

Alla vigilia delle controversie teologiche, nel novembre 1777, Lessing aveva mandato a Mendelssohn un suo manoscritto che con le future polemiche sul cristianesimo non c'entrava. Anche altri amici ne avevano preso visione, e al fisico gottinghese Lichtenberg era sembrato, in una lettera al funzionario hannoverano Boie dell'agosto '78, «una delle migliori cose che io abbia mai letto». S'intitolava *Ernst e Falk. Dialoghi per massoni*. Nel settembre 1778 tre di questi *Dialoghi* uscirono anonimi presso l'editore Dieterich di Gottinga, dedicati al duca Ferdinando di Brunswick. Costui, zio del principe regnante, era Gran Maestro della «Stretta Osservanza», una delle logge massoniche della Germania settentrionale; e Lessing non solo apparteneva alla massoneria dal 1771, ma sin da allora aveva raccolto notizie e materiali sulla genesi e storia dell'Ordine.

La finzione, analoga a quella usata in altri casi, era che si trattasse di un testo altrui che il bibliotecario si limitava a pubblicare. Stavolta per il motivo — così in una lettera al duca Ferdinando del 19 ottobre 1778 — che «è la cosa forse più seria, lodevole e vera che mai sia stata scritta sulla massoneria», e tale da «rettificare e nobilitare le titubanti, false e riduttive idee che spesso, intorno al loro proprio compito, vengono espresse dagli stessi massoni» [X, 457-8]. In quei tre *Dialoghi*, che espongono le vedute etico-politiche del Lessing maturo, c'è in realtà molto di più: già all'indomani della loro pubblicazione v'era chi, recensendoli il 30 settembre sulla «Gazzetta erudita di Gotha», diceva di avervi trovato «parecchie eccellenti idee intorno al generale diritto statutale e naturale» [in J.W. Braun, 1884-97, II, 155 (B, v)].

La cornice è l'incontro, in un luogo di cure termali, tra il massone Falk e il suo amico Ernst che sulla massoneria ha moltissime curiosità e subissa Falk di domande. Alla fine del terzo dialogo anche Ernst vuol diventare massone, ma quel che poi trova nelle logge lo delude assai. Lessing ne trattò in una «Continuazione». Sono un quarto e quinto dialogo, usciti anch'essi anonimi (nell'autunno '80 a Francoforte) e preceduti, come gli altri, dalla «Prefazione di un terzo», cioè di chi appunto li pubblicava. Senonché è quasi certo che né quella prefazione appartiene a lui (bensì, forse, al libraio-editore francofortese, un massone), né ch'egli avesse avuto l'intenzione di far stampare gli ultimi due dialoghi che, oltre a una assai fantasiosa storia della massoneria, contengono dure critiche alle logge esistenti.

Stava sì circolando tra gli amici anche quel testo (tramite Herder giunse pure a Hamann), ma sembra che a non renderlo di pubblico dominio Lessing — almeno a giudicare da una sua lettera a Campe del novembre '79 — si fosse in qualche modo impegnato con il duca Ferdinando. Costui, che pur conosceva tutti e cinque i dialoghi sin dal 1778, già si era allarmato perché Lessing, contravvenendo al dovere massonico «di non far stampare nulla sui segreti essenziali dell'Ordine» (come gli rimproverò), non gli aveva chiesto una preventiva esplicita autorizzazione a pubblicare i primi tre. Tanto meno, si capisce, il «Gran Maestro» poteva gradire i sarcasmi, nel quarto dialogo, contro «il modo come attualmente, a quanto mi dicono, sono organizzate le logge» [VIII, 578].

Al Lessing dei due ultimi dialoghi non si poté dunque imputare, almeno formalmente, di averli pubblicati. Trovarsi però di fronte al fatto compiuto della loro stampa non dovette, tutto sommato, dispiacere più di tanto a chi in essi aveva squadernato le pecche delle logge e denunciato con amarezza che nella massoneria istituzionalizzata si trovava purtroppo di tutto: spiritisti illusi, alchimisti imbroglioni, e poi soprattutto gente che dell'affiliazione si serviva per lucrare buoni affari ed esercitare un potere autoritario e intollerante:

Avere una cassa, produrre capitali, investirli per profitti fino all'ultimo centesimo, comperare l'affiliazione, farsi dare privilegi da monarchi e principi, utilizzare l'autorità e il potere di costoro per opprimere i fratelli che seguono un rituale diverso da quello che si vorrebbe spacciare per essenza della cosa: ho i miei dubbi che tutto ciò, alla lunga, possa andar bene [VIII, 578].

