

XI. PER UNA CONCEZIONE STORICO-PRATICA  
DEL CRISTIANESIMO

La battaglia dei *Frammenti* coincise nella vita quotidiana del bibliotecario con anni di delusioni personali, scarse soddisfazioni, poche gioie e strazianti dolori. Per evadere almeno temporaneamente da Wolfenbüttel («devo procurarmi aria altrove con un passo decisivo, altrimenti qui soffoco nel fango»: al fratello Karl il 14 gennaio 1775 [IX, 628]), Lessing aveva chiesto nel febbraio '75 un congedo di sei settimane che poi, per sopraggiunte altre vicende, si prolungò a oltre un anno. Il progetto era, inizialmente, un viaggio a Lipsia e a Berlino e da lì, toccando Dresda, fino a Vienna per sondare certe vaghe prospettive di trasferimento.

Se da quel lato nulla si concretizzò, a Vienna almeno rivide (dopo ben tre anni!) la fidanzata Eva e poté stare con lei qualche settimana. Ebbe anche la soddisfazione di assistere, da celebrato autore, a rappresentazioni della *Minna* e dell'*Emilia*, e di esser ricevuto subito in udienza alla corte imperiale. Del tutto deludente fu invece, per le condizioni in cui si realizzò, il lungamente desiderato viaggio in Italia che ebbe inizio nell'aprile '75.

Era stato un suo sogno dal 1764, dai tempi di Breslavia quando aveva cominciato a lavorare al *Laocoonte*; e aveva continuato ad accarezzarlo anche a Wolfenbüttel. L'occasione si ebbe, adesso, perché un principe di Brunswick, il ventiduenne Leopoldo di passaggio a Vienna, voleva un accompagnatore per il solito grande tour in Italia. Il viaggio, dapprima previsto fino a Venezia, durò poi otto mesi, con un complicato giro che toccò Milano, l'Italia centrale, la Corsica, due volte Roma, oltreché Torino, Genova e Napoli. Lessing si disilluse presto. In una sorta di supplizio di Tantalo il tempo di guardare a suo agio ciò

che veramente gli interessava, i musei, le biblioteche, gli archivi, gli veniva regolarmente rubato da ricevimenti ufficiali e banchetti a cui si trattava di partecipare con l'odiata maschera del cortigiano: «ecco quel che si ricava quando si dà retta ai principi!» (a Eva il 2 giugno 1775 [IX, 642]). Sicché la fine del viaggio, a Bologna in dicembre, fu un sollievo.

A Wolfenbüttel — dove Lessing tornò nel marzo del '76 facendo tappe a Vienna, Dresda, Berlino e Braunschweig — la situazione continuò a restare naturalmente quella di prima: salvo, finalmente, l'aumento dello stipendio a 800 talleri, poi un'abitazione nuova (la tuttora esistente «casa di Lessing») e la gioia di avervi Eva come moglie, dopo il matrimonio celebrato a York presso Amburgo l'8 ottobre del 1776. La felicità domestica durò poco più di un anno, stroncata da due colpi letali nel giro di quindici giorni. Il figlio Traugott, nato il 25 dicembre 1777, morì ventiquattr'ore dopo un parto traumatico; ed Eva il 10 gennaio. All'amico Johann Joachim Eschenburg, docente di letteratura al Carolinum brunswickese, Gotthold scrisse quello stesso giorno con lancinante sobrietà: «anche quest'esperienza l'ho dunque fatta, e sono lieto che non potrò più farne molte altre simili, e mi sento abbastanza leggero» [IX, 768]. Non gli rimase che storcersi (così a Eschenburg il 14 gennaio) con «il laudano dei diversivi letterari e teologici» [IX, 769-70].

Quelli teologici non gli mancarono, la controversia con gli ortodossi essendo appena scoppiata. L'affrontò non solo dalle posizioni raggiunte con le «Obiezioni» all'Anonimo, ma anche da assunti teorici generali che aveva maturato in scritti sia immediatamente precedenti che coevi alla polemica.

