



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA**

**SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE**

**DIPARTIMENTO DI ITALIANISTICA, ROMANISTICA,  
ANTICHISSIMA, ARTI E SPETTACOLO**

Corso di Laurea Magistrale in Letterature moderne e spettacolo

Tesi di Laurea

**Il dialogo interreligioso a teatro:  
*Nathan il saggio* di Gotthold Ephraim Lessing**

Relatore: Chiar.mo Prof. Roberto Celada Ballanti

Correlatore: Chiar.mo Prof. Roberto Cuppone

Candidato: Alice Trucco

Anno Accademico 2020/2021





# Sommario

Introduzione.....	6
1. Un grande viaggio: “la disputa sui frammenti”.....	9
1.1 Prima tappa: Wolfenbüttel.....	9
1.2 Seconda tappa: <i>Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes</i> .....	18
1.2.1 I capisaldi del pensiero di Reimarus.....	21
1.2.2 La <i>Religio rationalis</i> .....	28
1.2.3 La nascita della moderna filosofia della storia.....	30
1.3 Terza tappa: la pubblicazione dei <i>Frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel</i> e la celebre disputa.....	36
1.3.1 La ricerca della <i>veritas</i> e il concetto di <i>religione naturale</i> .....	40
1.3.2 <i>L’educazione del genere umano: la storia in prospettiva escatologica</i> .....	46
1.3.3 Dialettica tra spirito e lettera.....	52
1.4 Quarta tappa: l’animarsi del dibattito.....	58
1.5 Fine di un viaggio: <i>Nathan il saggio</i> .....	67
2. Il dialogo interreligioso a teatro: <i>Nathan il saggio</i> .....	72
2.1 Un dramma in versi.....	72
2.2 Atto I: Gerusalemme il cuore del dramma.....	81
2.3 Atto II: essere cristiani e non uomini.....	92
2.4 Atto III: “il suo Dio – il Dio per cui combatte!”.....	102
2.4.1 La parabola dei tre anelli: da Boccaccio a Lessing.....	110
2.4.2 Nathan e l’anello autentico.....	116
2.5 Atto IV: un atto di libertà come origine del tutto.....	128
2.6 Atto V: l’abbraccio finale.....	139
2.7 La forza prorompente del dialogo interreligioso.....	145
Bibliografia .....	151



# Introduzione

Questo lavoro nasce con l'intento di analizzare l'operato del pensatore illuminista tedesco Gotthold Ephraim Lessing durante gli anni di permanenza presso la città della Bassa Sassonia di Wolfenbüttel e la stesura del capolavoro teatrale *Nathan il Saggio*. Il dialogo interreligioso è la tematica centrale capace di tenere insieme i due capitoli che si succedono all'interno di queste pagine.

Il primo capitolo, "Un grande viaggio: la disputa sui frammenti", si propone di esaminare le tappe del dibattito religioso sorto all'indomani della pubblicazione da parte di Lessing dell'opera *I Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*. Nel trasferimento da Amburgo alla cittadina della Bassa Sassonia lo studioso infatti aveva portato con sé come compagno di viaggio un manoscritto inedito, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, dell'orientalista e teologo Hermann Samuel Reimarus. Il testo conteneva una critica radicale nei confronti dell'Antico e Nuovo Testamento e appariva chiaramente pericoloso per la sua capacità di scardinare i fondamenti storici su cui la Chiesa erigeva la sua pretesa di veridicità. Lessing non appare d'accordo con le riflessioni mosse da Reimarus ma si rende comunque conto del loro potere rivoluzionario. L'opera poteva essere infatti usata per sferrare un violento attacco alla Chiesa protestante instaurando un dibattito senza precedenti. La critica mossa dal filosofo è volta a contestare l'eccessivo letteralismo che attanagliava la Chiesa del suo tempo, la quale si era inevitabilmente allontanata dalla sua condizione originaria di purezza.

Per questo motivo, nel 1774, sulla rivista della Biblioteca di Wolfenbüttel vedono la luce alcuni frammenti dell'opera di Reimarus, riportati in forma anonima con il titolo

*I Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*. La loro pubblicazione determinò l'emergere di un violento scontro di natura religiosa, estesosi poi in tutto il territorio tedesco, che vedrà coinvolti i maggiori rappresentanti dell'ortodossia teologica protestante. Lessing prende posizione all'interno di una disputa che ha come intento quello di minare i fondamenti della fede cristiana e promuovere una critica intorno ad essi. Nella tormentata "disputa sui frammenti" lo studioso darà infatti alle stampe alcuni scritti polemici, capaci di suscitare prepotenti reazioni da parte di personalità religiose illustri. Sarà l'intervento del duca ad impedire, tramite un decreto, la pubblicazione dei *Frammenti* e delle successive opere di Lessing.