Questo ritratto impietoso che della massoneria esistente il massone Falk fa all'amico neofita si salda con quanto Ernst sa dire delle discriminazioni civili e sociali che ha incontrato nelle logge. Non vi si tollerano gli ebrei, e ne sono rigorosamente esclusi i ceti popolari, i lavoratori e gli artigiani: le logge sembrano insomma riprodurre, in piccolo, «quella buona società di cui siamo ormai completamente nauseati» [VIII, 577], cioè la società dei privilegi nobiliari e della ricchezza.

Quando, soprattutto nel quinto dialogo, Lessing contrapporrà alla deteriore massoneria istituzionalizzata una superiore massoneria ideale che, vecchia sì quanto la storia stessa dell'umanità e della «società civile», tuttavia «non poggia su *legami esterni* che facilmente possono degenerare in *istituzioni civili*, bensì su un sentimento comunitario di spiriti che simpatizzano tra loro» [VIII, 581], ciò rinvia alle sue idee circa, appunto, la società civile e lo Stato. Le aveva esposte in una sorta di credo politico-sociale all'inizio del secondo dialogo: la società civile e per essa lo Stato sono dei mezzi affinché

in quest'unione, e tramite essa, ogni singolo possa meglio e più sicuramente godere la propria parte di felicità. La somma delle felicità singole di tutti i membri è la felicità dello Stato. Non ne esiste altra. Ogni diversa felicità dello Stato, nella quale una parte anche minima dei membri soffra o *debba* soffrire, è una tirannide camuffata [VIII, 556].

Senonché proprio quest'ideale si scontra con ostacoli insormontabili. Il male principale che «la società civile produce contraddicendo interamente al proprio scopo» è ch'essa, non appena si istituzionalizza in forme statua-

li, «non può unire gli uomini senza dividerli [VIII, 560]. Li divide non solo secondo la loro appartenenza a contrapposte religioni, e a Stati reciprocamente rivali dove il patriottismo nazionalistico viene spacciato per «virtù» [VIII, 562], ma anche sancendo le disuguaglianze sociali (per Lessing dovute a una secondo lui del tutto fatale e non eliminabile disparità nella distribuzione della ricchezza) e istituzionalizzando altrettanto inevitabili disuguaglianze politiche. «Credi tu», si chiede il massone Falk, «che sia concepibile uno Stato privo di differenze di ceti? Sia esso buono o cattivo, vicino alla perfezione o da essa lontano, è sempre impossibile che tutti i suoi membri abbiano tra loro il medesimo rapporto». Inoltre, «anche se tutti i membri partecipano alla legislazione, non possono però avere tutti una partecipazione uguale, o almeno non una partecipazione uguale immediata; ed esisteranno dunque sempre membri superiori e inferiori» [VIII, 560-561].

Questo sconsolato elenco di contraddizioni non risolvibili con gli strumenti giuspolitici di cui disponeva, spinse Lessing ad accantonare l'intero quesito di come intervenire a livello di proposte politiche sul problema dello Stato nel presente. Demandò lo scioglimento del dilemma a un utopico futuro nel quale gli «inevitabili mali dello Stato», feudale o borghese che sia, cioè le disuguaglianze sociali istituzionalizzate dalle disuguaglianze politiche, forse cesseranno con il cessare stesso dello Stato come forma di organizzazione politica della società civile. Scompariranno quando, diventando «ogni singolo membro capace di governare se stesso», l'organizzazione politica in quanto tale risulterà superflua e la società civile riuscirà a sussistere, ordinata e armonica come quella delle formiche o delle api, «anche senza governo» [VIII, 555].

Il compito di avviare gli uomini a questo futuro spetta nel terzo dialogo alla massoneria ideale, nettamente distinta da quella esistente: allo stesso modo, in fondo, come nel coevo breve frammento *La religione di Cristo* (di pubblicazione postuma) Lessing aveva distinto tra l'im-

peritura ideale e genuina «religione di Cristo» e la dete-riore transeunte «religione cristiana» positiva. Il compito spetta a pochi intelletti illuminati la cui missione è l'educazione filosofico-morale all'idea che occorra togliere e superare «quella divisione tra gli uomini che lo Stato e gli Stati rendono inevitabili» [VIII, 567]. Ma sebbene quest'educazione sia — diceva il primo dialogo — «qualcosa di necessario, basato sull'essenza dell'uomo e della società civile», è però anche una missione etico-politica scagliata in tempi lunghissimi:

le vere imprese dei massoni sono così grandi e talmente orientate verso il futuro, che possono trascorrere interi secoli prima di poter dire che i massoni hanno fatto questa o quell'altra cosa [VIII, 553].

