁸ – il fatto che

³ P. FISCHER-APPELT, *Der Gottesgedanke im Verständnis Hermann Cobens und Arnold Schönbergs. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Entstehung der Freiheitsgestalt der Theologie Arnold Schönbergs*, in: *Arnold Schönberg und sein Gott / Arnold Schönberg and His God*, hrsg. C. MEYER, "Journal of the Arnold Schönberg Center", 5/2003, pp. 118-162; qui p. 118.

⁴ Ivi, pp. 121-124.

⁵ Ivi, p. 137.

⁶ Ivi, p. 126.

⁷ Ivi, p. 142.

⁸ Cfr. H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929, p. 185; tr. it.: *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. POMA, traduzione dal tedesco e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 260 s. e la relativa nota.

proprio di quest'ultimo Fischer-Appelt sia uno degli studiosi più autorevoli conferisce dunque alle sue parole un peso ancora maggiore.⁹

Ad essere chiamato in causa, nella prospettiva di un possibile confronto con Schönberg, è anzitutto il nesso strettissimo che lega tra loro i due primi capitoli di *Religion der Vernunft* e dà così il la all'intera opera. Dedicati rispettivamente all'unicità di Dio e al culto delle immagini, essi hanno a proprio fondamento, sulla scia di un commento alla scena del rovelto ardente, il riconoscimento dell'«essere unico di Dio». Questo è inteso da Cohen in un senso così radicale ed esclusivo che «l'essere perde qui il suo significato filosofico», dal momento che al di fuori di tale essere unico non si ammette altro essere alcuno.¹⁰ Il comandamento di Es 20:3, «non devi avere altri dèi di fronte a me», può essere così accostato a Sal 96:5, «gli dèi delle nazioni sono niente [*nichtig*]», a sottolineare che ad essere in gioco, nel caso della fede negli dèi, «è non soltanto un concetto errato, bensì un non-concetto [o un concetto sconsiderato: *Unbegriff*] dell'essere». Ma, di più ancora, nel crescendo individuato poi tra Is 44:6, «non vi è alcun Dio al di fuori di me», e Is 45:6, «nulla è al di fuori di me», è infine appunto «l'esser-nulla», il *Nichtsein*, che viene contrapposto all'essere unico.¹¹

Se è su questa base che Cohen ritiene di dover affermare con radicalità, contro quello che egli chiama qui l'ontologismo cristiano, la “differenza ontologica” di cui parla Fischer-Appelt, ossia il riconoscimento che l'unicità comporta una rigorosa «distinzione tra essere ed esistenza»,¹² è questa stessa differenza a ritornare poi anche nel capitolo successivo, dove assume i caratteri dell'incomparabilità tra un Dio che è esclusivamente idea e ogni possibile immagine. Ad essere qui ribadito, al momento della prima introduzione di quest'ultimo concetto, è infatti significativamente proprio il tema dell'unicità: «l'opposizione tra il Dio unico e gli dèi non riguarda solamente la diversità nel numero», scrive Cohen, ma «si esprime anche nella diversità tra un'*idea* invisibile e un'*immagine* percepibile. E in questa opposizione all'immagine trova conferma l'immediata partecipazione della ragione al concetto del Dio unico».¹³ Allo stesso modo, poco più avanti si legge: «Qui emerge nuovamente la contraddizione tra l'essere unico di Dio e tutto l'essere presunto: le immagini degli dèi non possono essere

⁹ Si veda anzitutto l'edizione da lui curata di W. HERRMANN, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, mit Einleitung und Registern herausgegeben von P. FISCHER-APPELT, 2 voll., Kaiser, München 1966/67.

¹⁰ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., pp. 50 s.; tr. it., p. 109.

¹¹ Ibidem; tr. it., pp. 109 s.

¹² Ivi, pp. 51 s.; tr. it., pp. 110 s.

¹³ Ivi, p. 61; tr. it., pp. 121 s.

immagini di Dio, ma soltanto immagini di oggetti della natura». ¹⁴ E infine, nei termini più perentori: «Per ora si tratta qui soltanto dell'unico Dio, che rappresenta l'unico essere. Perciò non si può ammettere alcuna immagine di lui». ¹⁵

L'importanza che il divieto delle immagini e del loro culto riveste per la concezione coheniana dell'ebraismo non ha bisogno di essere ulteriormente sottolineata. In un saggio di alcuni anni prima, dove Cohen aveva suggerito tra l'altro che nel *Bilderverbot* potesse essere racchiuso un valore estetico anche per lo stesso mondo delle arti figurative, egli era giunto a riconoscere in esso il “pensiero fondamentale” della religione ebraica: «“Non ti farai immagine alcuna” (Es 20:4; Dt 5:8). È questo il pensiero fondamentale della nostra religione. “Non vedeste alcuna figura, il giorno che l'Eterno vi parlò in Horeb” (Dt 4:15). Queste sono le proposizioni fondamentali della nostra fede». ¹⁶ L'intransigente coerenza con la quale l'esplicarsi dell'unicità divina in tale pensiero è fatta propria da Cohen rende dunque legittimo – al di là delle differenze che pur sussistono tra i due autori e che anche lo stesso Fischer-Appelt è lungi dal negare ¹⁷ – l'accostamento alla concezione espressa da Schönberg in un'opera dove, per citare Jan Assmann, «il divieto delle immagini è pensato sino in fondo con una coerenza tale che, alla fine, è addirittura lo stesso Dio della Bibbia a cadere vittima, quale mera immagine, del suo proprio divieto». ¹⁸

¹⁴ Ibidem; tr. it., p. 122.

¹⁵ Ivi, p. 62; tr. it., pp. 122 s.

¹⁶ H. COHEN, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung* (testo di datazione incerta, risalente probabilmente al 1914), in: ID., *Kleinere Schriften V: 1913-1915*, bearbeitet und eingeleitet von H. WIEDEBACH [= *Werke*, Bd. 16], Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1997, pp. 199-235; qui p. 206. – Per la questione, che in questa sede non avrò modo di affrontare, del rapporto tra *Bilderverbot* ed estetica in Cohen si vedano i saggi di E. GAMBA, *Tu non ti farai un'immagine. Il problema della raffigurazione del divino in Hermann Cohen*, collana “Vetus Ordo Novus”, Publigrific, Trepuzzi 2009, e di A. D. BIEMANN, *Bildersturz und Bilderliebe bei Hermann Cohen*, in: B. FORTIS (Hrsg.), *Bild und Idol. Perspektiven aus Philosophie und jüdischem Denken*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2022, pp. 49-73.

