

La convinzione che il teatro fosse veicolo di idee etico-pratiche illuministiche era in Lessing di vecchia data. Risaliva ai tempi della commedia *Il giovane erudito*; e continuerà ancora quando nel 1778 — perseguitato da angherie di censura che gli impedivano di stampare scritti in difesa dell'illuministica libertà di coscienza e tolleranza religiosa, ma con già in mente il dramma *Nathan il saggio* (1779), un monumento di umanismo etico laico — egli scriverà all'amica Elise Reimarus che doveva «tentare se almeno dal mio vecchio pulpito, dal teatro, mi si lascerà ancora predicare indisturbato» [IX, 798-9].

Da quel pulpito non scendeva un illuminismo alla moda: non dal lipsiese *Giovane erudito*, ma neanche dalle commedie *Gli ebrei* e *Il libero pensatore*, entrambe del 1749 come prima stesura ma pienamente «berlinesi» per pubblicazione (rispettivamente 1754 e 1755). Nacque anzi nella palestra di quei lavori teatrali giovanili la capacità polemico-critica dell'autore di ribaltare luoghi comuni dell'illuminismo dozzinale allo scopo di spingerli al paradosso e così, denunciandone l'insostenibilità, di mostrare invece che altro doveva essere il livello del rischiaramento vero.

Nel *Libero pensatore* egli mise in berlina l'anticlericalismo astratto dei «liberi pensatori, spiriti forti, deisti», o magari «filosofi» nell'accezione superficiale del termine, che s'inalberano davanti a ogni «sottana nera» di prete, cattolico o protestante che fosse. Destino dell'altezzoso «libero pensatore» Adrasto (un nome simbolico: l'«irremovibile»), fermissimo nel giudicare ogni prete un ipocrita, sarà di incontrare il pastore luterano Teofane che, a dispetto del nome altrettanto emblematico («rivelatore di Dio»), non è né ipocrita né vuole esser depositario di una qualche «Rivelazione», ma semplicemente gli dimostra, nei fatti, una leale amicizia. La conclusione è uno scambio delle parti: spetterà a Teofane di convincere Adrasto a

non guardare «tutto attraverso la lente colorata delle opinioni preconcelte» (atto V, sc. 3), e di dare al libero pensatore il riconoscimento, non appena costui abbandona i suoi pregiudizi, che «voi siete migliore di quanto credete, migliore di quanto sinora avete dato a intendere» (atto V, sc. 8). Scenicamente debole per la sua verbosità, la commedia è documento del tentativo più generale di Lessing — se ne vedranno via via gli esiti — di percorrere una strada che uscisse dalle strettoie dogmatiche tanto dell'illuminismo superficiale quanto dell'ortodossia religiosa confessionale.

Dal punto di vista teatrale riuscì meglio, anzi era a tratti brillante, l'atto unico *Gli ebrei*: anch'esso impostato sulla discrepanza tra ciò che per pregiudizio si ritiene vero e poi, invece, vero non è. La sperimenta un barone antisemita che, aggredito da due barbuti ladroni e salvato da un giovane viaggiatore, ritiene che gli assalitori siano ebrei ma non sa che ebreo è invece il suo salvatore, ricco, colto e sbarbato. Anche qui la morale è che il barone annesso da preconcetti razziali deve ricredersi, incassare l'ammaestramento («a dir la verità, sono contrario a giudizi generali su interi popoli...; direi che in tutte le nazioni c'è gente buona e cattiva»: sc. 6) impartitogli dal suo salvatore, e a costui offrire, senza che però l'ebreo accetti, persino la mano della figlia e l'intero patrimonio. Barone e viaggiatore si lasciano con un reciproco riconoscimento: «quanto degni di stima sarebbero gli ebrei, se assomigliassero tutti a voi», «quanto degni d'amore i cristiani, se avessero tutti le vostre qualità» (sc. 22).

Su scopo e significato di quella commedia intervenne Lessing stesso nel 1754, commentandola sia nella prefazione al quarto tomo dei suoi *Scritti*, sia nella «Biblioteca teatrale». Nella prefazione definì *Gli ebrei* «il risultato di un'assai seria riflessione sull'infame oppressione sotto cui deve gemere un popolo che un cristiano non può considerare senza una sorta di rispetto» [III, 676]. Dalla «Biblioteca teatrale» emerge poi come egli ben sapesse che la soluzione dell'intera questione ebraica, il rimedio alla discriminazione che gli ebrei pativano, non poteva consi-

stere in un generico appello alla tolleranza che, per i suoi limiti moralistici, lascia il tempo che trova, ma richiedeva mutamenti molto fattuali, socio-economici: ovvero, concretamente, l'avvento di un sistema di nuove forze produttive, tali da facilitare all'ebreo l'abbandono dei preborghesi traffici mercantili parassitari e il suo inserimento nella borghesia produttrice di ricchezza capitalistica su larga scala moderna.

