

Il duca Carlo Guglielmo Ferdinando, da cui Lessing dipendeva, era tra i principi del Settecento tedesco una figura particolarmente spregevole. Incamerava soldi vendendo i sudditi come mercenari a potenze straniere. Non era il solo a farlo. Sin dallo scorcio del Seicento il cosiddetto «traffico di uomini» aveva cominciato a dare graditi profitti ai principi della Sassonia, dell'Assia, del Brunswick e del Württemberg che, attingendo al grande serbatoio della popolazione contadina, affittavano i loro sudditi come soldati a Olanda, Repubblica veneta e Inghilterra. Spediti a morire al Capo di Buona Speranza, in Moresa e in India, quei servi della gleba fruttavano belle somme in oro, ottime per rafforzare gli apparati dell'amministrazione territoriale e pagare il lusso delle corti.

Vendendo i suoi sudditi all'Inghilterra per la guerra contro le colonie americane, il duca di Brunswick ricavò 30 talleri annui per ogni arruolato e 40 talleri di risarcimento per ogni morto o per tre feriti; gli storpi e gli invalidi dovevano restare oltre mare. Dei circa 5500 uomini del contingente brunswickese tornò a casa meno della metà; e intanto il duca realizzò un'entrata di 780.000 sterline, più di 5 milioni di talleri, nello stesso periodo in cui a stento concesse al bibliotecario Lessing un aumento dello stipendio annuo da 600 a 800 talleri. I soldi americani venivano regolarmente inghiottiti, senza contare le costose amanti del principe, da follie amministrative: il direttore del teatro di corte, l'avventuriero italiano Giovanni Battista Nicolini, percepiva ben 30.000 talleri annui. La biblioteca di Wolfenbüttel aveva in bilancio, per l'acquisto di novità librerie, magri 200 talleri all'anno.

Che Lessing fosse relegato alla periferia del ducato, solitario inquilino dell'altrimenti vuoto castello ducale di Wolfenbüttel dove gli era stata adattata alla meglio qualche stanza, aveva per lui almeno il vantaggio di non dover vivere a contatto di gomito con i cortigiani. La dozzina di

chilometri di distanza tra Wolfenbüttel e Braunschweig gli consentiva di farsi vedere presso la residenza del duca il meno possibile, e anche in quelle rare occasioni con l'aria, come scrisse a Eva König nel maggio 1771, di chi «vi viene spinto a bastonate» [IX, 428]. Il resoconto che di una delle sue presenze a corte egli fece in una lettera dell'8 gennaio 1773 a Eva è significativo:

per Capodanno sono stato a corte a Braunschweig e ho fatto, insieme ad altri, ciò che non serve a nulla quando lo si fa, ma sicuramente può nuocere se costantemente lo si trascurava: ho fatto inchini e movimenti con la bocca [IX, 564].

Che a Braunschweig, al teatro di una corte da Lessing così disprezzata, la prima rappresentazione della tragedia antitirannica *Emilia Galotti* sia avvenuta nel marzo 1772 addirittura in occasione del compleanno della duchessa non è affatto strano, per tre motivi. Anzitutto i principi erano sempre lieti di pavoneggiarsi con quel che avevano in casa, e dunque tanto meglio per il duca di Brunswick se poteva esibire qualcosa di un autore celebre come Lessing. Costui poi — che nel 1771-72 aveva portato a compimento l'*Emilia* in tempi rapidissimi a lui inconsueti, e facendola crescere a cinque atti — continuava a presentarla come «nient'altro che una "Virginia" modernizzata, priva di risvolti politici» (al fratello Karl il 1° marzo 1772 [IX, 502]), «nient'altro che l'antico episodio romano di Virginia in una veste moderna» (in uno scritto al duca all'inizio di marzo [IX, 504]). Né, infine, le teste coronate colsero che poteva riferirsi a loro quel che l'*Emilia* diceva dei despoti rinascimentali. Al duca Carlo Ferdinando, che seguiva la moda delle ambientazioni vagamente classicistiche, bastò che il dramma richiamasse, alla lontana, qualcosa narrato da Tito Livio. Giuseppe II d'Austria, che nel luglio 1772 vide due volte l'*Emilia* ed evidentemente non ne capì nulla, disse che mai in vita sua «aveva riso tanto durante una tragedia» (come Eva, che si trovava a Vienna per questioni di affari, riferì in una sua lettera a Lessing [IX, 540]).

