

ALBERTO CAVAGLION

LA COMUNITÀ EBRAICA
DI FRONTE AL FASCISMO

La società liberale, favorendo il processo che Gramsci denominò «il disebreizzarsi degli ebrei», è davvero colpevole di aver esercitato pressioni perché quella minoranza fosse meno riottosa? Si dice, di solito, così. La cosiddetta «assimilazione», nel settantennio circa che separa lo Statuto dalla marcia su Roma, fu un fenomeno spontaneo oppure, con pesanti interferenze, la maggioranza fece arretrare la minoranza di qualche passo nella fedeltà alle proprie tradizioni? L'età dell'emancipazione, in Italia, è stata oppure non è stata macchiata da tanti piccoli ma, sommati insieme, non trascurabili affari Dreyfus, messi a tacere da chi volle in seguito ridefinire il quadro, idillico ma falso, di un'integrazione pienamente raggiunta? Più schiettamente, si può parlare di «antisemitismo liberale» e dunque attribuire allo Stato post-unitario, alle sue istituzioni, alla società civile, alla stampa, alla sua classe dirigente la colpa di aver covato nel suo seno la serpe dell'antisemitismo fascista?

Sono domande che ritornano nelle indagini degli storici, con sempre maggiore intensità, ma che hanno un doppio difetto. In primo luogo sono domande viziate — lo si può ben capire — dalla tragedia con cui si concluse il processo avviato con l'emancipazione. C'è in queste tesi una porzione di fatalismo storiografico che non giova ad una comprensione degli eventi e soprattutto non rende giustizia dei valori prodotti dalla cultura liberale d'inizio secolo, valori intimamente vissuti e condivisi dagli stessi ebrei disebreizzanti (o disebreizzandi). Il liberalismo, spalancando i cancelli del ghetto, fu una delle tante fedi nuove da sostituirsi all'antica: una sorta di monoteismo politico come era stato il mazzinianesimo e per taluni sarà il socialismo. Si aderiva ai principi della nuova Italia

non per costrizione, ma per intimo convincimento. Lo stesso vocabolo «assimilazione» non è un termine liberale, non essendo registrato nei dizionari dell'epoca, «è piuttosto un termine polemico, critico, di parte ebraica, rivolto dai difensori dell'ortodossia, o anche dai sionisti, verso quanti inebriati dalla nuova libertà si allontanavano da una identità avvertita sempre più come inadeguata alle esigenze della società circostante»¹.

E qui si arriva a toccare il secondo punto debole della tesi di chi accusa lo Stato liberale di corresponsabilità nell'ascesa dell'antisemitismo. Si aderiva ai principi della nuova Italia per intimo convincimento, ma anche per l'oggettiva debolezza dimostrata dall'ebraismo nel ridefinire se stesso dopo il raggiungimento dell'eguaglianza. Attribuendo alla cultura liberale, come di solito si sente ripetere, la colpa di aver fatto pressioni per omologare le peculiarità di «una diversità diversa da ogni altra», riconoscendo agli ebrei ogni diritto in quanto individui e non in quanto gruppo collettivo – in breve chiedendo agli ebrei di adattarsi alla società circostante e non invece, come sarebbe stato più naturale, chiedendo alla società circostante di adattarsi agli ebrei – si usa troppo spesso una categoria, l'«uguaglianza nella diversità», che è un'aspirazione dei nostri giorni, un sogno ben lungi dall'essere realizzato oggi, a maggior ragione senza riscontri nel pensiero liberale ottocentesco. Essere eguali voleva dire essere tutti liberi cittadini all'interno di una nazione, nella quale il territorio aveva una funzione ineludibile. Nella sfera politica lo stato liberale «avrebbe tradito se stesso, la sua stessa essenza, se avesse lasciato sussistere distinzioni, separazioni e non avesse tutti riconosciuti *pari* nella libertà»². La variabile da mettere in gioco, per comprendere meglio un difficile processo storico d'integrazio-

¹ R. De Felice, *Stato, società e questione ebraica nell'Italia unita, in Stato nazionale ed emancipazione ebraica*, a cura di F. Sofia e M. Toscano, Roma, Bonacci, 1992, p. 431.