Lessing voltava così le spalle, dichiaratamente, a una prassi politica attiva, a progetti di riforma collegati a forze socio-storiche reali, per sostituirli con una prospettiva millenaristica supportata soltanto da generosi suggerimenti morali; e l'utopia chiliastica dei *Dialoghi* in politica combaciò coerentemente con quella fuga in avanti che in sede di filosofia della storia è, vedremo, il millenarismo esplicito dei §§ 86-100 dell'*Educazione del genere umano*. Del resto non era solamente di Lessing l'incertezza circa gli obiettivi politici che potessero facilitare un'emancipazione umana pratica a scadenza breve. Quell'incertezza — onde solo pochissime tra le voci più impegnate nell'affermazione di ideali umanistici giunsero al di là di disegni utopici — pesò in generale sulla cultura etico-politica tedesca anche dopo le ripercussioni della Rivoluzione francese. Ciò spiega, tra l'altro, la forte risonanza che proprio l'utopismo soltanto ideale dei dialoghi massonici lessinghiani ebbe in Herder e Friedrich Schlegel, i quali ne scrissero (l'uno nel 1793, l'altro nel 1804) continuazioni variamente improntate a ottiche di umanismo utopico e di idealismo filosofico.

Nello stesso anno dei due ultimi dialoghi massonici era uscita presso l'editore berlinese Voss, a Pasqua del

1780, l'*Educazione del genere umano* in veste ampliata. Gli aforismi nuovi contengono anzitutto (§§ 54-77) considerazioni sul progresso che rispetto al «libro elementare» veterotestamentario è costituito, nella prospettiva storicistica del cammino delle religioni, dalla dottrina di Cristo depositata nel «secondo e migliore libro elementare per il genere umano» (§ 64). La tesi del progresso si sostanzia di argomenti etico-pratici, non teologici. La gente a cui Cristo predicava

era giunta nell'esercizio della sua ragione a un punto in cui aveva ormai bisogno, e in cui poteva ormai servirsi, per le sue azioni morali, di moventi più nobili e più degni che non le ricompense e i premi terreni che fino ad allora l'avevano guidata (§ 55).

Il principale movente «più nobile» insegnato da Cristo è stata la dottrina dell'«immortalità dell'anima»: valutata però da Lessing non come una nozione metafisico-filosofica, bensì, secondo quel che gli sembravano le intenzioni stesse di quel «maestro *pratico*», come un criterio di azione etica nel senso di «intima purezza di cuore in vista di un'altra vita» (§ 61). Sotto il profilo dell'evoluzione storica delle idee morali dell'umanità — riguardo alle quali il cristianesimo è una fase sì importantissima, ma transeunte — subentreranno poi però un'epoca in cui persino di quella dottrina neotestamentaria dell'immortalità si comincerà «gradualmente a poter fare a meno» (§ 72), e infine un futuro «tempo del compimento» (§ 85) in cui l'uomo, diventato moralmente adulto, sarà capace di «amare la virtù per se stessa» (§ 80), di «compiere il suo dovere» anche in assenza di «lusinghiere prospettive future» (§ 83): ovvero semplicemente «farà il bene per il bene, non perché premiato da arbitrarie ricompense», ma perché riconoscerà esclusivamente «le intime migliori ricompense del bene stesso» (§ 85).

Fu dunque da parte di Lessing una trasvalutazione in chiave umanistico-laica di un'idea, quella dell'immortalità dell'anima, che nel cristianesimo istituzionalizzato si era invece ammantata di significati teologici. Un'analogia

ipotesi di lettura egli prospettò per «dottrine di meno persuasiva verità e di utilità meno rilevante» che gli evangelisti hanno «contaminato» con quella (§ 63), ovvero le dottrine, sin dall'inizio specificamente teologiche, dell'«unità di Dio», della «Trinità», del «peccato originale» e dell'«espiazione del figlio». Nei paragrafi 70-75, dove ne tratta, sembra considerarle come «verità» che in fasi remote della coscienza storica dell'umanità sono state considerate una «rivelazione» religiosa, mentre successivamente — in tempi di ragione sviluppata ovvero di strumenti diagnostici più raffinati, di «rischiamento» — hanno potuto venir intese nella loro vera natura di «verità di ragione».

Pare esserci insomma un progresso sostanzialmente storico-diacronico dalla «rivelazione» alla «ragione», nel senso

che nell'età infantile del genere umano Dio rivela in maniera immediata anche mere verità di ragione; o, meglio, ch'egli consente e fa sì che mere verità di ragione vengano per un certo tempo insegnate come verità direttamente rivelate, al fine di diffonderle più rapidamente e di fondarle più solidamente (§ 70).