Cos'era dunque questa «Virginia modernizzata»? Vi compaiono pochi personaggi principali. C'è il principe di Guastalla, un cinico tirannello di nessun profilo politico, che semplicemente considera gente e cose del principato come una sua proprietà, firma condanne a morte con totale leggerezza, e ha nel ministro Marinelli un volenteroso strumento di ogni suo capriccio. C'è poi Emilia Galotti, figlia di un vecchio militare, oppositore repubblicano del principe, e promessa sposa del giovane conte Appiani che, pur completamente disgustato della corte di Guastalla, continua per un malinteso senso dell'onore a restare al servizio del principe. Quest'ultimo, invaghito di Emilia, scarica la sua antica amante contessa Orsina e, tramite Marinelli, fa uccidere Appiani da una banda di sicari e portare a palazzo Emilia. Sarà alla fine costei, presa nel voluttuoso vortice della vita di corte e delle lusinghe del principe a cui non è affatto insensibile («la vera violenza è la seduzione: ho anch'io sangue giovane e caldo, anche i miei sensi sono sensi», e «nella mia anima sono esplosi tumulti che nemmeno i più severi esercizi religiosi hanno potuto mitigare»: atto V, sc. 7), a supplicare il padre di ucciderla per poter lei, così, riscattare la propria alienazione con il supremo atto di libertà di una morte volontariamente scelta.

Dalle azioni dei personaggi e dai moventi di fondo delle loro azioni emerge un quadro singolare. Nessun personaggio è di per sé determinante ai fini dell'esito del dramma, nessuno appare un protagonista decisivo. In ciò che nel bene e nel male i personaggi fanno, essi sono condizionati da quello che nella tragedia sembra essere il protagonista vero, ma impersonale. Qualcuno tra gli interpreti l'ha rilevato: «l'effettivo protagonista dell'azione è lo spirito di Guastalla», come osserva ad es. Chr. Schrempf nel suo *Lessing* [1913, 46 (B, VII)], ovvero l'ideologia di un feudaleggiante mini-Stato dispotico la quale nei suoi effetti alienanti coinvolge sia i regnanti che i sudditi.

Che alla fine del dramma, davanti a Emilia morta, il principe licenzi in tronco il ministro Marinelli addebitando a lui ogni responsabilità, parve giustamente a Herder

— quando nel 1794, nella ventiquattresima delle *Lettere per il promuovimento dell'umanità*, gli capiterà di parlare dell'*Emilia* — una conferma che l'*Emilia* fosse, dall'inizio alla fine, una denuncia dell'ideologia di corte. Marinelli, commenterà Herder, tornerà, puntualmente, non appena i suoi servigi saranno nuovamente utili al principe; e Lessing, secondo Herder, proprio ciò sottintendeva. Si potrebbe aggiungere che l'ordine al ministro di «scompare in eterno» sta alla pari, per la sua volutamente macroscopica inverosimiglianza o, comunque, mancanza di durature conseguenze, con la famosa lettera di Federico II a Tellheim nella *Minna*. La cosa era tanto evidente che all'ordine di «scompare in eterno» qualche regista faceva reagire l'attore che impersonava Marinelli con un'alzata di spalle, come a dire che, tanto, o quel Marinelli o chi per lui sarebbe tornato ben presto.

C'erano abbondanti motivi, insomma, perché si fosse indotti a interpretare l'*Emilia* come una stiletta al duca di Brunswick in particolare (il suo gineceo di amanti era ben noto, e molti altri impliciti parallelismi tra Guastalla e Brunswick si potevano agevolmente cogliere), e come una tragedia antitirannica in generale. Se è vero quanto afferma il letterato francese Thiébauld de Laveaux nella sua *Vita di Federico II* (1788-89), se ne era ben accorto il re di Prussia, sovrano di più scaltrita levatura politica di un principe di Guastalla o di quell'omologo che pareva esserne il duca brunswickese: «stimerei Lessing se non avesse scritto l'*Emilia Gallotti*; dove il principe viene rappresentato come un idiota e il suo ministro come un assassino prezzolato». Presso il pubblico l'*Emilia* ebbe scarsissima eco; la poca che ci fu a livello di recensioni e di critica costituì, puntualmente, uno spartiacque tra gli oppositori e i partigiani dell'assolutismo. Ad esempio Nicolai, Ramler e Moses Wessely, un amico amburghese di Lessing, apprezzarono subito proprio il trasparente significato politico del dramma.