² G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di B. Croce*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 186.

ne, è semmai la debolezza della coscienza identitaria italiana così come era venuta formandosi, o meglio *non* formandosi in età liberale, con tutte le fratture tra laici e cattolici che conosciamo, con tutte le carenze del processo risorgimentale che gli storici, da Gobetti in poi, ci hanno rivelato: sostituendo alla fede avita il liberalismo, molti ebrei avevano evidentemente peccato di ingenuità pensando che la coscienza nazionale italiana che essi intendevano acquisire fosse qualcosa di compatto almeno quanto la loro identità di origine. Avevano in altre parole sopravvalutato la compattezza del liberalismo italiano, la saldezza dei suoi fondamenti, la robustezza di un'identità che, invece, era fragile, giovane, ancora tutta da costruire. E dunque pensarono che la sostituzione di una cosa con l'altra fosse un gioco elementare. Non era così. L'identità ebraica originaria parve superata dai tempi, ma aveva dalla sua parte la compattezza che derivava dalla sua storia antica. Oggi lo sappiamo, non era né compatta né salda la coscienza identitaria italiana che gli ebrei italiani vollero fare propria e ciò assai prima del tracollo dell'8 settembre 1943. Ora, il problema consiste proprio in questo: c'è qualcosa che non funziona nel ragionamento di chi pensa che uno Stato come quello italiano, al quale il Risorgimento aveva messo capo, potesse rappresentare un interlocutore così rigido e ferreo per l'identità ebraica, a tal punto da polverizzarla facilmente. C'è qualcosa che non funziona nel ritenere che «uno Stato così giovane, così fragile e malfermo» potesse riuscire a lacerare la coscienza e l'identità di una minoranza che, in nome di quello Stato, si disponesse ad annullare se stessa. È stato osservato che vi erano serie ragioni di debolezza nella cosiddetta identità italiana: innanzitutto l'ostilità e l'estraneità della Chiesa alla vita politica del paese, almeno nei primi decenni di vita della nazione; in secondo luogo la forte presenza di un movimento socialista, un'ideologia per definizione internazionalista. Da ultimo il fascismo determinerà altre fratture, altre scissioni in una coscienza nazionale debole dalle radici. Come pensare allora che questa coscienza nazionale «debole» possa essere stata in gra-

do di annullare una coscienza identitaria «forte» come quella che la minoranza ebraica aveva acquisito e consolidato nel corso dei secoli? Il discorso, così impostato, assume forse una nuova prospettiva, intorno alla quale occorrerebbe riflettere con ulteriori approfondimenti, fuori dagli schemi abusati della storiografia di questi ultimi tempi, infruttuosamente dibattuta fra un'ipotesi pro-assimilazionista ed una anti-assimilazionista³.

Resta tuttavia inteso che, così procedendo, si guarda solo ad un lato della questione. Assolvendo oppure condannando il liberalismo di indebite ingerenze non si mette sufficientemente in luce l'altro aspetto della questione e cioè non si esamina l'atteggiamento della comunità ebraica italiana e dei suoi esponenti di spicco. Nella storia delle idee (e non solo in quella) le ragioni di una sconfitta non albergano soltanto nell'arroganza dei vincitori. Si ha la peggio anche quando non si dispone della consapevolezza politica necessaria per far conoscere il proprio punto di vista.

L'ebraismo italiano del primo Novecento, pur nella pluralità delle sue realtà locali sfioranti talora nel campanilismo (Trieste, è noto, fa storia a sé), si dice di solito che sia stato, per definizione, un ebraismo «all'italiana», nel senso di annacquato, evanescente, prossimo all'estinzione. La battuta, esonerata da ogni intenzione malevola, non è molto lontana dal vero. Il livello di consapevolezza politica, nella prima metà del secolo, è stato mediamente inferiore a quello, per ricorrere al paragone più obsoleto, degli evangelici. E se di una «mancata Riforma» si dovesse parlare anche per gli ebrei, lo si dovrebbe fare non nella direzione indicata da Gobetti: i ritardi da denunciare sono connaturati sì alla cultura politica italiana, al tipo di processo che portò alla riunificazione nazionale, ma

³ Su questi argomenti, ed anche sul ruolo decisivo che ebbero le leggi razziali nelle lacerazioni della coscienza identitaria italiana insiste adesso G. Sasso in una bella recensione al libro di Galli della Loggia, *La morte della patria*, Roma-Bari, Laterza, 1996, in «Liberab», maggio 1996, pp. 18-20.