A chi gli rimproverava che l'ebreo della commedia, ricco, di ottima cultura e perciò di idee illuminate, fosse un personaggio inverosimile, diede una risposta dai risvolti pragmaticamente moderni. L'«inverosimiglianza» cessa non appena cambia l'ottica, non appena si guardi all'ebreo non più come «alla marmaglia che popola le fiere paesane» [III, 655], non appena il «disprezzo» e l'«oppressione» di cui soffre

vengono eliminate da condizioni mutate, cioè non appena l'ebreo si trova in grado di avvertire meno il disprezzo e l'oppressione da parte dei cristiani, e non si vede più costretto a sostenere una misera esistenza con i proventi di un piccolo vile commercio. Ma che cosa maggiormente si richiede a ciò se non la ricchezza e, si capisce, il retto impiego di essa? Si esamini, ora, se precisamente entrambi questi elementi non siano presenti nei caratteri che ho dato al mio ebreo. Egli è ricco...; e inoltre è uno che legge, tanto che anche in viaggio non è mai senza libri... Se si volesse sostenere che soltanto in un ebreo la ricchezza, esperienze migliori e una mente più illuminata non possano avere efficaci risultati: ebbene, allora è proprio questo il pregiudizio che con la mia commedia ho tentato d'inficiare [III, 654].

Conviene tener fermo il retroterra di moderna concretezza che traspare da queste riflessioni. Nel Lessing berlinese sono infatti ricorrenti, anche in documenti di tenore più specificamente filosofico, critiche ai pregiudizi le quali facilmente si potrebbero scambiare, mentre non lo sono, per posizioni di un generico illuminismo alla moda. A quei documenti appartengono, inclusi nel terzo tomo (1754) dei suoi *Scritti*, alcuni saggi a cui diede il titolo di *Riabilitazioni*. «Riabilitazioni» di chi e verso chi? «Di

gente defunta che non potrà ringraziarmi. E verso chi? Quasi soltanto verso gente vivente che perciò, forse, mi guarderà storto» [III, 673]. Di che si trattava?

Esperienze di vita e di cultura avute dagli anni di Meissen in poi si erano sedimentate nella convinzione che dovesse essere la logica del comune intelletto umano, del buon senso, a fungere da criterio di verità per scardinare pregiudizi che hanno effetti negativi sull'attività umana pratica. Premessa ne era la probità intellettuale di ascoltare tutte le testimonianze provenienti dall'esperienza e dai fatti, senza piegarle a una teoria o a un sistema prefissati. La ricerca della verità coinvolgendo il rapporto dell'uomo del presente con l'eredità del passato, ne venne a Lessing l'esigenza di ricostruire quest'ultimo andando alle fonti storico-filologiche dirette, per eliminare i travisamenti che varie tradizioni autoritarie hanno frapposto tra esso e noi.

Le *Riabilitazioni*, a parte un paio di minori, riguardarono essenzialmente l'umanista rinascimentale milanese Cardano variamente accusato di eresia dagli ortodossi cattolici e protestanti, e il poeta Orazio così spesso tacciato di immoralità (e sul quale Lessing si era già documentato nel 1753, in occasione del *Vademecum per il signor Samuel Gotthold Lange*, fulminante libello contro un pastore protestante che si dichiarava massimo traduttore ed esperto di Orazio). Da filo conduttore fecero significative affermazioni programmatiche nelle *Riabilitazioni di Orazio*:

La posterità non è mai ingiusta. Da principio essa perpetua sì le lodi e i biasimi così come li ha ricevuti; ma poi, via via, rimette le cose nella giusta prospettiva... Talora produce persone a cui piace far fronte ai pregiudizi e mostrare tutto nella sua vera luce, anche se in quest'operazione un preteso santo dovesse rivelarsi un farabutto, e un preteso farabutto invece un santo. Io stesso — che nei confronti di chi mi ha preceduto sono una parte della posterità, sia pure infinitesima — non riesco a immaginarmi operazione più gradita del passare in rassegna i nomi di uomini illustri per vagliarne il diritto all'eternità, purificarli da macchie immeritate, dissolvere le false opinioni sulle loro debolezze [III, 548].