È presumibilmente del 1776 (ma di pubblicazione postuma) il saggio *Su un compito attuale*, di cui va tenuto conto perché traccia un attento spartiacque filosofico tra i diritti dell'analisi razionale e le tentazioni visionarie. Si tratta dell'abbozzo di risposta a un quesito sul rapporto tra filosofia e fanatismo (o «entusiasmo») posto a dibattito nel gennaio '76 sulla rivista di Wieland «Il Mercurio

tedesco». Lessing puntualizzò che non tutti gli «entusiasti» sono puri e semplici visionari, né tutti i «visionari» sono da disprezzare. Quando spirito razionale ed entusiasmo si trovano in complementare equilibrio, il filosofo non può che approvare; e ove ad es. i visionari fossero «uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità», allora anche un «filosofo di sangue freddo» — e qui traspare il Lessing umanista combattivo — con costoro «si unirebbe in sciami altrettanto volentieri di quanto tra le sue quattro mura si dedica all'analisi delle idee» [VII, 558-9]. Tutt'altro trattamento merita invece

la più numerosa e pericolosa categoria dei visionari... costituita da coloro il cui scopo è di imporre certi concetti religiosi, e che pretendono (siano poi essi stessi impostori o vittime dell'impostura, ingannati da loro stessi o da altri) di possedere ispirazioni e rivelazioni divine per raggiungere un loro scopo il quale forse è a sua volta soltanto un mezzo per arrivare a uno scopo diverso [VII, 556].

Costoro sono pericolosi soprattutto quando, nell'epoca moderna che non dà più credito alla pura superstizione, si mettono «una maschera più filosofica» al fine di meglio perseguire — «vituperando i metodi di indagine obiettiva, affermando ch'essi sono inapplicabili in certi campi» [VII, 557] — sempre gli stessi e identici vecchi scopi oscurantisti.

Il diritto del filosofo a fare analisi obiettive senza ipoteche fideistiche venne riaffermato nel commento di Lessing alla sua edizione dei *Saggi filosofici* (1776) di Karl Wilhelm Jerusalem, il caro amico dei primissimi anni di Wolfenbüttel morto suicida nel 1772. Di costui — uno «spirito di fredda riflessione» ma altresì «uno spirito caldo e perciò tanto più stimabile» — egli sottolineò in particolare il saggio *Sull'origine del linguaggio*, occasionato insieme a parecchi altri di analogo tema (ne scrisse uno anche Herder nel 1772) dal quesito sull'«invenzione del linguaggio da parte degli uomini» messo a concorso nel 1770 dall'Accademia prussiana delle scienze. Jerusalem

aveva escluso che il linguaggio dei primi uomini fosse di origine miracolosa: e ciò giustamente, così Lessing nelle *Postille dell'editore*, perché l'«intera indagine sull'origine del linguaggio non è più oltre suscettibile di una genuina soluzione filosofica» se vi si introduce il «miracolo». Di una simile ipotesi, anzi, «il filosofo non è tenuto a occuparsi affatto»; basta e avanza ch'egli mostri «come e perché l'invenzione del linguaggio presso i primi uomini fu nient'altro che una necessità», e poi indichi «che cosa ha potuto facilitare e accelerare gli inizi e il perfezionamento di quell'invenzione» [VII, 565-6].

Già prima delle «Ulteriori pubblicazioni» dalle carte dell'Anonimo queste ribadite convinzioni teoriche generali in favore dell'approccio laico agli oggetti d'indagine avevano trovato applicazioni anche nel campo specifico della critica neotestamentaria di Lessing. Lo indicano due scritti quasi certamente anteriori al 1777 e pubblicati postumi da Karl Lessing: il frammento *Ciò di cui la religione rivelata si proclama maggiormente sicura è quel che appunto me la rende particolarmente sospetta*, e i 56 paragrafi delle *Tesi tratte dalla storia della Chiesa*.

Il primo prende di mira l'asserzione che «la religione rivelata è l'unica ad assicurarci una assolutamente *indubitabile* garanzia dell'immortalità dell'anima»: asserzione falsa perché la religione rivelata è pur sempre «rivelata» tramite testimonianze umane, e queste su nulla possono «dare un'indubitabile garanzia». Che le testimonianze su cui tale religione si fonda

siano degne di fede può infatti, nel migliore dei casi, esser a sua volta soltanto una circostanza altamente *probabile*; e dunque anche la garanzia che ne consegue può avere nient'altro che un alto grado di probabilità [VII, 574].

Ma ciò, in fondo, è per il Lessing laico addirittura un argomento subordinato di fronte a quello principale, filosofico, di eticità rigorosamente umanistica. Agganciare le umane azioni terrene al «nostro destino nella vita dell'al di là» crea soltanto «scompigli» e «turbamenti», equipara

di fatto la religione all'astrologia, e produce la conseguenza che, «preoccupati di una vita futura, gli sciocchi perdono quella presente»: sicché davvero, «se anche esistesse una religione che ci fornisse certissime notizie sull'al di là, faremmo bene a non prestarle ascolto» [VII, 575].