hanno delle specificità intrinseche tipiche di una minoranza, che quando dice di essere stata fraintesa, di solito dimentica di non aver favorito al suo interno alcun impulso innovativo. Entrare in concorrenza con il neo-protestantesimo dei Barth italiani, di Gangale e del suo *Revival*, è un lusso che l'ebraismo italiano di questo secolo non può permettersi⁴. Manca, purtroppo, un'indagine approfondita che ci chiarisca le idee sul grado di democrazia presente nella vita delle comunità italiane di fine Ottocento, ma si ha la sensazione che il tipo di amministrazione fosse, pur all'inizio del Novecento, ancora fortemente elitario, affidato alle oligarchie di poche famiglie, residenti in città diverse, fra loro collegate da quella rete di informazioni e di comunicazioni interpersonali che era stata una forza ai tempi della reclusione, ma ora veniva superata dal corso degli eventi. Le scelte importanti erano fatte da pochi, la maggioranza era informata con ritardo, a cose fatte, con una buona dose di paternalismo. L'elezione dei notabili comunitari e degli stessi rabbini non si può proprio dire che avvenisse con criteri democratici, come ci conferma la lunga ostilità nei confronti di una personalità fattiva e dinamica del livello di un Dante Lattes, emarginato almeno fino alla Grande Guerra. In altre circostanze, in presenza di personaggi di assai più modesto livello intellettuale, le cose andarono assai peggio. Del tutto assenti gli episodi di una formazione politica parallela portata innanzi da individui attivi contemporaneamente nelle istituzioni ebraiche e, supponiamo, nell'amministrazione di un comune o di un ente pubblico di un certo rilievo.

Davanti al dilagare delle campagne di stampa della «Civiltà cattolica» di fine secolo, la reazione non fu mai auto-riformatrice, piuttosto anzi contro-riformatrice, nel senso che spesso, soprattutto da parte della cultura rabbinica, ci si rinchiuso in se stessi, in un'ortodossia tanto più

⁴ R. Cerrato, *L'Italia religiosa fra modernità e restaurazione. Il dibattito sulla «mancata riforma»*, in «Religioni e Società», IV, 1989, pp. 68 ss.

rigida quanto votata all'isolamento, ossia, a ben vedere, in una sorta di rimpianto per *les neiges d'antan*, arrivando a pensare – lo scrisse il rabbino capo di una comunità non minore, quella di Bologna – che lo Statuto albertino fosse una *Macà* (una piaga d'Egitto) riapparsa all'orizzonte in un'Europa nella quale le *res novae* (il liberalismo, la democrazia, il socialismo), in breve, la modernità, rappresentavano, per i più anziani, il Faraone da temere e da cui sfuggire⁵. Così, agli albori della crisi che avrebbe portato il paese al fascismo, le menti più aperte dei novatori, quando non rinunciarono del tutto alla propria identità ebraica, ignorarono l'importanza del ritrovarsi in gruppi o cenacoli, del fondare movimenti, del pubblicare riviste in proprio (se mai cercarono ospitalità su «Bilychnis», «Conscientia», e la trovarono, come già l'avevano trovata su «Coenobium», presso altre riviste di frontiera)⁶.

Vero è che in Italia, e forse solo in Italia, il modernismo – concettualmente più debole che in Francia o in Inghilterra – aveva saputo attrarre a sé simpatie ebraiche, che all'estero furono meno visibili. Invece, da noi, da Giorgio Levi Della Vida a Ernesto Nathan, da Felice Momigliano a Arturo Carlo Jemolo, s'arriva a Enzo Sereni, il quale ultimo prima di diventare «aratore del deserto» a Ghivat Brenner arò spiritualmente il Vecchio Testamento sotto la guida di Ernesto Buonaiuti. Un primo paradosso consiste proprio in questo. La presenza del cattolicesimo, sia pure di una sua specifica variante – il modernismo, appunto – anziché essere causa di uno sgretolamento dell'identità sarebbe in Italia la scintilla di uno dei pochi tentativi riformatori avviati in campo ebraico nei primi due decenni del secolo. Tutto, dunque, si attorciglia.

Vie di mezzo non furono percorse che sporadicamen-

⁵ È il caso del rabbino Marco Momigliano, così come traspare chiaramente dalle sue memorie, *Autobiografia di un rabbino italiano*, Palermo, Sellerio, 1992 (l'ed. originale è del 1897).