¹⁷ Cfr. P. FISCHER-APPELT, *Der Gottesgedanke*, cit., pp. 145-147, dove la radice della differenza è individuata anzitutto nel fatto che per Cohen «il Dio unico significa l'unità della moralità» (H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 297; tr. it., p. 382).

¹⁸ J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron*, in: *Musik & Ästhetik*, 9 (2005), Nr. 33, pp. 5-29; qui p. 5. – Secondo Assmann l'autore che, con la sua radicalità, più si avvicinerebbe alla concezione schönbergiana sarebbe Maimonide, che estese il divieto biblico delle immagini anche al linguaggio, fino a condannare come idolatria ogni discorso figurato e antropomorfizzante su Dio (ivi, p. 24). È interessante notare che proprio nelle diverse concezioni del linguaggio

2. La scommessa: trasfigurazione etica dell'intolleranza monoteistica

Proprio l'intransigente coerenza e la radicalità con cui Cohen conduce la propria riflessione sul carattere esclusivo dell'unicità divina, se da un lato conferiscono al suo pensiero su questo tema i tratti di un'esemplarità paradigmatica, dall'altro lo espongono però anche, in modo particolarmente pronunciato, ad alcuni risvolti inquietantemente problematici che la nozione di tale esclusività porta con sé. Evocati dal nome appena menzionato di Jan Assmann e dai suoi studi su monoteismo e linguaggio della violenza, tali risvolti costituiscono oggi un aspetto difficilmente eludibile per ogni discorso che voglia affrontare il tema dell'idolatria.

Il secondo capitolo di *Religion der Vernunft*, pur recando il titolo *Der Bilderdienst*, introduce il tema delle immagini solamente nell'ottavo paragrafo. Prima di tutto, dopo aver ribadito che il monoteismo «ha rotto i ponti tra la molteplicità delle cose e l'unicità dell'essere divino»,¹⁹ Cohen si sofferma qui invece sul termine *Dienst* ("servizio"), comune tanto a "culto delle immagini" (*Bilderdienst*) quanto a "idolatria" (*Götzendienst*), per sottolineare, sulla base del nesso che lega 'avodà (עֲבוּדָה) a ebed (עֶבֶד), che «in senso terminologico l'adorazione di Dio, fin dai tempi più remoti, rimane schiavitù [*Sklavendienst*]: «di un solo Signore l'uomo può farsi schiavo».²⁰ Sulla scorta di queste considerazioni sulla «dedizione totale al Dio unico», il concetto di idolatria viene introdotto, subito dopo, in termini così radicali da risultare, almeno di primo acchito, sconcertanti. Asher Biemann, che apre il suo saggio sul ruolo delle immagini nel pensiero di Cohen con un paragrafo dedicato al "linguaggio della violenza", sottolinea l'impiego che viene fatto qui ripetutamente dell'infausto termine *Ausrottung*.²¹ Ma ad

che emergono a questo proposito Kenneth Seeskin ha ritenuto di poter individuare il punto di maggiore divergenza tra lo «scetticismo di Maimonide» e quello che egli chiama invece, a questo riguardo, l'«ottimismo di Cohen» (cfr. K. SEESKIN, *Hermann Cohen on Idol Worship*, in: H. HOLZHEY, G. MOTZKIN, H. WIEDEBACH (Hrsg.), „*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*“. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk. Internationale Konferenz in Zürich 1998, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2000, pp. 107-116; qui pp. 114-116): una ragione in più per parlare dunque, nel caso di Cohen, di una radicalità quasi schönbergiana.

¹⁹ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 59; tr. it., p. 119.

²⁰ Ivi, pp. 59 s.; tr. it., pp. 119 s.

²¹ Cfr. A. D. BIEMANN, *Bildersturz und Bilderliebe*, cit., p. 50. – Il termine in questione, da me tradotto nell'edizione italiana di *Religion der Vernunft* ora con "distruzione" ora con "eliminazione" [dell'idolatria], verrà impiegato nel lessico della propaganda nazionalsocialista per designare lo "sterminio" del popolo ebraico (cfr. V. KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Reclam, Leipzig 1996, p. 227; tr. it. di P. Buscaglione: *LTI – La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze

essere non meno inquietante è l'esplicita esclusione, più volte ribadita, di ogni possibile considerazione della tolleranza. Qui un centone dei passi più significativi:

Il monoteismo non può consentire tolleranza alcuna nei confronti del politeismo. L'*idolatria* deve essere assolutamente distrutta. Tale decisione è la condizione preliminare del vero monoteismo [...]. Non si è ottenuta ancora la comprensione di questo autentico monoteismo, che unisce teoria e prassi, se la distruzione dell'*idolatria* non viene riconosciuta nella sua irrinunciabile necessità [...]. Per chi [...] ha fatto proprio il carattere unitario di questa duplicità di conoscenza e volontà non esiste altra via di uscita: l'unico servizio divino richiede inevitabilmente la distruzione del falso culto degli dèi. Qui non può esserci misericordia né riguardo per gli uomini. [...] Nella considerazione di questo problema teoretico della storia dello spirito non possiamo dare la parola alla *tolleranza* [...]. Dovendo [...] i *profeti* [...] dare creativamente forma alla storia dello spirito, la tolleranza dovette rimanere per loro un punto di vista estraneo e di disturbo.²²

Gli stessi pensieri sono poi ribaditi da Cohen, con non minore determinazione, anche più avanti:

Il fondamento di tale atteggiamento scettico risiede [...] nell'indifferenza rispetto alla verità unica del monoteismo. Se per altro verso però questo costituisce l'unica salvezza dell'umanità, non possono esservi impedimenti di ordine storico contro la necessità di distruggere ed eliminare l'*idolatria* [...]. La tolleranza non è un principio che possa essere fatto valere per l'origine, l'istituzione e l'edificazione del monoteismo.²³

Credo sia difficile trovare nel pensiero contemporaneo espressioni altrettanto nette e radicali sul punto in questione. Pur ammettendo l'inevitabile unilateralità di una riflessione che intende muoversi qui esclusivamente sul piano dei principi,²⁴ Cohen prende posizione con una radicalità tale che al suo pensiero possono essere riconosciuti anche in questo caso, e con

1998, p. 224: «*Ausrotten*», sterminare, è [...] un verbo molto usato, appartiene al lessico consueto della LTI, ha il suo posto nella rubrica dedicata agli ebrei, dove sta a indicare una meta verso cui si tende spasmodicamente». In *Religion der Vernunft* in termine compare a più riprese a p. 60 (tr. it., pp. 120 s.) e ritorna con eguale enfasi alle pp. 271 s. (tr. it., pp. 353 s.).