I paragrafi delle *Tesi* sembrano invece scritti apposta per chi volesse tornare a insistere sulla «completa garanzia» offerta dalle testimonianze. Lessing vi trattò la genesi dei Vangeli sinottici accantonando deliberatamente la questione della loro «ispirazione», e considerandoli, nell'indagine, libri storici qualsiasi: ovvero alla stregua di una raccolta di notizie che, essendo stata compilata molto dopo gli avvenimenti narrati, impone all'esegeta anzitutto di sondare attraverso quali canali e confortate da quale crisma le informazioni siano giunte all'estensore del testo. Da canale fungeva di necessità una tradizione preminentemente orale, e il crisma di attendibilità delle notizie non poteva che derivare dalla generale notorietà dei fatti narrati:

Quel che gli evangelisti sapevano di Cristo, lo sapevano perché lo sapevano, cioè perché in parte ne erano stati testimoni oculari, non già perché ispirati dallo Spirito Santo (§ 3 [VII, 543]).

Appartenevano d'altronde alla tradizione orale anche i connotati di prassi della religione stessa, e ciò proprio in base all'attestato dei Sinottici secondo cui la formula battesimale e la preghiera del «Padre nostro» erano state prescritte e insegnate personalmente da Cristo. I primi cristiani, i «nazareni», ebbero dunque da subito una *regula fidei*, una «regola di fede» che costituì un'altra fonte per gli evangelisti, oltre a quella di una presumibile raccolta primitiva di testimonianze scritte che doveva esserci già prima dei Vangeli perché altrimenti Luca non avrebbe avuto motivo di farvi esplicito riferimento nella prefazione del suo Vangelo.

Queste considerazioni — che di lì a poco, nel 1777-78 verranno ampliate con la *Nuova ipotesi sugli evangelisti*

*considerati come semplici storiografi umani* — riguardavano sostanzialmente solo il problema ermeneutico di ricostruire attraverso quali vie fattuali si sia avuta la redazione dei Vangeli, non affrontavano ancora specificamente il lato principale e più spinoso della questione neotestamentaria, quello teorico della certezza dei testi perché ispirati. A tale nodo Lessing tentò l'approccio con il saggio, uscito anonimo nel '77, *Sul cosiddetto «argomento dello spirito e della forza»*.

Lo scritto colpiva, nella persona del preside hannoverano Schumann, quei teologi che fondavano la validità del cristianesimo appunto sull'«argomento dello spirito e della forza», ovvero sugli «stupefacenti miracoli» che sin dall'inizio sarebbero stati una «conferma della dottrina di Cristo». Se poi i teologi aggiungevano che le notizie, contenute nei racconti evangelici, sulle «profezie adempiute» e sui miracoli dovevano considerarsi vere alla stregua di ogni «verità storica», Lessing li prese qui in parola: ma non già per fondare l'intero cristianesimo su ciò che per storia intendevano costoro, bensì per chiarire, intanto, quel che una «verità storica» è di per sé e per definizione.

Bisognava quindi ricordare loro anzitutto che «notizie di profezie adempiute non sono profezie adempiute» e «notizie di miracoli non sono miracoli»: onde dunque l'«argomento dello spirito e della forza» è in ogni caso «ridimensionato a mera testimonianza umana dello spirito e della forza» [VIII, 11], insomma a ciò che di profezie adempiute e di miracoli ci è stato tramandato per tradizione storica. Senonché — ecco una prima conclusione sottolineata da Lessing — «casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali» [VIII, 12]: dove, nel contesto, il termine «verità storiche» è propriamente sinonimo di «verità storiografiche» ovvero, appunto, di notizie casualmente giunte sino a noi.

A livello di «verità storiche» — ovvero di testimonianze storiografiche perché a ciò si riduce adesso l'intera questione — si può credere «ben volentieri» che in virtù della risurrezione Cristo «si sia autodefinito figlio di Dio» e «anche i suoi discepoli l'abbiano ritenuto tale» [VIII,

13]: sono infatti «verità» tra loro collegate e congruenti perché appartengono, tutte, alla categoria degli attestati storiografici. Quel che non funziona è invece che si adoperino tali verità per costringere al salto «in una classe di verità interamente diversa», quella teologico-trascendente, e per

pretendere poi ch'io rimodelli in conformità a quest'ultima tutti i miei concetti metafisici e morali, e dunque, poiché non posso opporre alla risurrezione di Cristo una testimonianza valida, pretendere ch'io modifichi perciò tutte le mie idee fondamentali sull'essenza della divinità [VIII, 14].