Il drammaturgo — lustro per il duca brunswickese che poteva esibirne la presenza nel ducato ma che, per fortuna, dell'*Emilia* non aveva capito nulla — lavorava però

anche, giorno dopo giorno, tra i polverosi libri di Wolfenbüttel. Uno dei suoi compiti istituzionali era di scovare tra i manoscritti ivi esistenti (circa 6000) qualche rarità interessante, e di pubblicarla e commentarla. Ne fece buon uso sia il Lessing illuminista sia il Lessing eternamente perseguitato dai debiti, soprattutto quelli della famiglia che egli si era accollato dopo la morte del padre nell'agosto 1770.

Quando nel febbraio 1772 ottenne il nullaosta per una collana di «Contributi per la storia e la letteratura, tratti dai tesori della biblioteca ducale di Wolfenbüttel», esente da censura perché, così il rescritto del duca, «siamo garantiti che il richiedente non farà stampare niente che possa offendere la religione e i buoni costumi», egli ebbe, almeno per qualche tempo, la possibilità di pubblicare quel che voleva. Serviva, in parte, a integrare il magro stipendio. «Ho cominciato i miei "Contributi" soltanto perché mi basta mandare in tipografia un fogliaccio dopo l'altro, e così, ogni tanto, ci guadagno pure qualche luigi d'oro per tirare avanti» (così al fratello Karl nell'aprile 1773 [IX, 576]). Nel primo e secondo (1773) e poi terzo tomo (1774) dei «Contributi» quei «fogliacci», cioè gli «aridi lavori bibliotecari che si possono scribacchiare senza minimamente impegnarvi lo spirito» (così al fratello Karl già nell'ottobre 1772 [IX, 552]), riguardavano in prolisse pagine di microfilologia erudita gli argomenti più disparati: tradizione storica delle favole esopiche, poeti trovatori medievali, archivistica turca del XVI secolo, poesia greca in epoca bizantina, vetrate di conventi, astrologia tardoromana. Dei genuini interessi «antiquari» precedenti non c'era più nulla in quelle compilazioni, e in altre analoghe che pubblicò fuori dei «Contributi». Le scrisse semplicemente per la necessità di racimolare un po' di soldi.

Accanto ai «fogliacci» c'era però anche altro. Il bibliotecario trovò manoscritti alla cui esistenza (ed eventualmente pubblicazione) poté collegare, e collegò di fatto, le sue proprie idee di illuminista militante.

Già nel giugno 1770 aveva scovato un testo di Beren-

gario di Tours, teologo scolastico dell'XI secolo, sostenitore di un'interpretazione soltanto simbolica della «presenza» di Cristo nella transustanziazione eucaristica, e perciò accusato di eresia da Lanfranco di Pavia, arcivescovo di Canterbury. Il manoscritto era una circostanziata autodifesa che l'«eretico» aveva fatto, contro Lanfranco, delle proprie posizioni. Parti di quel testo vennero inserite da Lessing in un lungo saggio — *Berengario di Tours, ovvero annuncio di una sua importante opera, di cui esiste nella biblioteca ducale di Wolfenbüttel un manoscritto finora del tutto sconosciuto* — che pubblicò in settembre sotto forma di lettere a Konrad Arnold Schmid, professore di teologia al Collegium Carolinum. Dando conto del manoscritto, egli ne prese spunto per rivisitare la questione della transustanziazione sia nella dogmatica medievale che all'epoca della Riforma, e per considerazioni sue che con la teologia dogmatica non avevano però più nulla da spartire.

A Lessing era parso che in campo di dogmatica l'interpretazione della transustanziazione da parte di Berengario precorresse alla lontana quella di Lutero. Fu un abbaglio perché, semmai, c'era un'affinità con la dottrina di Calvino; ma ai luterani bastò per stralodare un Lessing che, come pensavano, aveva costruito a Lutero un albo degli antenati anche per l'importantissimo dogma della transustanziazione. Lessing ne sorrise ironicamente. Nell'ottobre 1770 scrisse a Eva: «Lei non può immaginare in quale soave odore di ortodossia mi sono messo presso i nostri teologi luterani», al punto che forse «mi sentirò proclamare né più né meno che un pilastro della nostra Chiesa» [IX, 382-3].