²² H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., pp. 60 s.; tr. it., pp. 120 s.

²³ Ivi, p. 272; tr. it., p. 354.

²⁴ Cfr. Ivi, p. 61; tr. it., p. 121: «In queste considerazioni escludiamo qualunque altra istanza come superiore e cerchiamo di comprendere la *storia universale dello spirito* soltanto a partire dai suoi principi unilaterali. [...] È solo il principio storico che, nella misura in cui deve trionfare, richiede inevitabilmente la distruzione dell'*idolatria*».

buone ragioni, i tratti di un'esemplarità paradigmatica. A riconoscerglieli, tuttavia, non è Jan Assmann né lo sono altri autori riconducibili alle sue posizioni; a farlo è invece Robert Erlewine, nel quadro di un'articolata riflessione volta a valorizzare in positivo proprio la posizione coheniana rispetto all'attuale dibattito su monoteismo e violenza. Nel volume *Monotheism and Tolerance. Recovering a Religion of Reason*, dopo i capitoli dedicati a Mendelssohn e a Kant, egli riserva infatti un'attenzione del tutto particolare all'opera di Cohen, nella convinzione che lo stato attuale della situazione politica mondiale, unito alle recenti critiche al monoteismo, rendano manifesta la necessità di riscoprire l'importante eredità del suo pensiero, ingiustamente trascurato nel secolo scorso.²⁵

Paradossalmente, a rendere interessante la posizione di Cohen agli occhi di Erlewine è proprio il fatto che egli, a differenza di Mendelssohn e di Kant, nei passi che abbiamo citato rifiuti il valore della tolleranza: «In breve, la soluzione di Cohen è quella di abbracciare l'orbita intollerante della visione monoteistica del mondo e di accettare la relazione asimmetrica con l'altro che ne consegue. Il successo della sua impresa deriva dalla sua capacità di rendere questa intolleranza umana ed etica, piuttosto che cercare di ridurla o di bandirla del tutto».²⁶ Secondo Erlewine «è questa strategia, che non solo spoglia l'intolleranza monoteistica di ogni violenza, ma ne sfrutta anche la dimensione etica, a rendere questa traiettoria di pensiero rilevante per noi oggi».²⁷ Ad essere in tal modo promossa è infatti una forma di intolleranza che «è [...] allo stesso tempo compatibile con la struttura discorsiva monoteistica e con le condizioni di base per l'esistenza di una società multiculturale».²⁸

Per capire meglio quali sono i caratteri della strategia che Erlewine attribuisce a Cohen e dunque i connotati di quella che egli chiama la

²⁵ Cfr. R. ERLEWINE, *Monotheism and Tolerance. Recovering a Religion of Reason*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2010, pp. 133 s. — Che sia soprattutto la posizione di Cohen quella che a Erlewine interessa valorizzare è testimoniato, oltre che da diverse sue dichiarazioni presenti nel volume, dal fatto che ad esso egli aveva fatto precedere la pubblicazione dell'articolo *Hermann Cohen and the Humane Intolerance of Ethical Monotheism*, in: "Jewish Studies Quarterly", 15, no. 2 (2008), pp. 148-173, e che è poi tornato sull'argomento con il saggio *Reason within the Bounds of Religion: Assmann, Cohen, and the Possibilities of Monotheism*, in: R. RASHKOVER, M. KAVKA (ed.), *Judaism, Liberalism, and Political Theology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2014, pp. 269-288.

²⁶ R. ERLEWINE, *Monotheism and Tolerance*, cit., p. 132.

²⁷ Ivi, p. 30.

²⁸ Ivi, p. 132.

«trasfigurazione etica dell'intolleranza monoteistica»,²⁹ è indispensabile spostare l'attenzione sulla ripresa del tema 'idolatria' che ha luogo nell'ottavo capitolo di *Religion der Vernunft*, dedicato alla «scoperta» del *Mitmensch*. Che il monoteismo divenga lo «scopritore di tale concetto» è affermato qui da Cohen in un contesto dove egli si richiama a quella che definisce «la migliore correzione attuata all'interno della dottrina stessa rispetto al rigido comandamento sulla distruzione [*Ausrottung*] dell'idolatria e delle sue popolazioni». ³⁰ Fin dall'inizio del capitolo Cohen aveva parlato dell'«antinomia tra l'Israelita e lo straniero (נָכְרִי)», affermando che essa verrebbe «appianata tramite il concetto del forestiero (גֵּר)», ³¹ ma se li aveva sottolineato «l'umanitarismo [*Humanität*] della dottrina greca degli dèi, [...] testimoniato dal fatto che il dio supremo Zeus è reso dio dell'amicizia ospitale [*Gastfreundschaft*] (Ζεὺς ξένιος)», ³² ora egli torna a parlare di tale antinomia in una riflessione nutrita dalla consapevolezza delle «difficoltà che la missione del monoteismo implica rispetto all'umanitarismo, in quanto essa esige la distruzione del politeismo, che implica a sua volta la distruzione delle popolazioni idolatre». ³³ È a partire da questa acuita consapevolezza che l'«appianamento» dell'antinomia viene individuato subito dopo in Dt 23:8: «Non avrai in abominio l'Idumeo, perché è tuo fratello; non avrai in abominio l'Egiziano, poiché fosti un forestiero nel suo paese». Il passo è così commentato da Cohen:

Questa è una delle sentenze auree dell'amore per gli uomini: l'Idumeo, questo nemico di Israele, viene chiamato fratello. Dunque non solamente l'Israelita è fratello, ma lo stesso idolatra nemico viene chiamato così. E non c'è allora di che stupirsi se lo stesso divieto viene esteso anche all'Egiziano [...]. Né si pensa ai quattrocento anni di schiavitù là trascorsi; per essi, al contrario, si sottolinea: «poiché fosti un forestiero nel suo paese». Il forestiero non viene pensato come lo schiavo, bensì come un ospite amico, che richiede

²⁹ Ivi, p. 133.