⁶ Per ciò che concerne «Coenobium» rinvio all'antologia di questa rivista da me curata Comano (Lugano), Alice, 1992.

te, la maggioranza essendo incline a scegliere l'uno o l'altro dei due poli: o l'accettazione del ritualismo o il rifiuto aprioristico del proprio ebraismo in nome degli ideali del tempo (il positivismo, magari socialista, prima, l'idealismo crociano, poi: la convinzione insomma che il progresso portasse ad una religiosità «superiore», nella quale confluissero tutte le religioni rivelate). Quanto utopistiche siano state quelle speranze lo diciamo noi oggi, dopo il naufragio che le ha in mille pezzi frantumate. Non le considerava inattuali una lunga genealogia che da Tullio Massarani e Alessandro D'Ancona si snoda fino a Claudio Treves e Nello Rosselli.

La via della mediazione, che non necessariamente passava attraverso l'apostasia, non fu percorsa da nessuno. Mancarono figure capaci di gettare un messaggio *extra muros*. Si fa di solito, a titolo esemplificativo, il nome di Croce, per le polemiche che intorno al suo nome sono sorte, e di Croce ci si duole per una serie di posizioni espresse a partire dal 1918 fino alla famosa polemica del 1947 con Dante Lattes: posizioni da Croce espresse con una coerenza che ha come unica macchia lo scritto *Perché non possiamo non dirci cristiani*. Quello che di solito non si rammenta è che l'auspicio di una completa fusione degli ebrei nella società circostante si fondava su una conoscenza singolarmente approssimativa, da parte di una persona che di norma non scriveva una riga senza aver preliminarmente divorato una biblioteca. È abbastanza impressionante notare la rapidità con cui Croce liquidava in mezza paginetta la questione ebraica nella sua *Storia d'Italia*, trovando il tempo di soffermarsi su un fenomeno storicamente irrilevante e senza prospettive, come la rinascita demografica delle comunità ebraiche in Sicilia e nell'Italia meridionale, previsione del tutto infondata, segno che ad uno studioso scrupoloso quant'altri mai, autore di un libro come la *Storia del Regno di Napoli*, mancavano le informazioni necessarie a distinguere l'essenziale dall'accessorio, i problemi veri dai falsi. Una questione di fonti, prima che di giudizi (o pregiudizi): fonti che evidentemente non erano consultate e interrogate con il tra-

dizionale rigore⁷. A proposito delle quali fonti ad onor del vero bisognerà precisare che esse scarseggiavano, ovvero erano di difficile, difficilissima reperibilità non solo per disattenzione né tanto meno per indolenza da parte dello storico illustre. Nulla infatti, o ben poco, veniva prodotto da quegli stessi intellettuali che diffidavano del crocianesimo perché volevano evitare la soluzione della propria identità ebraica: essi si diranno sdegnati per le posizioni crociane, ma a tanto risentimento non fecero corrispondere una eguale solerzia a informare, a far sentire la propria voce sulla stampa non ebraica, sui periodici democratici e sulle riviste che dagli albori dell'età giolittiana in poi fiorirono quasi in tutte le grandi città italiane. Così facendo, producendo saggi, libri, documenti, mettendo a disposizione fonti essi non sarebbero stati all'altezza di evitare la canea del '38, ma certo sarebbero riusciti a fornire, a Croce e a chiunque altro, il materiale sufficiente per discutere la questione con un minimo di cognizione di causa.

Da un lato, dunque, prevalse la disinformazione, con un'aggravante: quando non si aveva la sensibilità di Croce, la disinformazione sfociava nella diffamazione. D'altro lato, per eliminare la disinformazione e contrastare la diffamazione si fece ricorso sempre e soltanto ad un solo strumento retorico: l'apologia, l'elogio di sé. Se non debitamente tenuta sotto controllo, l'apologia poteva sconfinare, e più volte sconfinò, nel narcisismo particolaristico, variante non meno stigmatizzabile della «boria delle nazioni» di cui parlava Cattaneo e da cui l'ebraismo italiano d'inizio secolo non si può proprio dire che sia stato immune.

⁷ Cito da B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza, 1977, pp. 87-88. Su questi problemi è d'obbligo il rinvio a G. Sasso, *Per invigilare me stesso* cit., in particolare p. 214, dove lo stesso Sasso ammette che «potrà discutersi» se Croce avesse dell'ebraismo «una conoscenza pari a quella che, in tanti altri campi, poteva vantare»; e se così parrà giusto «potrà deplorarsi che, proprio in questo campo, fosse inferiore a se stesso».