Così, ad esempio, anche nel Nuovo Testamento ci vengono ancora «fatte balenare» parecchie verità «che siamo tenuti ad ammirare come rivelazioni finché la ragione non abbia imparato a dedurle dalle altre sue verità assodate e a collegarle con esse» (§ 72). «Quando furono rivelate, esse certamente non erano ancora verità di ragione, ma furono rivelate per diventarlo»: sicché dunque in ogni caso, come prospettiva tendenziale, è «assolutamente necessario che le verità rivelate vengano elaborate a verità di ragione, se si vuole aiutare il genere umano» (§ 76).

Sono considerazioni che toccano il vero centro teorico dell'*Educazione*, ovvero il significato del termine «rivelazione». S'identifica questa, in senso tradizionale, con la comunicazione divina di una verità sovranaturale; o coincide essa con una sorta di immanente spirito pragmatico della storia, onde «rivelazione» e storia sarebbero un

binomio; o la «rivelazione» è altra cosa ancora? Il quesito si potrebbe formulare anche nel senso di chiedersi chi sia per Lessing il «Dio» che promulga la «rivelazione»: è esso una sovramondana entità trascendente, o una sorta di immanente legge della storia, o magari un'altra inedita cosa?

Nel paragrafo 84, dove torna il parallelismo tra l'«educazione» del singolo e dell'umanità, un indizio sembra esserci quando Lessing si chiede: «ciò che l'arte dell'educazione riesce a fare per il singolo, non dovrebbe la natura riuscir a fare anche per la totalità?». Qui inopinatamente il «Dio» così ampiamente messo in campo in precedenza, viene chiamato semplicemente «natura». Più in là Lessing abbandona dichiaratamente il termine «Dio» per sostituirlo (nel «mio linguaggio» egli dice) con quello, senza più connotati teologici, di un semplice «piano della generale educazione del genere umano» (§ 88): un piano o disegno governato sì dall'«impercettibile passo» di una «Provvidenza eterna» (§ 91), ma dove tale Provvidenza è ormai né più né meno che la laica «natura»: tant'è vero che il «piano» è adesso semplicemente «ciò a cui la natura si prende un tempo di millenni» (§ 90).

Da questi passi taluni interpreti — come Schrempf nel suo studio del 1906 su Lessing filosofo, Erich Schmidt nella terza edizione (1909) della sua biografia di Lessing, e altri che a quell'esegesi si sono poi associati — hanno inferito una conferma della vicinanza del Lessing maturo allo spinozismo, cioè a una filosofia che identifica Dio con la natura: e vedremo che proprio nel 1780 Lessing dichiarò certe sue simpatie per Spinoza. Qui però interessa il significato che l'introduzione del termine «natura» acquista nell'ottica dell'evolversi storico delle concezioni umane sulla religione da «rivelate» a «razionali».

È indubitabile che l'Educazione indica le posizioni «religiose» come fasi di passaggio storiche che la coscienza attraversa nell'elaborare determinate «verità». Se a governare tale millenario processo è in generale la «natura» — alla quale ovviamente appartengono altresì le ottiche storicamente variabili con cui a seconda del suo grado di sviluppo la coscienza umana recepisce i suoi propri pro-

blemi — allora anche i richiami a ciò che fa la «rivelazione» diventano essenzialmente metafore. Si può dunque benissimo dire che fino a un certo momento storico la «rivelazione» aveva «guidato» la «ragione» e poi quest'ultima «rischiardò» quella (§ 36); o che le dottrine religiose (ovvero certi contenuti ritenuti «rivelati») sono stati una «spinta direzionale per la ragione umana» (§ 63); o addirittura che la «religione» abbia potuto «guidare» a «concetti sull'essere divino, sulla nostra natura e sul nostro rapporto con Dio» ai quali «la ragione umana non sarebbe mai riuscita a giungere per se stessa» (§ 77). Se però reggono le implicazioni generali dei paragrafi 84, 88, 90 e 91, allora quella «guida» e «spinta direzionale», e persino i «concetti sull'essere divino» per la cui formulazione sarebbe occorsa la religione rivelata, diventano termini di un discorso metaforico. Il quale serve a illustrare che nel corso del proprio evolversi la coscienza umana chiamava «rivelazione» tutto ciò che nelle fasi storiche primitive del suo sviluppo essa non riusciva ancora a spiegarsi razionalmente.