³⁰ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 140; tr. it., p. 210.

³¹ Ivi, p. 134; tr. it., p. 204. – Per un quadro storico e sistematico dei diversi significati assunti nella Bibbia ebraica dai principali termini utilizzati da Cohen in queste pagine, *nokhri* (נָכְרִי), tradotto da Cohen con *Ausländer* (“straniero”), *gher* (גֵּר), tradotto con *Fremdling* (“forestiero”) e *gher toshav* (גֵּר תושב), tradotto con *Fremdling-Beisatz* (“forestiero residente”), cfr. A. OPHIR, I. ROSEN ZVI, *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford University Press, New York 2018, pp. 23-56. Per un'attualizzazione politica del secondo e del terzo termine si può utilmente consultare inoltre D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

³² H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., pp. 134 s.; tr. it., p. 204.

³³ Ivi, p. 139; tr. it., p. 209.

la pietà dell'amicizia ospitale [*Gastfreundschaft*]. Nel forestiero l'umanitarismo è già talmente radicato che lo schiavo, in quanto forestiero, può essere esortato alla gratitudine. Il concetto del forestiero si espande così fino ad abbracciare l'intero problema dello straniero (*nokhri*).³⁴

Attraverso la «correzione» così attuata all'interno della stessa Torà, quella «macchia incancellabile» che l'idolatria pur sempre resta, dal momento che essa, nella coscienza ebraica antica, prima ancora che un concetto religioso, designa un «concetto puramente morale», «viene separata [...] dalla rappresentazione dell'uomo».³⁵ Per Erlewine questo «riconoscimento che l'Idumeo e l'Egiziano sono umani quanto l'Israelita, che l'idolatria non li macchia inesorabilmente né diminuisce la loro umanità [...] permea da capo a fondo il pensiero di Cohen sul monoteismo»: «In breve, la violenza contro l'idolatra viene assolutamente vietata come soluzione al problema del politeismo».³⁶

Una rilevanza particolare riveste qui agli occhi di Erlewine il fatto che per Cohen «la storia letteraria dimostri che l'ebraismo è in grado di “correggere la propria dottrina”».³⁷ Tale pensiero è poi ripreso da lui più ampiamente nel successivo saggio su Assmann, Cohen e le possibilità del monoteismo, dove Erlewine dedica un intero paragrafo al coheniano «*reasoning within tradition*». Qui egli scrive che, come Assmann, «anche Cohen enfatizza il passaggio da una religione orientata alle pratiche culturali a una religione basata sui testi. Tuttavia, mentre Assmann tende a vedere in questa transizione l'introduzione di una nuova forma di odio nel mondo, Cohen la legge come una transizione al ragionamento etico».³⁸ Infatti, prosegue Erlewine, «Cohen ritiene che i testi biblici presentino dei processi ispirati dalla ragione attraverso la deliberata giustapposizione di strati testuali più recenti a quelli più antichi, che permette una continua reinterpretazione delle idee più antiche da parte delle più recenti, così come accade quando i commentari successivi riflettono e interpretano questi testi, portando una maggiore armonia tra i loro vari strati».³⁹

Se esemplare per il riconoscimento di questo carattere «continuo e autoriflessivo» della tradizione ebraica è agli occhi di Cohen la ripresa dell'Esodo da parte del Deuteronomio, una ripresa di cui Assmann – come Erlewine non manca di sottolineare – dà significativamente una

³⁴ Ibidem; tr. it., pp. 209 s.

³⁵ Ivi, p. 140; tr. it., p. 210.

³⁶ R. ERLEWINE, *Monotbeism and Tolerance*, cit., pp. 154 s.

³⁷ Ibidem.

³⁸ R. ERLEWINE, *Reason within the Bounds of Religion*, cit., p. 277.

³⁹ Ibidem.

valutazione di segno opposto,⁴⁰ andrà detto che, nelle pagine di *Religion der Vernunft* di cui ci stiamo occupando, è invece proprio a un passo dell'Esodo che Cohen volge ora la sua attenzione, per ribadire, sulla base del versetto «una sola Torà sia presso di voi per l'indigeno e il forestiero che risiede nel vostro paese» (Es 12:49), che «il monoteismo ha elevato lo straniero a *Mitmensch* anche senza la sua adesione alla religione»:

Il diritto deve essere unitario per tutti coloro che abitano il paese e non vi soggiornano soltanto di passaggio. E il residente non ha bisogno di un patrono, come in Grecia e a Roma, per sostenere una causa in tribunale, ma «il diritto è di Dio» (Dt 1:17). [...] Dio pertanto concede anche al forestiero la sua partecipazione al diritto del paese, benché egli non professi il Dio unico. È un grande passo quello con cui l'umanitarismo ha qui inizio nel diritto e nello Stato. Benché tale Stato si fondi sul Dio unico e benché il residente non professi quest'ultimo!⁴¹

Torneremo a considerare tra poco il significato che l'ulteriore evoluzione di questi pensieri di ordine giuridico e politico in epoca talmudica riveste per la questione dell'intolleranza etica nei confronti dell'idolatria. Prima di farlo, merita però volgere l'attenzione, seguendo ancora Erlewine, alla dottrina delle virtù sviluppata da Cohen anzitutto nella *Ethik des reinen Willens* e poi in *Religion der Vernunft*, per comprendere meglio sulla base di quali premesse filosofiche generali egli ritenga di poter neutralizzare «la tendenza delle religioni monoteistiche a tradurre il loro “concetto enfatico di verità” in ostilità nei confronti dell'Altro».⁴²

Ad essere rilevanti per la problematica che stiamo affrontando sono la tensione e la proficua complementarità che in entrambe le esposizioni della *Tugendlehre* sussistono tra la veracità o veridicità (*Wahrhaftigkeit*), quale

⁴⁰ Ivi, pp. 278 s. – Per la posizione assunta in proposito da Cohen sono rilevanti soprattutto le pagine dedicate alla rivelazione, dove si legge tra l'altro: «Il Pentateuco contiene una duplicità che è sempre stata riconosciuta dalla tradizione, in quanto il quinto libro è stato definito “ripetizione della Torà” (משנה תורה). Con questa ripetizione l'ingenuità sembra spezzata; la ripetizione deve infatti chiaramente contenere una riflessione su ciò che i libri precedenti avevano illustrato ingenuamente. Da questo più alto punto di vista il *Deuteronomio* è dunque estremamente interessante, cosicché lo si può definire una particolare fortuna per la dottrina scritta» (H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 84; tr. it., p. 147).