In una situazione di questo tipo parlare di maggiore o minore antisemitismo nell'Italia pre-fascista ha poco senso. Si può parlare di ombre, parvenze di antisemitismo, non dimenticando mai che si sta analizzando lo stadio embrionale di un qualcosa ancora ben lontano dall'assumere la forma della realtà. L'antisemitismo, per poter essere studiato, esige contendenti più informati. Misurare la forbice che separa apologia e diffamazione rende facile il lavoro dello storico, ma una volta presa la misura esatta ci si trova davanti ad uno scenario sfuocato, zeppo di malintesi, di falsi allarmi, di premonizioni. Sarebbe più opportuno parlare di una fase infantile dell'incomprensione. Per questi motivi confrontare, come talora si legge, la realtà italiana con quella francese o tedesca, studiare l'impatto dell'ebraismo nella cultura italiana, può voler dire, in specie per gli studiosi stranieri, entrare in un labirinto e non ritrovare la via d'uscita⁸. Un conto è parlare dell'antigiudaismo cattolico, che è un dato di fatto tanto innegabile quanto conosciuto e studiato e che costituisce, da solo, la maggior parte dei fenomeni d'incomprensione fino ad oggi venuti alla luce. Altro discorso richiede il cosiddetto «antisemitismo liberale», su cui sono sorte le controversie di cui si diceva. Si può adoperare, in questo caso, il termine antisemitismo? O non sarà forse una esagerazione?

L'antisemitismo implica sempre la conoscenza dell'altro da sé, conoscenza deformata fin che si vuole, ma pur sempre conoscenza. Si odia chi si conosce. L'ignoranza precede l'odio. Sfocia quasi sempre nell'odio, ma non è detto. Tra gli esiti possibili dell'ignoranza vi è per esempio la tendenza a adottare maestri dogmatici, che consiste poi in un approccio superficiale con i problemi, l'illusione che essi si possano risolvere da sé, lasciando al tempo oppure alla buona, anzi eroica volontà dei singoli il com-

⁸ È il caso, per esempio, del pur documentatissimo libro di Lynn M. Gunzberg, *Strangers at Home. Jews in the Italian Literary Imagination*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1992.

pito di sciogliere le contraddizioni che sussistono fra ciò che si è e ciò che si vorrebbe essere. Un altro esito possibile della non conoscenza è l'indifferenza, la sottovalutazione del problema, un malinteso senso di solidarietà. Persino il pregiudizio positivo (l'elogio sproporzionato, la lode gratuita), diffuso in Italia forse più del suo opposto, è generato dall'ignoranza. Quando non si conosce, s'immagina l'altro da sé come sommamente buono o sommamente cattivo senza le vie intermedie che più ci avvicinano alla comprensione della verità. E ciò vale naturalmente per le due parti in gioco, per i diffamatori, ma anche per gli apologeti. Ci si muove nell'ambito delle pure fantasie, dei castelli in aria, anche sul versante opposto, in quell'ostinata adorazione di sé, in quell'enumerazione dei propri meriti, nel Risorgimento prima, nella costruzione della Nuova Italia poi, in quell'auto-incensazione che si avvita su se stessa in proporzione con il crescere dei luoghi comuni negativi. Un'enumerazione persistente delle proprie virtù, dei propri meriti: elenchi, sterili enumerazioni, non di rado ripetuti da chi ha ritardato – finché ha potuto – il confronto con gli altri, continuando imperterrito a levigare e arrotondare se stesso con il tornio (*the lathe*, scriveva uno che se ne intendeva, James Joyce, nel suo taccuino triestino), in una serra iperprotetta (*in the forcing-house of esclusion*), che altro non è se non la metafora del ghetto adattata ai tempi nuovi⁹.

Si ha l'impressione che durante l'età giolittiana, a dispetto delle apparenze, questa anomalia non sia stata percepita come tale, né dalla classe dirigente liberale né dagli ebrei neo-emancipati. Ebrei e liberali, rimasero pietrificati per svariati decenni, statue di sale, ciascuno nelle proprie posizioni, privi della curiosità necessaria a conoscersi, sia pure per odiarsi. In un simile contesto come è pretestuoso parlare di antisemitismo, così non si può par-

⁹ J. Joyce, *Giacomo Joyce*, a cura di R. Ellmann, London, Faber & Faber, 1968, p. 37 (trad. it., a cura di F. Binni, Milano, Guanda, 1983, pp. 38-39).

lare nemmeno di una «simbiosi ebraico-italiana», adoperando una metafora, questa della simbiosi, di recente rimessa in discussione anche per la Germania¹⁰. La simbiosi, in botanica come in sociologia, perché si sviluppi, esige il compimento del disgelo. In Italia la libertà giuridica, sul piano della storia delle idee, non riuscì a sciogliere la glaciazione dei secoli bui della reclusione: gli effetti si prolungano fino alla marcia su Roma e oltre.