A tutt'altro mirò infatti la sostanza di quel saggio. Mirò a difendere il buon diritto di chi non accetta a occhi chiusi un canone dottrinale di una qualsiasi religione positiva, ma lo discute e interpreta in modo personale. A Lessing interessò insomma il principio della liceità e doverosità della revisione di ogni canone «positivo». In quest'ottica egli abbinò in un'unica appassionata formulazio-

ne la riabilitazione dell'«eretico» medievale e la difesa illuministica della libertà di pensiero:

La cosa chiamata «eretico» ha un lato molto buono. È un uomo che, *se non altro*, ha voluto guardare con i propri occhi. La questione è soltanto di stabilire se gli occhi con cui ha voluto guardare erano occhi buoni. In certi secoli, poi, l'appellativo di eretico è la migliore raccomandazione che di un intellettuale sia potuta passare alla posterità [VII, 315].

L'implicita affinità tra l'«eretico» e l'illuminista consiste ovviamente nel coraggio comune a entrambi di servirsi fino in fondo del proprio autonomo intelletto umano. Il tono ricorda quello delle «Riabilitazioni» degli anni '50, confermato da quel che Lessing ribadisce qui circa il concetto di «verità» (e che riecheggia, altresì, quanto aveva detto in proposito nel *Come gli antichi hanno raffigurato la morte*):

Non so se sia un dovere sacrificare vita e fortuna alla verità... So però con certezza che, se si vuole insegnare la verità, si deve insegnarla per intero oppure astenersene del tutto... Rende un ben magro servizio all'intelletto chi ci libera dagli errori più grossolani, ma ci defrauda poi della verità piena e vuole accontentarci con qualcosa di mezzo tra la verità e la menzogna. Più sono grossolani gli errori, tanto più breve e diritta è infatti la strada verso la verità; mentre l'errore raffinato, essendo più difficile smascherarlo come errore, può tenerci lontani per sempre dalla verità [VII, 323-4].

Era, in sostanza, un polemico invito agli illuministi di fare bene il loro mestiere: senza cioè né abbellire né sottacere una verità raggiunta, senza soprattutto cedere alla compromissoria soluzione di razionalizzare semplicemente la scorza esterna dei pregiudizi tradizionali più grossolani (fideistico-dogmatici o irrazionalisti che fossero), di dare a essi soltanto una veste espositiva meglio adatta alle esigenze superficiali di un illuminismo alla moda e per il resto di lasciare immutata l'essenza di quei pregiudizi. È senz'altro preferibile, allora, un filosofo che faccia l'in-

verso: che nell'esposizione magari conceda qualcosa a tradizionali idee teologico-dogmatiche, ma nella sostanza poi mostri l'esistenza, dietro a esse, di un nascosto senso filosofico laico di fondo nel quale il dogma non ha più cittadinanza.

Sembrò a Lessing il caso di Leibniz, come emerge da *Leibniz sulle pene eterne* (1773), un saggio pubblicato nella prima serie dei «Contributi». Contiene un brevissimo inedito di Leibniz, la sua prefazione a una *Demonstratio theologica et philosophica* del seicentesco medico e fisico sociniano Ernst Soner, dove costui (forse nel 1654) aveva spiegato con argomenti metafisici che «pene eterne» per i malvagi significherebbero, contenendo esse una contraddizione in termini, più un'ingiustizia che una giustizia da parte di Dio: poiché infatti i peccati umani hanno assiologicamente il carattere della finitezza, neanche la loro punizione può essere eterna. Intorno all'inedito si sviluppa un lungo commento di Lessing da cui traspare che Leibniz, nelle sue intenzioni riposte, era forse altrettanto eretico di Soner, se non di più. Leibniz ha difeso contro Soner la «dottrina della dannazione eterna in una maniera molto *essoterica*», mentre «da un punto di vista *esoterico* egli si sarebbe di certo espresso in un modo completamente diverso» [VII, 470]. La distinzione lessinghiana è importante: l'ottica «essoterica» è l'involucro teologico-dogmatico di una religione positiva, mentre «esoterico», ovvero genuinamente filosofico, è il nucleo razionalmente accettabile delle religioni positive che però soltanto il filosofo riesce a scoprire dopo averlo depurato dalle scorie che il dogma religioso vi ha costruito intorno.