⁴¹ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., pp. 140 s.; tr. it., p. 211.

⁴² R. ERLEWINE, *Monothéisme and Tolerance*, cit., p. 157. – L'espressione «*ein emphatischer Wahrheitsbegriff*» è di J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München/Wien 2003, p. 12; tr. it. di A. Vigliani: *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011, p. 16 (dove essa è resa però con «un'idea risoluta di verità»).

prima virtù di primo grado, e la modestia (*Bescheidenheit*), individuata da Cohen come prima virtù di secondo grado. Alimentate rispettivamente dall'intransigenza dell'*onore* e dalla sua necessaria integrazione da parte dell'*amore*, e attente dunque, nell'orientare l'agire, a considerare primariamente ora il suo imprescindibile orizzonte universale ora quello, non meno imprescindibile, delle condizioni particolari della sua attuazione, per Cohen le virtù di primo e di secondo grado possono riuscire solamente nella loro feconda sinergia a svolgere la loro funzione di «segnavia» (*Wegweiser*) per l'azione e la volontà.⁴³ Erlewine richiama qui in particolare l'attenzione su alcune significative dichiarazioni tratte dalle ultime pagine del capitolo dell'*Etica* sulla modestia,⁴⁴ dove a questa è attribuito il compito di usare «moderazione [*Maßhaltung*] nel giudicare l'avversario all'interno del vivere civile» e, in generale, «discrezione nel giudizio morale». In tale contesto Cohen sottolinea con enfasi che «io devo *scindere lo sdegno per la cosa da una condanna della persona*»: «Ciò è estremamente difficile, ma deve essere possibile, poiché è la modestia a esigerlo, indicando al giudizio la direzione che deve prendere per raggiungere tale elevato obiettivo».⁴⁵ Lo stesso pensiero è ribadito con più forza ancora alcune pagine dopo, dove Cohen parla a questo proposito di una vera e propria «sciagura del condannare [*Unheil des Verdammens*]: io devo assumere che anche in chi commette crimini sia presente una sopita aspirazione al bene e «questa assunzione mi mette al riparo dalla *sciagura del condannare*. [...] Non vi è nulla non solo di più insulso e ripugnante, ma al tempo stesso di più sciagurato che il giudizio di condanna senza appello di un uomo. Ciò è contrario alla modestia. Nel far ciò chi giudica cadrebbe vittima senza rimedio dell'orgoglio fondato sul sentimento della virtù [*Tugendstolz*], che è la più miserabile boria dell'umana vanità».⁴⁶

Fin qui, dunque, Erlewine, che nel seguito della sua esposizione non si sofferma sulla ripresa della dottrina delle virtù in *Religion der Vernunft* né

⁴³ Per un'analisi dettagliata della dottrina coheniana delle virtù si veda l'ultimo capitolo di PETER A. SCHMID, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995, dove alle pp. 257-268 si può leggere anche un'articolata descrizione della polarità sussistente tra *Wahrhaftigkeit* e *Bescheidenheit*.

⁴⁴ Cfr. R. ERLEWINE, *Monotbeism and Tolerance*, cit., p. 156.

⁴⁵ H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1907², ristampa in *Werke*, herausgegeben vom Hermann Cohen-Archiv am philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Bd. 7, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2012, pp. 546 s.; tr. it. di G. Gigliotti: *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 391 s.

⁴⁶ Ivi, pp. 550 s.; tr. it., pp. 394 s.

affronta il tema della polarità tra modestia e veracità, di cui si diceva. Volgendo lo sguardo in tale direzione ci si trova però ad essere confrontati nuovamente e in maniera diretta proprio col tema dell'idolatria.

3. *Un rispetto condiviso per la verità*

In *Religion der Vernunft* la modestia viene introdotta quale indispensabile integrazione e correttivo dell'intransigente rigore che caratterizza la veracità, subito dopo che non solo questa era stata posta in relazione con il problema dell'idolatria, ma che la sua assenza era stata equiparata tout court, sulla scorta di Sanhedrin 92 a, all'idolatria stessa: «Così suona un [...] detto del Talmud: "Chi cambia la sua parola è come se praticasse idolatria"». ⁴⁷

Le pagine dedicate alla veracità sono quelle dove si trova significativamente la più ampia ripresa dei temi che erano stati oggetto del secondo capitolo. ⁴⁸ Già prima dell'introduzione della virtù in questione, Cohen era tornato a parlare, a partire dal nesso tra Dio e verità, delle «attrattive» e delle «illusioni» proprie del culto delle immagini, sottolineando come ad esse i profeti avessero avvertito l'esigenza di contrapporre, con una «valenza del tutto differente [*in einer ganz anderen Geltungsweise*], l'essere unico di Dio. ⁴⁹ È sulla base di queste premesse che la virtù della veracità viene poi introdotta non soltanto come «conseguenza della concezione di Dio, in quanto Dio della verità», ma come derivante «dall'intera predicazione profetica per il vero servizio divino». ⁵⁰ In questo senso, «alla verità del Dio unico corrisponde la veracità della professione ebraica di Dio». «Verità fonda veracità», prosegue Cohen con crescente enfasi, «e veracità è la spina dorsale dell'uomo morale». ⁵¹ Quest'ultima affermazione, insieme a quella che «la veracità è una virtù assoluta», che in quanto tale deve valere senza restrizioni, ⁵² conferisce all'equiparazione tra la sua assenza e l'idolatria una rilevanza di non poco conto per meglio definire i caratteri assunti dall'intransigente divieto di quest'ultima.

Ad avere approfondito questo aspetto è stato Paul Nahme in uno studio volto a valorizzare quello che egli ritiene essere «forse il contributo più

⁴⁷ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 491; tr. it., p. 596. – Il tema della modestia verrà introdotto a p. 492; tr. it., p. 597.

⁴⁸ Cfr. soprattutto ivi, p. 486; tr. it., p. 590.

⁴⁹ Ivi, p. 478; tr. it., p. 581.

⁵⁰ Ivi, p. 482; tr. it., p. 586.

⁵¹ Ivi, p. 485; tr. it., p. 589.