A guadagnarci in quest'operazione è la verità. Quando nel contenzioso per appurarla uno dei contendenti sembra perdere la partita, in realtà vince anch'egli perché — così la *Riabilitazione di Girolamo Cardano* — «la parte perdente non perde se non gli errori, e può in ogni momento diventar partecipe della vittoria dell'altra». Purché, si capisce, vi sia la «probità», «primo requisito ch'io chiedo a un filosofo», nel senso che «nessun dato egli deve passare sotto silenzio per il tacito motivo che quel dato forse si accorda meno con il proprio sistema che con il sistema altrui». Altrimenti «è chiaro ch'egli stravolge la verità a proprio tornaconto e la vuole rinchiudere negli angusti limiti delle proprie pretese di infallibilità» [VII, 216].

Nessuna aletofilia generica che smussi angoli polemici e cerchi la concordia a ogni costo v'è in questi passi, bensì la battagliera posizione di un illuminista che dall'accertamento di verità storiche del passato si ripromette un'utilizzazione contro dogmatismi e autoritarismi culturali del presente. Nella «riabilitazione» di Cardano, del resto, l'analisi di contenuti concreti di uno scritto dell'umanista assai scottava proprio ai clericali del Settecento. A Lessing premeva difendere il diritto di Cardano, nell'undicesimo libro del suo *De subtilitate* (1550), a passare in spregiudicata rassegna le ragioni che un idolatra, un ebreo, un cristiano e un musulmano adducono, ognuno, per sostenere la fondatezza della propria religione e invalidare le altre.

Se in un passo d'interpretazione controversa Cardano sembrava sostanzialmente agnostico e indifferente rispetto alla «verità» di quelle quattro religioni, Lessing rincarò illuministicamente la dose. Aggiunse ulteriori argomenti suoi a favore delle religioni non cristiane, mettendo le parole-chiave di sapore illuministico moderno in bocca al musulmano:

Ciò che il pagano, l'ebreo e il cristiano chiamano la propria religione, è un groviglio di proposizioni che una sana ragione non potrebbe mai far proprie. Tutti e tre si richiamano a rivelazioni superiori di cui non è dimostrata nemmeno la possibilità.

Tramite queste rivelazioni pretendono di aver ricevuto verità che forse possono esser tali in un qualche altro mondo possibile, ma certamente non nel nostro. Lo riconoscono essi stessi, definendole misteri: una parola che ha in se stessa la propria confutazione [VII, 219].

Non è qui rilevante che le parole del musulmano sorvolano sul fatto che in realtà anche la sua è una religione «rivelata». Sono semmai da connettere a un'idea non episodica nel deismo illuministico, ovvero alla valutazione dell'islam come una religione in qualche modo più «razionale» perché meno condizionata, negli effetti pratici, da dogmi chiesastici. Ciò che invece interessa è l'utilizzazione strategica che per gli scopi suoi Lessing fece di un musulmano che denuncia, appunto, l'insostenibile «groviglio» dei dogmi.

La necessità di uscire dal «groviglio» non portò il Lessing di quello scritto, né di altri degli anni '50 sulla religione, a una semplice indifferenza verso le religioni «rivelate». Lo portò a negare ch'esse posseggano una validità universale, a ridimensionarle, sostanzialmente, a ideologie storiche di costruzione umana.

E quanto emerge da un frammento probabilmente del 1755, comunque molto affine alla tematica della «riabilitazione» di Cardano, e inedito sino a quando non lo pubblicò Karl Lessing nel 1784. Quel frammento, *Sulla genesi della religione rivelata*, contiene la tesi che «tutte le religioni positive e rivelate sono ugualmente vere e false» [VII, 281]. È un'affermazione che le interpretazioni sostenitrici di un Lessing comunque campione di religione si sono sempre affannate a minimizzare, o presentandola come nient'altro che una semplice tradizionale contrapposizione filosofica tra «naturale» e «positivo», o accantonandola come soggettiva posizione di un eretico, cioè comunque di un fautore di una qualche confessione religiosa particolare. Senonché le coordinate del frammento sono chiarissime: il suo tema non è né la contrapposizione filosofico-speculativa tra una «naturalità» e una «positività» del fenomeno religioso (di validità metastorica nel primo caso, e di assoluta validità di uno statuto di dogmi

nell'altro), né la revisione del cristianesimo da ottiche più o meno «eretiche». Il problema religioso vi venne impostato da un angolo visuale radicalmente diverso: quello di vedere le religioni in genere come costruzioni ideologiche che al pari di altre (ad es. le codificazioni giuridiche) sono il riflesso, nella coscienza umana storica, di determinati rapporti di convivenza civile e sociale.