Di Leibniz, ch'egli considerò sempre un genuino rischiaratore, premeva ora a Lessing di recuperare — al di là delle concessioni formali da costui fatte all'ortodossia teologica — proprio la «grande verità esoterica», cioè filosofica, di un'interpretazione essenzialmente laica anche delle cristiano-dogmatiche «pene eterne». Quando Leibniz parlava di un'«eternità» delle pene, la intendeva insomma (così Lessing) secondo il «fecondo assioma» per cui non c'è «al mondo nulla di isolato, nulla che non abbia

conseguenze, e anzi conseguenze eterne» [VII, 476], un assioma che non ha però più nulla da spartire con quel che insegna la dogmatica. Non a un escatologico e fantasioso luogo di espiazione delle pene (l'inferno) avrebbe pensato il Leibniz vero, il Leibniz filosofo, bensì al fatto che in un senso filosofico laico la «pena» è da concepire esclusivamente come un «rallentamento sulla via della perfezione»: dove per un verso la «perfezione» ha un significato soltanto etico-naturale, e d'altro canto il «rallentamento» è quello che, una volta avvenuto, «resta irrecuperabile per tutta l'eternità, e per tutta l'eternità ha dunque in se stesso la propria pena» [VII, 478]. Il succo di questa lettura lessinghiana di Leibniz è che tutti i discorsi («essoterici») sulle religioni positive sono riconducibili, per ognuna di esse, a «esoterici» fondamenti etico-naturali, filosofici e razionali.

Analoghe implicazioni ebbe, nella seconda serie dei «Contributi», il lungo saggio *Obiezioni di Andrea Wissowatius contro la Trinità* (1773). Il bibliotecario aveva trovato due inediti: una lettera del teologo sociniano Andreas Wissowatius (Wisowaty) al barone di Boineburg, del 1665, contro la dottrina della Trinità e della transustanziazione, e una *Defensio Trinitatis per nova reperta logica* scritta in replica da Leibniz nel 1671. Pubblicò la *Defensio* leibniziana intramezzandola con le tesi di Wissowatius ch'essa confuta, e commentando la confutazione. Gli argomenti di Wissowatius poggiavano su una serie di sillogismi costruiti in modo che dalle premesse (ovviamente metafisiche) conseguisse la negazione della Trinità; le controdeduzioni leibniziane erano sillogismi in cui da premesse altrettanto metafisiche discendeva invece la riaffermazione del dogma. Poiché Lessing diede formalmente ragione a Leibniz, le *Obiezioni* crearono qualche disorientamento tra i contemporanei che non si capacitavano (come appunto uno dei censori) di un «signor Lessing» che «difende l'ortodossia» e «perora stranamente la causa dei vecchi dogmatici» [in J.W. Braun, 1884-97, II, 15 (B, v)]. In realtà Lessing aveva soltanto sottolineato la consequenzialità di Leibniz. Una volta ac-

cettati i parametri di quell'edificio dogmatico che è il cristianesimo come religione positiva, ovvero le premesse per cui vi sono «misteri» da credere per fede come quello della Trinità (e Leibniz, osserva Lessing, mostra di non rinunciare a credere «secondo i moduli insegnatigli in gioventù» [VII, 533]), rientra infatti perfettamente nelle regole del gioco che Leibniz, contro Wissowatius, si sia appellato alla tradizionale «dottrina comune» cristiano-dogmatica, cioè abbia sostanzialmente le premesse dei suoi sillogismi con articoli di fede presi dal patrimonio di dogmi del cristianesimo positivo.

Ma se le regole del gioco più vere e genuine fossero invece radicalmente altre, non fideistico-teologiche bensì di filosofia critico-razionale? Il punto che alla fine del commento premeva a Lessing era proprio questo. Non potrebbe darsi che il Leibniz vero, il filosofo, propriamente «non abbia creduto in nulla», in nessuna verità religiosa positiva o di «dottrina comune», e abbia invece trattato le idee teologiche sue e di Wissowatius come «altrettante ipotesi», senza essere «in fondo convinto di nessuna di esse» [VII, 528]? Non potrebbe darsi che tutta la disputa *teologica* tra Leibniz e Wissowatius, basata «per intero e soltanto su argomenti esegetici» (ovvero, come Lessing sembra intendere, soltanto su antinomici sofismi dell'intelletto usati per dare questa o quella forma ai dogmi), non abbia invece «un altro lato», totalmente diverso dalle antinomiche argomentazioni metafisiche che i teologi si palleggiano, un lato dove non certo un teologo ma proprio il filosofo, «e forse *lui soltanto*», può «esattamente deciderla» [VII, 528]?