È davvero cogente, o non piuttosto un'inconcludente «metabasi in altro genere» [VIII, 14], che da quelle testimonianze umane di eventi consegua ad es. che «Dio abbia un figlio della sua medesima essenza» e che il «Cristo risorto era il figlio di Dio», tutte cose «contro cui la mia ragione si ribella» [VIII, 13]?

Certo, i teologi oppongono che non c'è nessun salto perché a essersi definito figlio di Dio è stato Cristo stesso, e ce lo attestano «storiografi ispirati che non possono sbagliare». Senonché la fallacia dell'obiezione sta appunto nel fatto che tanto quell'affermazione messa in bocca a Cristo dagli evangelisti, quanto l'«ispirazione» di costoro come storiografi è sempre e soltanto, ancora una volta, una mera «certezza di tipo storiografico»: sicché, conclude Lessing, «questo è il brutto, largo fossato che non riesco a valicare» [VIII, 14]. Non nell'edificio dottrinale metafisico indebitamente estrapolato dalle Scritture sta dunque quella che nei commenti all'Anonimo egli chiamava la «verità interna» della religione cristiana («è in base alla verità interna di essa che vanno spiegate le tradizioni scritturali, né queste possono conferirgliela se non ce l'ha» [VII, 813]). Nello scritto *Sul cosiddetto argomento* aveva però dichiarato di condividere «altri insegnamenti» riferiti a Cristo: ma non certo in virtù dei miracoli, bensì «in base ad altre ragioni» [VIII, 12].

Quali «insegnamenti» e «ragioni» dunque? Non importa davvero che testimonianze al riguardo si trovino in

scritti neotestamentari cosiddetti autentici o, al contrario, «apocriefi». Non quest'artificiosa distinzione è la discriminante, bensì che questa o quella testimonianza, indipendentemente da dove si trovi, meglio esprima la genuina essenza etico-pratica del cristianesimo come dottrina di amore e tolleranza tra gli uomini. In tale ottica — così la conclusione del *Sul cosiddetto argomento* — il «Testamento di Giovanni» tramandato dalla tradizione e che contiene quell'unicamente accettabile dottrina, è sì «un testamento apocrifo, ma non perciò meno divino» [VIII, 16].

In prosecuzione ideale di tale assunto, Lessing pubblicò nello stesso anno un breve dialogo anonimo intitolato appunto *Il testamento di Giovanni*. Vi condusse una duplice operazione. Anzitutto, richiamando l'esordio del Vangelo giovanneo («In principio era il Verbo»), contrappose a questa formula platonizzante di un cristianesimo gnostico-contemplativo la massima, a lui molto più congeniale, contenuta invece nel «Testamento» dell'apostolo (secondo quel che ne riferisce il commento di S. Gerolamo alla Lettera di Paolo ai Galati): ovvero, perché di amore pratico-attivo, il precetto «cari figli, amatevi l'un l'altro» [VIII, 19]. Allo scopo poi di ampliare tale precetto a un disegno di tolleranza etico-umanistica pratica più generale e più congruente con l'essenza del cristianesimo, trascelse persino tra i detti di Cristo stesso riportati nei Vangeli non già quello, suscettibile di rischi d'intolleranza, che «chi non è con me, è contro di me» (Luca, 11, 23), bensì l'altro, diametralmente opposto, che «chi non è contro di voi, è per voi» (Luca, 9, 50). Contro l'interlocutore del dialogo, che all'umanista etico vorrebbe tappar la bocca rilevando che sono pur sempre due detti di Cristo in persona testimoniati dall'evangelista e dunque da accettare come stanno, senza sindacarli né indagare oltre, la risposta è di sarcasmo: «certo, soltanto voi siete un vero cristiano, e siete versato nella Scrittura come il Maligno!» [VIII, 22].