Nel momento in cui l'uomo si associò ad altri, cioè «non appena si comprese l'utilità di rendere comune anche la religione», ovvero l'utilità di essa come strumento di coesione ideologica della comunità attraverso l'esercizio di un culto omogeneo e collettivo, si dovette eliminare la «molteplicità» delle credenze religiose individuali e private (o «religione naturale») a vantaggio di «concetti convenzionali» [VII, 280]. Analogamente a come «in ogni Stato, e a seconda delle condizioni naturali e casuali di esso, la religione naturale «viene modificata» a positiva, così «per il medesimo motivo dal diritto di natura è stato costruito un diritto positivo» [VII, 281]. In base a questo parametro storicistico Lessing riconobbe un'«interna verità», non assoluta ma relativa in quanto storica, pure alle religioni «positive»: la loro verità coincide con la loro indispensabilità sociale. Sicché allora le religioni positive e rivelate sono tutte «ugualmente vere, perché ovunque», cioè in ogni organizzazione storica di una collettività, «si è presentata la pari necessità di mettersi d'accordo su cose diverse per produrre uniformità e omogeneità nella religione pubblica». Ma sono anche «ugualmente false perché gli elementi su cui ci si è accordati», quelli convenzionali, «invece di coesistere con la componente essenziale» (quella di base, ovvero la «naturalità» dei sentimenti religiosi), «la indeboliscono e rimuovono»: onde la «migliore religione rivelata o positiva» sarebbe quella che «contiene le minori aggiunte convenzionali alla religione naturale» [VII, 281].

In quest'ottica il ricavare dalla dogmatica di una qualunque religione «rivelata» un sistema di verità universali, magari tradotte in una forma di razionalità filosofica presentata come «naturale», si mostrò a Lessing un'operazio-

ne fallimentare. L'aveva tentata egli stesso in un frammento del 1753, *Il cristianesimo della ragione*, spiegando il dogma (anzi mistero) cristiano della Trinità con parametri di teologia «razionale». Ciò che non reggeva era appunto di usare, adoperandole come universalmente «razionali» e dunque equiparate a «naturali», nozioni che appartengono invece all'edificio dottrinale di una religione «positiva», ovvero proprio a quegli elementi «convenzionali» o storicamente contingenti che sono, in ogni religione, «ugualmente falsi». Più tardi, in una lettera a Mendelssohn del maggio 1774, sconfesserà quel suo tentativo giovanile di teologia razionale come un'obsoleta «fisima» metafisica.

Ma dunque, se i dogmi «rivelati» sono improponibili al pari delle metafisiche razionalizzanti, sicché anche nello spiegare i fatti dell'universo il comodo vecchio assioma che «Dio ha voluto che fosse così» è semplicemente una «filosofia dei pigri» perché «preclude ogni discussione, senza illuminarci» (come Lessing irrise contro i leibniziani nella parte metafisico-teologica di *Pope, un metafisico!* [VII, 230]), come va allora valutata la religione e, con essa, la dottrina del cristianesimo? Una risposta l'aveva formulata di getto nel primissimo dei suoi scritti di filosofia della religione, nel *Pensieri sugli Herrnhuter* del 1750. Essa gli funzionò sostanzialmente anche in seguito.

Poiché, così la tesi di fondo di quello scritto, l'uomo «è stato creato per agire, non per escogitare sofismi» [VII, 186], proprio perciò ogni forma di religione che lo allontana dalla prassi, e gli inculca i «grilli fantasiosi» [VII, 191] della contemplazione, è dannosa al pari di ogni metafisica che costringe l'intelletto a cimentarsi con un discorso che è antinomico e contraddittorio perché suo oggetto sono enti inconoscibili. Al di là del riferimento specifico ai pietisti della comunità di Herrnhut in Lusazia, di esuli protestanti moravi il cui cristianesimo attivo parve a Lessing un correttivo alle involuzioni dogmatico-metafisiche della dottrina luterana, va rilevata, sul piano teorico di quello scritto, la completa assenza di giustificazioni teologico-dogmatiche del cristianesimo. Per Lessing, an-