Erano quesiti che dovettero apparire ben criptici e poco decifrabili ai contemporanei che nulla potevano sapere del frammento lessinghiano giovanile *Sulla genesi della religione rivelata*, dove implicitamente già stava invece la risposta a quegli interrogativi. Se infatti, come ivi risultava, sono «false» appunto le presunzioni delle religioni positive di possedere la verità assoluta, se quindi insieme alla presunzione di verità metafisica dell'oggetto viene a cadere, perché inconcludente, anche l'intero armamenta-

rio delle argomentazioni dei teologi, allora quell'«altro lato», che alla fine delle *Obiezioni* entra in campo e «decide» le questioni teologiche, diventa qualcosa che il *Sulla genesi* già prefigurava. Diventa, alla luce di quel frammento, l'operazione filosofico-critica di togliere al dogma teologico la veste religioso-metafisica per scoprirne invece l'essenza storica, il suo carattere di ideologia.

In tale direzione Lessing cominciò del resto a muoversi in concreto nella terza serie (1774) dei «Contributi», con il corposo saggio *Alcune notizie autentiche su Adam Neuser*. Si trattava nuovamente di un «eretico», stavolta un predicatore luterano di Heidelberg con simpatie religiose antitrinitarie (o «unitarie» come si diceva all'epoca) che nel Cinquecento aveva avuto vicende avventurose. Per sfuggire alle persecuzioni dei protestanti era riparato nei territori ungheresi occupati dai turchi, e morì poi nel 1576 a Costantinopoli dopo essersi convertito all'islam.

Ancora nel XVIII secolo i luterani lo accusavano di apostasia, oltre a diffamarlo sotto il profilo morale e umano, e a imputargli una lettera scritta nel 1574 al sultano Selim II, in cui egli avrebbe auspicato che i turchi s'impadronissero dell'impero tedesco perché così i sudditi di esso sarebbero stati liberati dai giochi sociali feudali. Questi, all'epoca, praticamente non c'erano nei domini ottomani, dove cominceranno, ma con caratteri diversi da quelli occidentali, soltanto verso la fine del Cinquecento; ed è assodato che al tempo di Neuser esistevano strati di opinione pubblica filoturchi a livello popolare e filoislamico a livello di intellettuali che consideravano l'idea maomettana di Dio razionalmente più accettabile di quella cristiana.

La presunta lettera di Neuser, nella quale, oggetto di polemiche già nel Cinquecento, erano probabilmente confluite anche interpolazioni successive, messevi per denigrare il «rinnegato», venne pubblicata da Lessing nel suo saggio del 1774 e corredata di commenti. Ciò che a difesa di Neuser («è molto grave che dopo duecent'anni debba essere io il primo a farmi portavoce presso i posteri delle

ragioni dell'infelice Neuser» [VII, 627]) emerge di interessante nel commento non sono tanto le riserve sull'autenticità della lettera o l'ipotesi che non fosse mai stata spedita. Il lato emblematico della «riabilitazione» (o «revisione del processo» che Lessing chiede) sta in una ben diversa intenzione di fondo. Sin dalla *Genesi della religione rivelata*, si ricorderà, Lessing aveva concepito le religioni positive o «rivelate» come formazioni ideologiche dotate di funzionalità storico-sociale. In quell'ottica lo schierarsi con l'una o l'altra di esse (quindi nel caso di Neuser anche il finale approdo di quell'«unitario» all'islam) ha, in determinate circostanze storiche, soltanto un prevalente connotato di prassi politica, di utilizzazione delle religioni-ideologie secondo la loro effettiva natura, ovvero per finalità pubbliche pratiche.

Di lì a poco — nuovamente riferendosi a Neuser nello scritto *Sulla tolleranza verso i deisti. Frammento di un Anonimo* (1774) — Lessing dirà che Neuser

non era un visionario che attribuisse alla religione maomettana, in quanto religione rivelata, una verità maggiore che alla cristiana, ma al contrario un deista il quale pensava che ognuna delle religioni rivelate fosse tanto inventata quanto le altre [VII, 667].