⁵² Ivi, p. 492; tr. it., p. 596.

importante, anche se trascurato, di Cohen al pensiero religioso, politico e sociale moderno», ossia il fatto che «Cohen non perseguiva [...] la carica di un laicismo liberale neutralizzante – una dottrina di neutralità pubblica – bensì [...] una condizione epistemologica in cui la minoranza e la diversità religiose potessero essere espresse e riconosciute nella sfera pubblica attraverso l'uso di un ragionamento autoriflessivo e trasparente», senza che tale ragionamento fosse concepito «come un tentativo di neutralizzare le pretese normative della religione». ⁵³ Il tema che a noi interessa viene affrontato nella parte finale dell'ultimo capitolo, dove, in un luogo strategicamente assai rilevante per la proposta teorica da lui avanzata, Nahme rivolge la sua attenzione alle considerazioni di Cohen sulla figura rabbinica del Noachide ⁵⁴ e sottolinea il ruolo chiave che il tema della verità (*truthfulness*) riveste per la definizione del suo statuto.

Cohen aveva menzionato la «mirabile figura del Noachide, del figlio di Noè (נח בן)», già là dove aveva parlato per la prima volta dell'«appiannamento» dell'antinomia tra l'Israelita e lo straniero, e in quella circostanza aveva sottolineato subito come tale figura fosse, quale «concetto di appiannamento del contrasto», «molto più elevata» del concetto stesso di forestiero. ⁵⁵ Al contrario che nel caso di quest'ultimo, infatti, in quello del Noachide la tradizione sottolinea espressamente che «egli non è vincolato alla legge di Mosè, bensì soltanto a sette precetti, i “sette comandamenti dei figli di Noè” (שבע מצות בני נח)». ⁵⁶ La questione per noi rilevante è che tutte e sette queste prescrizioni, *la cui osservanza garantisce al forestiero una piena equiparazione giuridica e politica*, sono di carattere esclusivamente morale, con la sola eccezione di quella che prevede l'obbligo, apparentemente religioso, di astenersi dalla bestemmia e dall'idolatria. Questo il commento di Cohen:

a prescindere dalla tutela del monoteismo nel paese contro i travimenti dell'idolatria e della bestemmia, sono solamente comandamenti della moralità quelli di cui si pretende il rispetto da parte del Noachide. La fede nel Dio ebraico non viene pretesa. [...] Il Noachide non è dunque un credente e

⁵³ P. E. NAHME, *Hermann Cohen and the Crisis of Liberalism. The Enchantment of the Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington 2019, p. 10.

⁵⁴ L'importanza rivestita dalla figura del Noachide per la concezione etico-politica di Cohen è sottolineata anche da D. HOLLANDER che, nel volume *Ethics Out of Law: Hermann Cohen and the “Neighbor”*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2021, pp. 241-254, dedica proprio ad essa, non diversamente da Nahme, la parte conclusiva della sua trattazione, dove si sofferma però quasi esclusivamente sul ricorso a tale figura fatto da Cohen in controversie e interventi pubblici.

⁵⁵ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 135; tr. it., p. 205.

⁵⁶ Ivi, pp. 141 s.; tr. it., p. 212.

tuttavia è cittadino, qualora divenga un forestiero residente. *Il Noachide è il precursore del diritto naturale sia per lo Stato sia per la libertà di coscienza.* Il Noachide rivela pertanto anche il vero significato della costituzione *teocratica*, il fatto cioè che essa si fonda, non già sull'unità di Stato e religione, bensì su quella di Stato e moralità.⁵⁷

Se in tale contesto Cohen non menziona la veracità e il nesso da lui altrove istituito tra la sua assenza e l'idolatria, proprio questo è invece il punto chiave su cui insiste Nahme, il quale, commentando questo passo scrive:

Il Noachide ottiene lo status giuridico di cittadino e ricade sotto la giurisdizione civile dello Stato, ma quest'ultimo non avanza alcuna pretesa sulla sua sfera privata. La fede non è quindi una condizione per la cittadinanza. Dal momento che non è richiesta la fede e nemmeno una pubblica affermazione di fede, ma solo l'astensione dal minare la fede monoteistica affermata dallo Stato – *ossia la fiducia che la veridicità e l'idealismo del ragionamento governino il discorso pubblico* – il Noachide è trattato integralmente come un cittadino appartenente alla nazione [...]. Questa astensione dal minare la moralità pubblica dello Stato riconduce Cohen alla sua preoccupazione originaria per la cultura etica.⁵⁸

In altre parole, nella concezione del liberalismo qui abbracciata da Cohen, «c'è una norma al di sopra di tutte le norme e al di là della neutralità. C'è un solo Dio, il Dio unico. Questa norma culturale, tuttavia, non impone richieste di ordine politico al Noachide».⁵⁹ Ed è proprio in questo quadro che la necessità di astenersi dall'idolatria acquista per Nahme un rilievo particolare:

il Noachide può adottare credenze contrarie, senza che queste abbiano alcun effetto sul suo status giuridico. Ma il Noachide non deve minare lo spirito di veridicità e di fedeltà [*truthfulness and faithfulness*] nei confronti del progetto di creare un modello dinamico di giustizia all'interno della cultura. Una tale perversione della cultura etica è l'idolatria da cui il Noachide deve astenersi. In altre parole, poiché Dio rappresenta lo spirito di verità, [...] qualsiasi tentativo di contravvenire surrettiziamente alle norme del ragionamento veritiero e sincero, ovvero alla struttura epistemologica del diritto pubblico, rappresenta un crimine contro l'umanità. [...] La dissimulazione nel ragionamento pubblico non può essere permessa, ed è per questo che al Noachide è vietato negare Dio, il che viene definito come blasfemia o idolatria. [...] Il Noachide non è quindi un monoteista di default, ma piuttosto un cittadino che si attiene

⁵⁷ Ivi, pp. 142 s.; tr. it., p. 213.

⁵⁸ P. E. NAHME, *Hermann Cohen and the Crisis of Liberalism*, cit., p. 288 (corsivo mio).