zi, la storia stessa del cristianesimo mostra che all'accen- tuarsi dei temi teologici e sacramentali, fonte di inestricabili dissidi, ha sempre corrisposto uno scadere d'inten- sità dei valori religiosi pratici. Sicché il rimedio suggerito da Lessing ebbe appunto tratti esclusivamente pratici quando egli postulò in quello scritto una riforma del cri- stianesimo da attuare con rigorosi criteri di azione etica. «A rendere il mondo tranquillo e felice non è l'accordo nelle opinioni, ma l'accordo nelle azioni virtuose» [III, 54] sarà del resto la sua tesi anche quando recensì nel 1751, per la «Gazzetta di Voss», uno dei tanti testi di teologia che circolavano sul mercato librario.

Quella tesi, e i connessi *Pensieri sugli Herrnhuter*, eb- bero poi in fin dei conti pure una rilevanza biografica. Servirono da supporto teorico alla drastica e finalmente liberatoria dichiarazione che al suo «molto venerando si- gnor padre», al pastore luterano che voleva vegliare sul- l'ortodossia del figlio, Gotthold aveva fatto in una lettera berlinese del maggio 1749:

La religione cristiana non è cosa che a occhi chiusi si possa accettare dai propri genitori. Da costoro i più la ereditano, alla stessa stregua del patrimonio, ma è poi il loro comportamento che testimonia se hanno la qualità di retti cristiani. Finché non vedo meglio osservato uno dei più alti comandamenti del cri- stianesimo, quello di *amare il proprio nemico*, dubito che siano cristiani coloro che si spacciano per tali [IX, 22].

Motivi insieme teorici ed esistenziali di vita stavano dunque confermando a Lessing la persuasione, anch'essa espressa in quella lettera, che il «miglior cristiano» non è chi «recita a memoria i principi della dottrina, spesso sen- za capirli, e va in chiesa e segue tutti i cerimoniali», ma chi «almeno una volta si è messo ragionevolmente a du- bitare», e a qualche convincimento è giunto «per via di disamine» [IX, 22].

L'avversione per una dottrina religiosa rivestita di dogmi (e perciò negativa) gli ispirò, sin dagli anni '50, un giudizio assai articolato su Lutero e la Riforma protestan- te: la quale dagli illuministi tedeschi, di matrice quasi to-

talmente luterana, veniva in generale considerata un momento storico di rilevante libertà e progresso. D'accordo su ciò era pure Lessing: a patto che da certe indubbie potenzialità libertarie e antidogmatiche dello «spirito» della Riforma, dello «spirito di Lutero» come egli dirà in seguito, si separasse però la pesante intolleranza autoritaria che Lutero, nella misura in cui costruì un suo proprio sistema di dogmi, esercitò a sua volta contro veri o presunti dissidenti. Una forte requisitoria contro l'autoritarismo ideologico di Lutero fu mossa da Lessing in forma di otto lettere pubblicate nel secondo tomo (1753) dei suoi *Scritti*. Erano un'altra delle sue «riabilitazioni», stavolta in difesa dell'umanista Simone Lemnio, un innocuo «infelice poeta» visceralmente perseguitato da Lutero per motivi personali, e poi per malintesa solidarietà di Chiesa dai luterani del Cinquecento: ai quali tutti «la dottrina della tolleranza, che pure è una dottrina essenziale della religione cristiana, non era né ben nota né bene accetta» [III, 394]. E questa puntualizzazione rientrava, ovviamente, nella generale diffidenza di Lessing verso i sistemi chiesastici delle religioni «positive».

L'istanza del «far fronte ai pregiudizi e mostrare tutto nella sua vera luce» ebbe nel Lessing degli anni '50 un'esplicazione, principalmente, nell'ambito dove, all'epoca, le dispute ideologiche si concentravano. Erano l'arena in senso lato filosofico-metafisica (con le disquisizioni sull'idea generale di «verità»), e quella in senso più specifico teologico-religioso (sulla «verità» delle religioni), perché a tali sfere restringeva il campo sia la tradizione culturale storica, sia, in Germania, l'assenza di familiarità con altri ambiti.