Allora però, se tutte sono ugualmente «inventate», cioè sono il prodotto di determinate convenzioni collettive storiche, vale il criterio di sondare quale di esse meglio risponda o abbia risposto ad altrettanto determinate finalità etico-collettive. Queste, nel caso di Neuser, erano la maggiore tolleranza e libertà di pensiero in questioni religiose esistente nei domini ottomani, e fors'anche l'idea che dall'islam ci si potesse attendere una redenzione sociale delle classi più povere e diseredate. Nelle *Notizie autentiche*, le quali pur tenevano conto che i contatti di Neuser con gli unitari polacchi e poi la sua conversione all'islam avevano anche una base teologica (cioè riflettevano i suoi dubbi sul dogma della Trinità), traspariva insomma un'altra volta la convinzione che la validità vera delle religioni positive dipende dalla loro fungibilità pra-

tica, non dall'involucro delle controversie dottrinali sugli articoli di fede.

Alle strette di Wolfenbüttel il bibliotecario tentò di reagire quando e come gli riusciva: ed era pochissimo. Già nell'autunno 1770 aveva affittato un alloggio a Braunschweig che non gli servirà a soggiorni per le cose di corte che detestava, ma almeno per incontrare nel capoluogo, oltre a persone di passaggio che ben raramente si spingevano fino a Wolfenbüttel, quei pochi interlocutori intellettuali che aveva ancora a portata di mano: il giovane funzionario brunswickese Karl Wilhelm Jerusalem (1747-1772), giurista di formazione e filosofo per inclinazione, nonché i docenti Ebert, Schmid, Just Friedrich Zachariä e Carl Christian Gärtner del Collegium Carolinum. Mendicò poi qualche breve congedo: nel 1771 per visitare i vecchi amici di Amburgo (dove entrò nella loggia massonica delle «Tre Rose» e alla vedova Eva König, madre di quattro figli, si legò con un fidanzamento di cinque lunghi anni fino al matrimonio nell'ottobre 1776), o per recarsi a Berlino a curare la pubblicazione dei suoi *Scritti miscellanei* di cui uscì in quell'anno il primo volume presso l'editore Voss (gli altri, postumi, saranno a cura del fratello Karl).

Di quanto a Lessing pesasse l'isolamento reca testimonianze via via più tetre l'epistolario: «la polvere dei libri impregna sempre di più i miei nervi, che ben presto perderanno del tutto la capacità di vibrazioni più sensibili» (a Gleim nel giugno 1771 [IX, 434]); «un lavoro continuo che mi sposa senza soddisfarmi, un soggiorno che per la completa mancanza di ogni relazione umana mi diventa intollerabile» (a Eva nel luglio 1772 [IX, 534]); «per tutto l'inverno non ho combinato nulla, mi contento di aver realizzato un unico grande lavoro di filosofia, o di vigliaccheria, quello di essere ancora vivo» (al fratello Karl nell'aprile 1774 [IX, 605-6]). Finì regolarmente in fumo qualche incerta speranza di poter lasciare Wolfenbüttel per Vienna (nel 1771-72 e 1775), o per una cattedra all'università di Heidelberg (1774), o per una chiamata a direttore del Teatro nazionale di Mannheim

(1776). Di fronte a questi documenti, e a molti altri simili, appare sconcertante la tesi di certi storiografi di fine Ottocento (ad es. Wilhelm Scherer nella sua *Storia della letteratura tedesca*, del 1883) secondo cui, grazie al buon duca di Brunswick, il destino di Lessing si sarebbe volto «finalmente al meglio».

L'unico suo conforto, davvero insostituibile, fu il legame, intenso e altrettanto fortemente corrisposto, con l'elegante, colta ed equilibratissima Eva. Dal 1770 al 1776 la loro relazione restò affidata ai pochi incontri che riuscirono a organizzare e, soprattutto, a un eccezionale epistolario che è tra l'altro, da entrambe le parti, anche un documento di notevole valore stilistico-letterario. Le missive spesso s'inseguivano a vicenda dalla Germania all'Austria quando Eva doveva recarsi a Vienna per liquidare le pendenze d'affari del defunto marito; talora addirittura s'interrompevano per mesi quando gli stati depressivi di Gotthold a Wolfenbüttel gli impedivano di scrivere persino all'amata, o nel 1775 un deludente viaggio di Lessing in Italia ostacolò materialmente i contatti epistolari. Le lettere di Gotthold (un'ottantina) sono, insieme a quelle di Eva, la testimonianza di un rapporto etico e intellettuale assolutamente paritario, di una reciproca emancipata indipendenza epperò profonda consonanza d'idee. Ne viene al carteggio un sapore di straordinaria modernità.