⁵⁹ Ivi, p. 290.

allo spirito di fiducia, veridicità e rispetto che sta alla base della cultura idealizzata del monoteismo.⁶⁰

Sulla base di tali considerazioni, Nahme può così concludere la sua riflessione sottolineando infine che «le virtù della veridicità e della buona fede restano sovrane su tutto, perché richiedono il nostro impegno a fondare logicamente le nostre pratiche di educazione e di partecipazione culturale in modo tale che le nostre pratiche etiche si basino su un rispetto condiviso per la verità, pur nelle differenze di ragionamento».⁶¹

4. *Epilogo: humour e vergogna*

L'interpretazione proposta da Nahme riesce a valorizzare in modo convincente quello che Cohen ritiene debba essere l'imprescindibile fondamento etico dello Stato e consente al tempo stesso di sfuggire alle ambiguità che accompagnano solitamente un simile pensiero. Grazie ad essa, cosa per noi rilevante, anche sul divieto dell'idolatria viene lasciata cadere una luce che ne evidenzia con particolare forza la radice etica, giustificando così l'intransigenza con cui esso viene affermato. Resta tuttavia da chiarire ancora se e in quali termini *Religion der Vernunft*, pur dichiarando la necessità di «schierarsi contro la mancanza di verità senza lasciarsi in alcun modo confondere [*inbeirrbar gegen die Unwahrheit aufzutreten*]»,⁶² possa ammettere una qualche forma di indulgenza nel giudicare chi si macchia di tale colpa.

Certo anche qui, come già nell'*Etica*, per Cohen è la modestia che, facendo «prevalere l'amore sul rigido onore, [...] consente di essere indulgenti [...] nel giudicare il *Mitmensch* con le sue relative mancanze».⁶³ A rivelarsi però importante per fare luce, più specificamente, sul nostro tema è, al di là di questo rinvio generico alla virtù della modestia, una dichiarazione contenuta alla fine del capitolo dell'*Etica* ad essa dedicato. Qui, dopo aver evidenziato a più riprese le valenze estetiche di tale virtù, da lui individuate

⁶⁰ Ivi, p. 291. – A proposito dell'ultima espressione impiegata qui da Nahme («cultura idealizzata del monoteismo») è importante sapere che nel suo studio egli dà molta importanza a quello che chiama il «metodo di idealizzazione» proposto da Cohen, al quale affida la possibilità di definire una «laicità epistemologica». Con ciò egli intende un metodo che, «volgendosi alle fonti di una tradizione e mostrando come i valori siano costruiti nel corso del tempo, libera le idee stesse da ogni pretesa di incarnare l'eterno» e risulta così capace di offrire una valida alternativa a una «ragione secolarizzata che presenti sé stessa come neutrale rispetto ai valori» (cfr. Ivi, pp. 25 s.).

⁶¹ Ivi, p. 296.

⁶² H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 492; tr. it., p. 597.

⁶³ Ivi, p. 493; tr. it., p. 597.

soprattutto nella mobilitazione dello *humour*,⁶⁴ Cohen aveva attribuito alla modestia il pregio di saper indicare, nei contrasti della vita morale, la via sicura per avvicinarsi alla capacità, propria in sé soltanto dell'arte, di «effondere la pace dello *humour* nel giudizio».⁶⁵

Proprio della capacità dello *humour* di giudicare «con moderazione e mitezza» torna a parlare *Religion der Vernunft* in un contesto dove Cohen sottolinea come «la lotta contro l'arte nelle immagini degli dèi non sarebbe stata possibile per i profeti, se essi stessi non fossero stati capaci di condurla come artisti: come pensatori-poeti [*Dichterdenker*] con tutta la forza della fantasia poetica».⁶⁶ Qui, attraverso il riferimento a una serie di testi tratti dalla tradizione biblica e liturgica ebraica, Cohen ritiene di poter individuare nell'*invocazione della vergogna sugli idolatri* l'affacciarsi della «coscienza estetica di cui è nutrita la lotta contro le immagini degli dèi».⁶⁷ Dopo aver citato Is 44:9: «I fabbricatori di idoli sono tutti fuori dalla retta via e i loro prodotti piacevoli non servono a nulla e i loro seguaci non vedono e nulla conoscono: che si vergognino», egli scrive:

Per il profeta non si tratta qui tanto dell'andare in rovina [*Zuschandenwerden*], come suona la traduzione corrente, quanto piuttosto del fatto che i fabbricatori di idoli e così pure i loro seguaci, gli adoratori di idoli, si vergognino della loro opera e dei loro atti. È la vergogna [*Scham*], non l'umiliazione [*Beschämung*], e ancor meno la distruzione [*Vernichtung*], ciò che il profeta pone qui come pietra di paragone per la conoscenza di sé.⁶⁸

Così si esprime dunque il «giudicare con moderazione e mitezza» di cui si diceva, un giudicare che non conosce giudizi di condanna senza appello e rimanda non già allo sterminio, bensì al ravvedimento dell'idolatra:

Solo quando sull'adorazione delle immagini ricade la vergogna, l'idolatria deve necessariamente cessare. A giudicare così non è la satira, che non farebbe mai riferimento alla vergogna dell'uomo: a giudicare così, con moderazione e mitezza, è solamente lo *humour*.⁶⁹

⁶⁴ Cfr. H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, cit., pp. 536-539; tr. it., pp. 385-387.

⁶⁵ Ivi, p. 551; tr. it., p. 395.

⁶⁶ H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 64; tr. it., pp. 124 s.

⁶⁷ Ibidem; tr. it., p. 125.

⁶⁸ Ivi, pp. 64 s.; tr. it., p. 125. – «*Zuschanden werden*» è l'espressione scelta da Lutero; la *Verdeutschung* di Buber e Rosenzweig adotterà invece qui, in armonia con quanto sostenuto da Cohen, «*damit sie sich schämen müssen*».

⁶⁹ Ivi, p. 64; tr. it., p. 125.