Il problema del rapporto tra religione e filosofia e tra fede e sapere, che da Bayle a Leibniz e fino al deista Reimarus aveva ricevuto le più varie e compromissorie risposte metafisiche, ebbe così in Lessing un'impostazione del tutto nuova perché storica. Il rapporto gli si configurò come un processo di differenziazione. Dal retroterra storico delle ideologie fideistiche religiose — che oltre a specifiche strutture sociali rispecchiano anche concezioni etiche correlate a quelle strutture e prendono in prestito da una presunta immaginaria «rivelazione» gli strumenti per interpretare il mondo — viene enucleandosi progressivamente, con l'evolversi di quelle strutture e concezioni, una riflessione razionale autonoma, tesa appunto a spiegare criticamente proprio quel retroterra e quelle ideologie. Tale riflessione non più teologica investe poi, nel Lessing che la fa, non solo il destino del cristianesimo come religione positiva, ma anche le future sorti etiche dell'umanità.

I paragrafi 85-100 dell'Educazione contengono due li-

nee di considerazioni, riguardanti l'una il progresso dell'umanità e l'altra il perfezionamento del singolo. Per un verso, mutuando una terminologia coniata dal millenarista Gioacchino da Fiore, vi si parla di un «tempo del compimento» (§ 85) governato da un «nuovo Vangelo eterno» (§ 86) che in una futura «terza età del mondo» (§ 88) sostituirebbe gli antiquati «libri elementari» dell'Antico e Nuovo Testamento. Le massime del terzo Vangelo non sono però più di religione, bensì soltanto di etica. Sottolineando poi un'altra volta il parallelismo tra i due perfezionamenti, dell'intera umanità e di ogni singolo individuo, Lessing si disse convinto che «la strada su cui il genere umano giunge alla perfezione, ogni singolo uomo (chi prima e chi dopo) deve averla percorsa per suo conto» (§ 93). Essendo però impossibile che «in un'unica vita» l'individuo riesca a percorrere tutte le tappe del proprio perfezionamento, gli sembrò imperativo ammettere l'ipotesi «che ogni singolo uomo sia esistito su questo mondo più di una volta» (§ 94).

Sull'idea della metempsychosi che spunta alla fine dell'*Educazione* gli interpreti si sono sbizzarriti, talora sostenendo ch'essa sarebbe il vero nucleo della filosofia di Lessing. A quella teoria egli giunse però assai tardi, alla fine degli anni '70, quando le sue idee etico-politiche, di fronte a una realtà che non consentiva interventi pragmatico-operativi, stavano già trascrivendosi (i dialoghi massonici ne sono un documento) in consolatori rinvii a un vago lontano futuro. In un frammento forse del '78 (le *Osservazioni sui «Dialoghi filosofici» di Joachim Heinrich Campe*, di pubblicazione postuma) perfino il tema pressante delle disuguaglianze tra gli uomini gli si era trasformato da problema reale in questione metafisica: nel senso che, ogni «anima» diventando «uomo» ripetute volte e con un sempre maggiore grado di forze e qualità sulla «via del perfezionamento» [VII, 570], le reali disuguaglianze tra gli uomini potevano esser lette come semplicemente una sorta di segno esteriore di questo esoterico processo metafisico. Pure un altro coevo frammento, *Per l'uomo possono esistere più di cinque sensi*, concludeva con la teo-

ria della metempsychosi. Per Lessing essa rappresentò senza dubbio anche una sorta di teoria laica da contrapporre alle concezioni religiose confessionali sull'immortalità dell'anima. Ma pare da valutare come una vera e propria fuga dalle frustrazioni e miserie del presente soprattutto quando, nel § 100 dell'*Educazione*, la mobilità come una consolante prospettiva («non è forse mia l'eternità intera?») che in qualche modo risarcisse lui, Lessing, anche delle proprie amarezze esistenziali.

L'appendice mistico-esoterica non offuscò comunque l'impianto complessivo dell'*Educazione*, almeno a giudicare dagli echi ch'essa ebbe presso i contemporanei. L'anti-illuminista Hamann, in una lettera a Herder del giugno '80, liquidò lo storicismo di Lessing come una del tutto sbagliata «filosofia alla moda». Herder, che invece ammirò l'opera, nei suoi *Tre dialoghi sulla migrazione delle anime* (1782) ribadirà, al contrario, proprio il concetto dello sviluppo collettivo del genere umano e denuncerà quindi le implicazioni soggettivistiche, di fatto rinunciatarie, della metempsychosi. Il teologizzante Mendelssohn, nel suo *Gerusalemme, ovvero sul potere religioso e il giudaismo* (1783), muoverà all'amico Lessing il rimprovero postumo di essersi «lasciato appiccicare da non so quale storico dell'umanità» la pessima idea che progresso e perfezionamento tocchino «l'insieme dell'umanità», e non invece soltanto l'«uomo singolo», unica entità da Dio destinata a perfezionarsi. E al luteranesimo ortodosso sembrò naturalmente uno scandalo blasfemo, da subito, la dottrina storicistica dell'esaurirsi del cristianesimo.