Del presunto valore sacrale della «lettera» delle Scritture occorreva perciò sbarazzarsi proprio per non smar-

rrire lo «spirito» del cristianesimo a favore del «Maligno». E a ciò doveva aiutare l'indagine storico-critica sulle prime tappe di diffusione e consolidamento della religione cristiana. Qualcosa in questa direzione, sappiamo, Lessing aveva già fatto: nel frammento ancora sostanzialmente deistico *Sul modo in cui la religione cristiana si è propagata e diffusa* del 1763-4, e con ben altra e più matura impostazione nelle *Tesi tratte dalla storia della Chiesa* del '76. Uno sviluppo di quell'impostazione si ebbe in due scritti del 1777-78, di pubblicazione postuma: il frammento-*Introduzione storica alla rivelazione di Giovanni* e soprattutto, in 68 paragrafi, la già menzionata *Nuova ipotesi sugli evangelisti*. Di essa, collazionata poi dal fratello Karl su quattro manoscritti diversi, Lessing non riuscì a concludere la stampa presso Voss perché ormai assorbito dalle diatribe intorno all'Anonimo. La considerava però un'opera decisiva. Al confronto i suoi articoli polemici gli parevano — così in una lettera a Karl del 25 febbraio 1778 — nient'altro che

scaramucce delle truppe leggere della mia armata principale. Questa avanza lentamente e la prima battaglia è la mia *Nuova Ipotesi*. Non credo di aver finora scritto nulla di così solido sul tema né, posso aggiungere, nulla di più sensato [IX, 772].

Ovvero: dietro le testimonianze degli evangelisti non v'è né un'«ispirazione» né una «rivelazione»; e «presumibilmente già a quell'epoca ci si scrollava le spalle di fronte a chi pretendeva di sapere notizie storiche per ispirazione» (§ 23 [VIII, 116]). E ciò per vari motivi. Intanto perché Matteo (secondo Lessing il primo evangelista in ordine di tempo) avrebbe attinto a una specie di originario «Vangelo degli ebrei» ovvero a notizie scritte su Cristo che già circolavano tra gli ebrei palestinesi, e ch'egli semplicemente elaborò in un testo greco quando la crescente diffusione della dottrina impose la necessità di uno strumento di predicazione redatto in una lingua largamente conosciuta nel mondo mediterraneo (§§ 15-29). Ovviamente «non era possibile attribuire nessuna impronta di

origine divina» (§ 42 [VIII, 123]) a una trascrizione siffatta, tanto più che accanto al testo di Matteo v'erano parecchie altre compilazioni simili. Anche se queste vennero più tardi condannate dall'autorità chiesastica come scritti «eretici», è «opinione del tutto errata» credere che gli eretici avessero «falsificato la storia evangelica»; a rigore, infatti, non hanno «inventato» nulla perché si limitavano ad attingere (come Matteo e più tardi anche Luca e Marco) all'esistente tradizione orale e scritta (§§ 43-50). Né il crisma dell'ispirazione poteva venir attribuito alla fonte delle fonti, cioè alle «persone che avevano intrattenuto rapporti personali con Cristo», perché queste, i «nazareni» la cui dottrina si atteneva alla predicazione etica di Cristo, al di fuori delle parole del maestro «non poterono raccontare nulla di lui che non si sarebbe potuto applicare, con uguale verità, a una qualsiasi persona umana dotata di facoltà taumaturgiche superiori» (§ 55 [VIII, 129]).

Il seriore Vangelo di Giovanni — da remota tradizione chiamato il «Vangelo dello spirito» a fronte del «Vangelo della carne» che sono i Sinottici — sembra dare, certo, tutt'altra impressione: «non può venir incluso nella categoria dei Vangeli nazareni, ma costituisce una categoria a parte» (§ 51 [VIII, 128]), anzi «fu esclusivamente il Vangelo suo a dare alla religione cristiana la sua vera consistenza» (§ 63 [VIII, 131]), cioè la sua struttura di religione positiva. Eppure anch'esso, che ampliò l'originario cristianesimo etico-pratico a sistema teologico e gnostico, venne visto da Lessing sotto un profilo essenzialmente ideologico. Fu un'operazione dovuta alla necessità tattica di fornire alla nuova dottrina connotati esoterici e carismatici tali da impedire che «tra gli ebrei il cristianesimo si riducesse a una mera setta ebraica e infine scomparisse», e da renderlo competitivo «presso i pagani come una religione particolare e autonoma» (§ 62 [VIII, 131]).

Le tesi contenute sia nei testi teorici del 1777-78 che in quelli della disamina neotestamentaria fecero da base agli interventi di Lessing nella polemica sull'Anonimo.