Determinante è qui per Cohen il fatto che «nell'idolatria va riconosciuta la menzogna, l'autoinganno [*Selbsttäuschung*]». ⁷⁰ Nel commentare questo passo, Dieter Adelmann sottolineava che «gli adoratori delle immagini sono coloro che miscono la ragione» e che «l'autoinganno consiste qui proprio nel fallimento [...] dell'autoconoscenza della ragione stessa». ⁷¹ Sono questi i temi che consentono a Cohen di ribadire gli stessi pensieri anche più avanti, dove il ravvedimento dell'idolatra viene da lui descritto nei termini di un riportare alla luce quella veracità che l'idolatria aveva represso:

È significativo che l'indignazione per le immagini degli idoli si esprima, tanto nei profeti quanto nei Salmi, nel pensiero che gli idolatri si vergogneranno. Si travisa tale pensiero traducendo: essi andranno in rovina. Il termine ebraico (וְשָׁמָּה) significa la vergogna interiore che assale l'uomo. Tale vergogna è il sintomo della veracità che sorgerà poi nell'idolatra. L'idolatria l'ha repressa. La veracità è tanto l'effetto quanto il presupposto della vera adorazione di Dio. ⁷²

A rivelarsi come l'oggetto dell'intransigente preoccupazione di Cohen è dunque qui, una volta di più, non già l'andare in rovina, bensì il riscatto dell'idolatra, ossia il messianico smascheramento della vana apparenza e il conseguente svanire di ogni parvenza ingannevole. E non è un caso allora che, nell'introdurre il concetto di vergogna, Cohen avesse citato per primo proprio un verso dell'inno messianico *Ve'ye'etayn*: «Essi si vergogneranno insieme alle loro immagini», sottolineando come, insieme agli adoratori e ai costruttori di immagini, siano anche le immagini stesse a doversi vergognare, «poiché esse sono soltanto illusioni». ⁷³

⁷⁰ Ivi, p. 65; tr. it., p. 126.

⁷¹ D. ADELMANN, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, cit., p. 298.

⁷² H. COHEN, *Religion der Vernunft*, cit., p. 486; tr. it., pp. 590 s.

⁷³ Ivi, p. 64; tr. it., p. 125. – L'inno in questione fa parte della preghiera del musaf di Yom Kippur e di Rosh haShanà. L'ipotesi fatta qui propria da Cohen sulla base degli studi di M. SACHS (cfr. ID., *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung: aus jüdischen Quellen*, Erstes Heft, Veit, Berlin 1852, pp. 78-80) che esso possa risalire all'epoca dell'iconoclastia non ha trovato conferma nelle successive indagini filologiche: cfr. la voce *Wejeessoju*, in: G. HERLITZ, B. KIRSCHNER (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Jüdisches Verlag, Berlin 1927-1930, Bd. IV/2, p. 1373.

BIBLIOGRAFIA

- D. ADELMANN, »*Reinige dein Denken*«. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen, aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. HASSELHOFF, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- D. ADELMANN, *Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens. Vorbereitende Untersuchung für eine historisch-verifizierende Konfrontation der Fundamentalontologie Martin Heideggers mit Hermann Cohens „System der Philosophie“*, aus dem Nachlass herausgegeben, ergänzt und mit einem einleitenden Vorwort versehen von G. K. HASSELHOFF und B. ULRIKE LA SALA, Schriften aus dem Nachlass von Dieter Adelman Bd. 1, Universitätsverlag Potsdam 2012.
- J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München/Wien 2003; tr. it. di A. Vigliani: *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011.
- J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung in Arnold Schönbergs Oper Moses und Aron*, in: *Musik & Ästhetik*, 9 (2005), Nr. 33, pp. 5-29.
- A. D. BIEMANN, *Bildersturz und Bilderliebe bei Hermann Cohen*, in: B. FORTIS (Hrsg.), *Bild und Idol. Perspektiven aus Philosophie und jüdischem Denken*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2022, pp. 49-73.
- H. COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer, Berlin 1907², ristampa in *Werke*, herausgegeben vom Hermann Cohen-Archiv am philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Bd. 7, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2012; tr. it. di G. Gigliotti: *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Kauffmann, Frankfurt a.M. 1929; tr. it.: *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. POMA, traduzione dal tedesco e note di P. Fiorato, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- H. COHEN, *Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung* (testo di datazione incerta, risalente probabilmente al 1914), in: ID., *Kleinere Schriften V: 1913-1915*, bearbeitet und eingeleitet von H. WIEDEBACH [= *Werke*, Bd. 16], Olms, Hildesheim/Zürich/New York 1997, pp. 199-235.
- D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- R. ERLEWINE, *Hermann Cohen and the Humane Intolerance of Ethical Monotheism*, in: "Jewish Studies Quarterly", 15, no. 2 (2008), pp. 148-173.
- R. ERLEWINE, *Monotheism and Tolerance. Recovering a Religion of Reason*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2010.

- R. ERLEWINE, *Reason within the Bounds of Religion: Assmann, Cohen, and the Possibilities of Monotheism*, in: R. RASHKOVER, M. KAVKA (ed.), *Judaism, Liberalism, and Political Theology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2014, pp. 269-288.
- P. FISCHER-APPELT, *Der Gottesgedanke im Verständnis Hermann Cohens und Arnold Schönbergs. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Entstehung der Freiheitsgestalt der Theologie Arnold Schönbergs*, in: *Arnold Schönberg und sein Gott / Arnold Schönberg and His God*, hrsg. C. MEYER, "Journal of the Arnold Schönberg Center", 5/2003, pp. 118-162.
- E. GAMBA, *Tu non ti farai un'immagine. Il problema della raffigurazione del divino in Hermann Cohen*, collana "Vetus Ordo Novus", Publigratic, Trepuzzi 2009.
- G. HERLITZ, B. KIRSCHNER (Hrsg.), *Jüdisches Lexikon: ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*, Jüdisches Verlag, Berlin 1927-1930.
- W. HERRMANN, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, mit Einleitung und Registern herausgegeben von P. FISCHER-APPELT, 2 voll., Kaiser, München 1966/67.
- D. HOLLANDER, *Ethics Out of Law: Hermann Cohen and the "Neighbor"*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 2021.
- V. KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Reclam, Leipzig 1996; tr. it. di P. Buscaglione: *LTI – La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Giuntina, Firenze 1998.
- P. E. NAHME, *Hermann Cohen and the Crisis of Liberalism. The Enchantment of the Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington 2019.
- A. OPHIR, I. ROSEN-ZVI, *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford University Press, New York 2018.
- M. SACHS, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung: aus jüdischen Quellen*, Erstes Heft, Veit, Berlin 1852.
- P. A. SCHMID, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1995.
- K. SEESKIN, *Hermann Cohen on Idol Worship*, in: H. HOLZHEY, G. MOTZKIN, H. WIEDEBACH (Hrsg.), „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*. Internationale Konferenz in Zürich 1998, Olms, Hildesheim/Zürich/New York 2000, pp. 107-116.