La stagione vociana rappresenta una delle poche parentesi di (effimero) scioglimento delle nevi perenni; durante gli anni della «Voce» un osservatore attento potrà constatare il sorgere di qualche vegetazione là dove qualche anno prima non vi era stata alcuna forma di vita. Ai tempi della prima «Voce» si vedrà spuntare qualche fiore, qualche pianta, ma pochi anni dopo, sotto il fascismo, tornerà il deserto. Prima della «Voce» nessuno aveva tentato di fermare il pendolo nella sua oscillazione infinita: apologia di sé e odio dell'altro.

A rinsaldare la dialettica apologia-diffamazione, che con il trascorrere dei decenni si radicò nel tessuto culturale nazionale così da costituirne una nota dominante, concorse una molteplicità di fattori. Forse influì la mancanza di una tradizione rabbinica centralizzata, sul modello francese, l'assenza di una scuola di tradizioni universitarie che offrisse la possibilità di discutere più approfonditamente, in un solo luogo e con le specificità di una «scuola nazionale», le tesi dell'ebraismo europeo che in Francia e Germania si discutevano, ed in Italia, per esempio a Padova, nell'Ottocento, si erano discusse in modo però non vincolante, vista la penuria di eredi nel Novecento.

Sono tutte ipotesi da vagliare, altre se ne potranno aggiungere. Come che sia, un dialogo vero non si sviluppò quasi mai, ma solo monologhi. Si spiegherebbe così la varietà dei comportamenti che esauriscono l'intera gamma dei sentimenti umani manifestatisi fra il 1943 e il

¹⁰ E. Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la «simbiosi ebraico-tedesca»*, Bologna, Il Mulino, 1994.

1945, su cui si potrà scrivere tutto, non che si sia trattato di un atteggiamento monolitico, viste le premesse. Forse va rivisto lo schema originario, su cui si fondano le analisi di cui disponiamo. Il dialogo, quando si sviluppò, si fondò sull'insegnamento di eccelsi maestri della superficialità. Si assiste ad un'impressionante gara ad accantonare gli autori seri, realmente innovativi, specie se stranieri. Ora, il ricorso ai maestri del pressapochismo è più pericoloso dell'ignoranza, che può essere beata e dunque non fare danni (oppure può essere un'ignoranza che lascia spazio al dubbio, al mistero). La conoscenza superficiale dà sempre l'illusione del possesso di una sapienza mancante. Nessuna fortuna hanno avuto da noi, per esempio, i «legislatori» scrupolosi dell'illuminismo ebraico, Leopold Zunz e Abraham Geiger, pochi si fermarono ad ascoltare i ragionamenti seri di Lili H. Montagu, Isaac Mayer Wise, Kautman Kohler e di altri riformatori europei, da noi mai tradotti. Israel I. Mattuck e Salomon Maimon, che furono tradotti ma non ebbero lettori, costituiscono una eccezione; così nulla si seppe, di Claudio G. Montefiore, fondatore nel 1926 a Londra dell'Unione Mondiale per l'Ebraismo Progressivo, né si videro echi della riflessione culturale e religiosa stimolata dalla Unione Liberale francese di Parigi. Già a cavallo dei due secoli la fortuna di Renan fu circoscritta a temi politici, il suo rapporto con il giudaismo passò quasi inosservato. Per non dire, qualche anno più tardi, di Hermann Cohen e del suo neo-kantismo, cui non si negò credibilità nella cerchia dei filosofi e una certa notorietà gli venne concessa a livello accademico, e gli viene concessa tuttora, a patto di considerarlo esclusivamente come il neo-kantiano della scuola di Marburgo, non l'ispiratore di un riformismo etico d'ispirazione profetica né il teorico del giudaismo come «religione della ragione». Nulla, insomma, si mosse. I pochi tentativi riformatori si consumarono nello spazio d'un mattino, per carenza di mezzi e saranno poi rimossi dall'avvento del fascismo. Martin Buber sarà tradotto (molto parzialmente) già nei primi anni Venti, ma ben pochi se ne accorsero e ne parlarono; quanto alla

portata rivoluzionaria dei suoi «sentieri in utopia» andrà aggiunto che essa non sarà pienamente intesa nemmeno durante il Sessantotto ebraico, che gli preferirà Marcuse, Adorno o Benjamin.