Coevo alla stesura dell'*Educazione* fu il ritorno di Lessing al teatro con il «poema drammatico» di cinque atti in ~~giambi~~ *Nathan il saggio*, intenzionale tribuna pubblica della sua umanistica filosofia della religione e della storia. Secondo una lettera al fratello Karl dell'11 agosto 1778, egli aveva ripreso un vecchio progetto (della primavera del '76), «il cui contenuto ha con le mie attuali controverse una sorta di analogia che a quel tempo non era davvero immaginabile» [IX, 797]. Il dramma uscì poi a stampa a fine aprile del '79, garantito da 1200 esemplari già

prenotati da amici; e sebbene Mendelssohn avesse esternato perplessità, nel 1778, su un dramma che «metteva in berlina le scemenze dei teologi». A Lessing stesso parve problematico che potesse mai andare in scena: ma gli bastava (così a Karl il 18 aprile 1779) «che esso, almeno, si faccia leggere con interesse, e che tra mille lettori almeno uno impari a dubitare dell'evidenza e universalità della propria religione» [IX, 830].

I lettori lo impararono, tant'è vero che in Sassonia e Austria il *Nathan* fu subito proibito, e la prima rappresentazione, nel 1783, avvenne soltanto nella meno intollerante Berlino di Federico II. Lo impararono anche senza aver letto quel che Lessing diceva nella prefazione, da lui poi soppressa perché troppo esplicita:

Se si dirà che quest'opera insegna come presso vari popoli sia esistita, e non da ieri, gente che si è liberata di ogni religione rivelata e tuttavia era gente buona; e se si aggiungerà che la mia evidentissima intenzione è stata di rappresentare questa gente in una luce meno ignobile di quella in cui di solito la vede la plebaglia cristiana: allora, certo, non avrò molto da obiettare... Ma se si dirà che ho agito contro la verosimiglianza poetica avendo voluto trovare tale gente tra gli ebrei e i musulmani, allora devo far presente che i soli intellettuali erano, a quell'epoca, ebrei e musulmani; che il danno arrecato dalle religioni rivelate al genere umano non doveva mai esser stato maggiormente patito da un uomo ragionevole che ai tempi delle Crociate; e che da parte degli storiografi non sono mancati accenni al fatto che tale uomo ragionevole sia stato appunto un sultano [II, 323].

Che il *Nathan*, ambientato a Gerusalemme all'indomani della seconda Crociata e con il sultano Saladino tra i protagonisti, fosse un dramma di «tendenza» come d'altronde lo stesso Lessing lo definiva ancora in quella prefazione, è dunque sufficientemente delineato. Di «tendenze» sono anche i personaggi, emblema ognuno, dai maggiori ai minori, di posizioni etico-ideologiche che Lessing valuta sotto il profilo della loro adeguatezza agli ideali della tolleranza religiosa e della fratellanza universale.

Estranei sono questi ideali all'untuoso patriarca cri-

stiano di Gerusalemme, «grasso, rosso, affabile prelato», i cui pregiudizi religiosi sono pari alla sua ignoranza, e che odia il filantropico banchiere ebreo Nathan non solo perché ebreo, ma ancor più perché costui ha rinunciato a ogni fede religiosa positiva (e nel patriarca qualcuno ha visto impersonato il pastore Goeze). «Non importa niente, l'ebreo va al rogo!» è dunque la sua reiterata stereotipa risposta a chi — il giovane cavaliere templare Curd, simbolo di un cristiano che matura a idee di tolleranza — difende Nathan dall'accusa di esser stato spinto da un motivo ignobile ad adottare come figlia la trovatella Recha di battesimo cristiano: cioè per farla diventare apostata educandola in maniera non confessionale. Di tutt'altra apertura mentale è il Saladino: desidera conoscere personalmente quell'ebreo che dal popolo viene chiamato «saggio» per la sua attiva bontà, ne vuol mettere alla prova la saggezza, e gli chiede di illustrargli quale mai tra le tre grandi religioni — l'ebraica, la cristiana e la musulmana — sia quella vera.