Dal 1777 al 1780 ne scrisse una trentina (di cui una decina usciti postumi). Non vale la pena di passarli in rassegna. Basterà metterne in rilievo qualche passo che fa riemergere le posizioni complessive dell'autore. C'è anzitutto, nello scritto *Una controreplica* (pubblicato nel gennaio 1778 contro Röss), una saldatura con le battaglie sulla «verità» che il Lessing illuminista aveva ingaggiato dalle «Riabilitazioni» degli anni '50 in poi:

Non la verità nel cui possesso un qualunque individuo è o crede di essere, bensì lo sforzo sincero ch'egli ha impiegato per acquisirla costituisce il valore dell'uomo... Il possesso rende placidi, pigri, superbi. Se Dio nella sua mano destra tenesse racchiusa ogni verità, e nella sinistra unicamente la sempre viva tensione verso la verità, pur con l'aggiunta ch'io sempre ed eternamente errerò, e se egli mi dicesse: scegli!, — allora con umiltà gli afferrerei la sinistra e direi: Padre, dammi! la verità pura è comunque riservata soltanto a te [VIII, 27].

L'operazione di presentare la ricerca della verità come un processo dinamico, e un processo il cui terreno di svolgimento fattuale è la storia, si era sempre accompagnata in Lessing al tentativo di sceverare quel che nelle epoche umane storiche ha favorito tale processo da ciò che lo ostacolava. Nel primo di undici articoli contro Goeze pubblicati tra aprile e luglio del 1778 e intitolati *Anti-Goeze*, egli tornò su una questione implicitamente affiorata già nelle giovanili *Lettere su Lemnio* ma ivi lasciata in sospeso. Ovvero: quale funzione ha assolto il luteranesimo nella storia tedesca, e secondo quali criteri l'età illuministica (borghese) ha da valutare in particolare la figura storica di Lutero e l'eredità ideologica della Riforma? In quel primo *Anti-Goeze* c'è un abbozzo di risposta. Lessing vi separa il deterioro Lutero degli «scritti» (quello, ricordiamo, dell'intolleranza pratica denunciato duramente nelle *Lettere su Lemnio*) dallo «spirito di Lutero»:

Il vero luterano trova protezione non presso gli scritti di Lutero, ma presso lo spirito di Lutero; e lo spirito di Lutero esige tassativamente che a nessun uomo si deve impedire di pro-

cedere secondo il suo proprio talento nella conoscenza della verità. Ma ciò lo si impedisce a *tutti*, se anche a *uno solo* si vuol vietare di comunicare ad altri i suoi progressi nella conoscenza, poiché senza questa comunicazione a livello di singoli è impossibile un progresso complessivo [VIII, 205].

Se poi i teologi, Goeze in testa, si inalberavano contro chi, mettendo in circolazione testi sulle Scritture, dava così la possibilità a chiunque di appurare con propria libera disamina la verità, Lessing li rinviò nuovamente al «grande» Lutero, «misconosciuto dai miopi testardi», che quell'operazione aveva già fatto quando, contro la volontà della Chiesa, redense la gente «dal giogo della tradizione» (*Una parabola*, uscita anonima nel marzo '78 [VIII, 161]) col fornire all'«uomo comune» una versione della Bibbia in una lingua a costui accessibile. In altri termini: se ai moderni paladini dell'ortodossia il libero esame delle Scritture pare sovversione, allora il primo sovversivo è stato proprio Lutero. E se — così nell'*Anti-Goeze I* — «i nostri pastori luterani diventano i nostri papi» al punto da «prescriverci dove dobbiamo arrestarci nell'esame delle Scritture», e fosse loro lecito «porre limiti alla nostra indagine e al nostro partecipare ad altri ciò che abbiamo indagato», allora egli, Lessing, sarebbe «il primo a rimettere il papa al posto dei papetti» [VIII, 205].

Nella polemica teologica Lessing mirò dunque a una trascrizione e utilizzazione progressista del luteranesimo, ottenuta con un recupero tattico degli spunti in un certo senso «liberali» o illuministici avanti lettera che la dottrina protestante o, almeno, qualche aspetto delle istanze ideologiche originarie della Riforma gli potevano ancora fornire. Glielo consentì quella cornice generale che fu, sappiamo, la relativizzazione storica di ogni confessione religiosa «positiva»: sicché in tale ottica poté servirsi sia di armi luterane (o preluterane come nel *Berengario*) contro il cattolicesimo, sia dello «spirito» di Lutero contro l'ortodossia protestante, sia ancora, contro l'intera ortodossia cristiana della «lettera», di deduzioni prese dal patrimonio islamico (nella *Riabilitazione di Cardano* e nell'*Adam Neuser*). Con l'obiettivo ultimo, sappiamo pure,

di mettere in luce non l'involucro teologico-dogmatico delle religioni positive, bensì la loro storicamente condizionata e variabile funzionalità etico-pratica.