Nell'area filosofica generale il Lessing degli anni '50 riconobbe d'istinto i suoi predecessori e compagni di lotta ideali. Al *Dizionario storico e critico* di Bayle dedicò nel 1751 una recensione di simpatia («non è che ogni mezzo secolo nasca un Bayle» [III, 28]). Recensendo nel 1755 il secondo *Discorso* di Rousseau, lodò «l'audace filosofo che non si piega ai pregiudizi, siano anche i più comunemente accettati, ma va dritto alla verità senza curarsi delle pseu-

doverità che a ogni passo deve sacrificare» [III, 154]. E a proposito del Diderot della *Lettera sui sordomuti* c'è nel 1751 l'elogio della battaglia diderotiana contro i dogmatici (che inorridiscono a dover «dubitare degli assiomi imparati a memoria che costituiscono i loro sistemi»), e l'esaltazione della funzione di Diderot nel «far vacillare i pilastri delle più comuni verità tradizionali» [III, 379].

Ma al di fuori del campo filosofico e teologico, o dell'erudizione filologica, in altri campi per i quali c'era assai meno consuetudine e attenzione, il giovane Lessing che cosa sapeva? Qualcosa sì: lo documenta il frammento di tragedia *Samuel Henzi* del 1749, poi inserito nel secondo tomo degli *Scritti*. Qui il teatro divenne, inopinatamente, attualità politica, addirittura cronaca.

Nell'elvetica Berna, corrotta repubblica oligarchica («palazzo dei ricchi, lazzaretto dei poveri, galera della gente onesta», a detta di un contemporaneo), c'era stata una congiura libertaria contro il patriziato nobiliare. Scoperta e fallita, finirono decapitati in piazza nel luglio del 1749, dopo tortura, il promotore Samuel Henzi, un valente giornalista e pubblicista, e due suoi compagni. Negli intellettuali progressisti, informati sulla vicenda dalla «Gazzetta di Voss» con ottime corrispondenze dalla Svizzera, la repressione suscitò orrore e sdegno. Lessing se ne rese portavoce scrivendo di getto l'atto e mezzo di quel frammento che celebrava le virtù repubblicane e il patriottismo democratico di Henzi: non un fanatico sovversivo, ma un difensore di conculcati diritti di libertà e giustizia, come Lessing spiegherà poi anche in un suo commento del 1753. Le posizioni politiche personali dell'autore che nello *Henzi* affioravano e andavano in direzione di un sostanzialmente cauto riformismo moderato, non gli impedirono comunque di registrare che in determinate situazioni una rottura insurrezionale dell'ordine esistente è, sebbene mai da auspicare, un fatto forse inevitabile. Lo è, con parole dello *Henzi* (sc. 1),

quando la sete di dominio mina le basi dello Stato, quando chi è stato eletto dal popolo a sostegno della libertà adopera come

uno scettro dispotico il rango affidatogli, quando clientela soppianta il merito e boria nobiliare la dignità, quando l'avidità privata si appropria dei patrimoni della comunità, quando le rimostranze della nazione, che le fa perché è indulgente, incontrano orecchie sorde [II, 533-4].

Non male come constatazione, da parte di un ventenne. Se di lì a poco l'impegno di Lessing di «far fronte ai pregiudizi» andando alle fonti documentali prima di avventurarsi in affrettati giudizi generalizzanti diventerà una regola teorizzata per le sue ricerche sul passato, nello *Henzi* questa regola pare già avere un'applicazione anche per valutare le cose del presente. Per appurare cioè, anzitutto sui documenti, come anche queste siano sempre più complesse e meno univoche di quanto appunto i «pregiudizi» inducano a ritenerle: ad esempio i pregiudizi di parte, di partigianeria per il dispotismo, che portarono i conservatori a vituperare il patriota bernese. Che poi — un dato di cui tener conto invece per l'itinerario del Lessing autore di teatro — i personaggi dello *Henzi* parlassero ancora nei pomposi versi alessandrini che la tradizione voleva consacrati alla tragedia, è cosa che pur essa contiene una novità di rilievo. A recitare così non erano infatti i soliti eroi di classico nome greco o latino o magari orientale, bensì personaggi politici d'attualità, di nomi e cognomi moderni, noti a chi leggeva i giornali, e così dunque promossi essi stessi, protagonisti moderni, al rango di eroi classici. Non era stata un'innovazione da poco, e per Lessing aveva rappresentato un'emblematica fase di passaggio verso, di lì a non molto, la *Miss Sara Sampson* di sobria parlata in prosa «borghese», come si è visto.