S'innesta qui, nel terzo atto, il nucleo etico-filosofico del *Nathan*. L'ebreo racconta infatti la parabola dei «tre anelli»: che circolava già nel XII secolo e per la quale Lessing aveva trovato uno spunto nel *Decameron* di Boccaccio (giornata I, novella III). Da tempi antichissimi un anello di inestimabile valore (fuor di metafora l'universale religione della ragione), che «possedeva la segreta virtù di rendere il proprietario bene accetto a Dio e agli uomini» (*Nathan*, atto III, sc. 7), era stato tramandato da padre in figlio con la clausola che passasse sempre al figlio prediletto. Giunse infine a un padre di tre figli ugualmente amati (fuor di metafora le tre grandi religioni monoteistiche). Costui fece fare da un sommo orefice due perfettissime copie dell'anello e, senza saper più distinguere nemmeno lui quale fosse quello vero, lasciò in punto di morte un anello del tutto identico a ognuno dei figli. Al giudice che costoro ben presto interpellarono perché individuasse l'anello genuino, parve che proprio la rissa intorno agli anelli dimostrasse che nessuno possedeva quello vero, ispiratore di amore e tolleranza, che anzi «il vero

anello probabilmente andò smarrito» e forse già il padre, per mascherarne la perdita, aveva dato ai figli tre anelli falsi. Ma consigliò loro di comportarsi esattamente come se ognuno possedesse l'anello vero:

Ognuno segua quel che il suo amore genuino e libero da pregiudizi gli detta! Ognuno, in gara con gli altri, si sforzi di mettere in luce la virtù segreta del proprio gioiello! ... E se poi quella forza si palesasse nei figli dei figli dei vostri figli, io costoro di nuovo invito, dopo mille e mille anni, davanti a questo tribunale. Siederà su questo scranno un uomo più saggio di me, e lui sentenzierà.

Trasparente è il senso della parabola, alla quale Saladino presta ammirata attenzione. Le religioni positive, mere imitazioni dell'anello genuino, sono tutte ugualmente false per i valori etici che accampano. Rispecchiano infatti soltanto una facile morale dell'egotismo religioso: «pratiche sentimentali di devozione sono una cosa assai più agevole che non l'agire rettamente», e l'abbandonarsi a esse è un comodo alibi «per sentirsi dispensati dal dover agire bene» (così l'ebreo: atto I, sc. 2). Quanto poi le ideologie religiose siano sostanziate di fanatismo e intolleranza, emerge nel *Nathan* quasi ad ogni pagina: ma perciò appunto bisogna liberarsi da esse e affrancarsi anche dalla «peggiore delle superstizioni», ovvero dall'idea «che la propria superstizione sia quella ancora più tollerabile» (atto IV, sc. 4). Nessun'accettabile scala di valori presentano le religioni, nel *Nathan* chiaramente disegnate come ideologie di alienazione, a meno che ognuna di esse, come ultimo suo atto in quanto religione positiva, non inizi un processo di conversione a criteri di eticità umanistica laica e accetti, come suggerisce il giudice della favola, che sia la storia futura a pronunciarsi sulla validità di quella conversione. Comunque il tribunale della storia, data la premessa dell'autodissolversi delle ideologie religiose, a rigore non giudicherà nemmeno più una «religione», bensì un sistema di eticità laica.

Il *Nathan*, che nelle intenzioni dell'autore («l'atteggiamento di Nathan contro ogni religione positiva è stato

da sempre il *mio*»: così nell'abbozzo di prefazione [II, 322]) avrebbe dovuto servire tanto contro l'ortodossia religiosa quanto contro il moderatismo illuminista che con questa patteggiava, ebbe ai suoi tempi un curioso destino. Vi fu qualche giudizio di entusiastico consenso da parte di amici (Mendelssohn sul quale correva voce che Lessing avesse pensato a lui nel tratteggiare l'ebreo di Terrasanta, poi Elise Reimarus, Herder, Campe) e, naturalmente, la scontata ostilità dei luterani. Il superficiale illuminismo alla moda, di pasticciate conciliazioni tra fede e sapere, capì tanto poco la tesi di fondo dell'opera, cioè la relativizzazione storica di ogni ideologia religiosa, da vedere il *Nathan*, con tutto favore, come la celebrazione di un assolutizzato cristianesimo della ragione.

Che non fosse davvero quello l'approdo di Lessing lo confermarono le cosiddette sue «conversazioni sullo spinozismo» avute con il filosofo Jacobi, e da costui riferite nel 1783 a Mendelssohn in un carteggio poi rifiuto nello scritto *Sulla dottrina di Spinoza in lettere al signor Moses Mendelssohn* (1785). Sono del luglio '80, quando Jacobi era venuto a trovarlo a Wolfenbüttel.

Oltre a condividere, con grande scandalo di Jacobi, il laicismo antireligioso dell'inno *Prometeo* di Goethe, Lessing gli dichiarò che «i concetti ortodossi sulla divinità non fanno più per me», che il suo credo era la formula «hen kai pan», l'«uno e tutto», ovvero l'identità di Dio e universo, di Dio e natura, e che, «se proprio volessi chiamarmi con riferimento a un nome, nessun altro saprei che quello di Spinoza» [VIII, 618]: se infatti si trattasse di seguire una filosofia, allora «non c'è altra filosofia che la filosofia di Spinoza» [VIII, 619], quello Spinoza di cui, per malevola ignoranza e pregiudizio, «la gente parla come di un cane morto» [VIII, 626]. Jacobi — che a quest'evocazione dell'eversivo spettro di Spinoza riusciva a opporre soltanto la sua propria «infantile», come gli rimprovererà Goethe) credenza soggettiva di teista «in una razionale Causa personale del mondo» [VIII, 621] — tirò dalle conversazioni il per lui ovvio bilancio. Poiché Lessing assolutamente «voleva che tutto gli «venisse spiegato



per via naturale'» [VIII, 629], non fideistica, la conclusione era automatica: «*Lessing non crede in nessuna Causa delle cose diversa dal mondo, ovvero Lessing è uno spinozista*» [VIII, 634].

Per capire l'impatto che queste notizie sul Lessing spinozista ebbero sui contemporanei, occorre ricordare la nera fama, in progressione, di panteista blasfemo, materialista ignobile e ateo miscredente che da più di un secolo accompagnava Spinoza. Il reportage di Jacobi innescò il cosiddetto *Spinozastreit*, la «controversia su Spinoza» (e sullo spinozismo di Lessing) che nella Germania di fine Settecento scisse gli intellettuali in almeno tre partiti: Herder e Goethe presero Spinoza (e Lessing) a modello di una filosofia umanistica di libertà; Jacobi insisteva che «lo spinozismo è ateismo», e Hamann dichiarò di non capacitarsi come Jacobi (e Lessing) avessero potuto perdere il proprio tempo occupandosi di «quest'assassino da strada»; Mendelssohn, totalmente frastornato, in un suo scritto *Agli amici di Lessing* (del 1786, anno della sua morte, e c'è la leggenda che fosse morto di crepacuore per il vespaio sullo spinozismo di Lessing) reagì dicendo che era tutto un malinteso di Jacobi perché Lessing, «autore del *Nathan* e grande ammirato difensore del teismo e della religione», mai avrebbe potuto essere «spinozista, ateo, e blasfemo».

Persino all'amico trentennale Mendelssohn — che già non aveva capito l'*Educazione del genere umano*, ma adesso attribuiva al suo compagno di lunga data anche la risibile qualifica postuma di «difensore del teismo» — era dunque sfuggita completamente la portata teorica delle idee dell'ultimo Lessing. Sul piano delle idee, cioè in quel che di innovativo gli si stava configurando e che cercò di diffondere come poteva, Lessing effettivamente si trovò negli ultimi due anni di vita, capito da pochissimi e di solito capito male, in una solitudine che gli diventava sempre più pesante. Né aveva più consolazioni di vita privata che lo compensassero.

Dalla tragedia della morte del figlio e della moglie egli non si era mai risollevato. A quel doppio drammatico col-

po si erano aggiunte le persecuzioni della censura, le condizioni di salute che dal '79 peggiorarono, e le astiose maldicenze su quanto aveva cercato di salvare dal naufragio della sua vita privata. Il tenero e contraccambiato affetto per la diciottenne figliastra Amalia König che gli reggeva la casa (e c'è chi l'ha accostata alla Recha del *Nathan*) fece nascere la calunnia ch'egli ne fosse inconfessatamente innamorato. Qualche conforto gli venne dal carteggio con gli amici, soprattutto con Elise Reimarus. Ma nell'ultima lettera a Mendelssohn, del 19 dicembre 1780, lamentando il muro d'indifferenza che lo circondava, quasi presagì la propria fine: «ero un agile sano alberello, sono adesso un tronco così nodoso e marcio; ahimè, amico caro, questa scena è finita!» [IX, 883]. Sposatezza generale e un improvviso calo della vista sopraggiunsero all'inizio del 1781, mentre si trovava presso i suoi amici a Braunschweig. Spirò, assistito da Amalia, la sera del 15 febbraio.

«Non possedeva niente, non sapeva far niente, e non valeva niente», disse di lui la donna delle pulizie del suo appartamento di Braunschweig. Ma che in città, al passaggio dell'esiguo corteo funebre, si chiudessero qua e là porte e finestre come davanti a chi se ne andava in odore di zolfo, forse non sarebbe dispiaciuto a chi, in vita, aveva fatto causa comune con più di un eretico.