Il filosofo, messo a tacere trova però il modo di aggirare la censura e promuovere l'ultimo attacco alla Chiesa protestante sul ritrovato pulpito del teatro. Ecco quindi che il secondo capitolo, "Il dialogo interreligioso a teatro: *Nathan il saggio*", si propone di affrontare la genesi del capolavoro teatrale composto da Lessing nel tentativo di avere l'ultima parola all'interno della disputa sui frammenti. L'opera viene analizzata nei cinque atti che la compongono con la proposta di fare emergere il pensiero religioso del filosofo maturato in questi difficili anni. Prendendo spunto dalla parabola dei tre anelli, questa fiaba didascalica mette in scena il dialogo interreligioso raccontando un'incredibile storia di amicizia tra un saggio e ricco mercante ebreo, il sultano di Gerusalemme e un cavaliere templare cristiano. Dapprima divisi, i tre protagonisti arriveranno invece a comprendere come la vera religione sia solo quella che rende l'uomo migliore, la religione dell'umano.

Infrangendo i canoni tradizionali Lessing consegna al lettore moderno una delle più alte lezioni che un letterato abbia mai lasciato in eredità e quella di cui oggi l'umanità

più che mai sembra avere bisogno. *Nathan il saggio* è il dramma della tolleranza religiosa intesa come rispetto reciproco e grande atto di fede compiuto nel riconoscimento della dignità della differenza.



# 1. Un grande viaggio: la disputa sui frammenti

## 1.1. Prima tappa: Wolfenbüttel

Gotthold Ephraim Lessing nasce a Kamenz, in territorio slavo tedesco il 22 gennaio 1729 all'interno di una famiglia protestante e conservatrice. Durante gli anni del ginnasio a Meissen matura una forte avversione verso il mondo dal quale proveniva e attratto da nuove prospettive si oppone ai rimproveri paterni rompendo la secolare tradizione per cui la carica di pastore veniva tramandata di padre in figlio. La vocazione teatrale getta le sue profonde radici nell'adolescenza atipica di un giovane erudito che percepisce il teatro come "istanza morale e scuola di vita alternativa al sapere libresco"<sup>1</sup>. In un mondo ancorato alla salda fede luterana, per il quale la scena non significava altro che perdizione e pericolo, Lessing respinge con fermezza le pressioni familiari mostrando la sua insofferenza per gli studi teologici condotti all'Università di Lipsia e si getta alla scoperta dei più grandi pensatori dell'Illuminismo tedesco. Allontanatosi dagli studi religiosi, manifesta un particolare apprezzamento per questioni artistiche e letterarie e, convinto della necessità di immergersi nella vita pratica e sociale, abbraccia il mondo del teatro diventando ancor prima di filosofo, drammaturgo.

In seguito alla Laurea in Medicina a Wittenberg nel 1752, la città di Berlino diviene punto di riferimento geografico e culturale per l'autore, culla di studiosi e pensatori del suo tempo. Proprio in questa *polis* ritrovata il drammaturgo intraprende

---

<sup>1</sup> E. Bonfatti, in G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, traduzione e note di Andrea Casalegno, Milano, Garzanti, 2019, p. VII.

all'età di venti anni la carriera di giornalista, esperienza lavorativa essenziale ai fini della maturazione di un pensiero rivolto al mondo delle scene e del teatro. L'educazione classica passa attraverso lo studio dell'opera *Captivi* di Plauto, ma si scontra con l'eccessivo rigorismo del teatro neoclassico francese che imperava sul palcoscenico tedesco. I celebri scritti giovanili dell'autore dal titolo *Rettungen* sono "riabilitazioni" di illustri personaggi di un passato lontano e sono testimonianza di un pensiero in continuo mutamento. Lessing percepisce la funzione morale dell'arte ed imponendosi all'attenzione dei suoi contemporanei si confronta con la cultura francese, predominante a Berlino per il volere di Federico II. La sua personalità destò scandalo nella Germania dell'epoca coinvolta in questioni teologiche all'indomani della Riforma e all'interno di questo clima Lessing divenne alfiere di un illuminismo aperto alle istanze straniere e radicali, stimolato da un atteggiamento critico volto a non considerare nulla come giusto a priori ma teso ad indagare il reale in tutte le sue forme.

Con il suo primo grande successo teatrale, *Miss Sara Sampson* del 1755 lo studioso approda nel mondo del dramma borghese e si allontana dalle proposte giovanili. Dietro la composizione di questo capolavoro si ergono i modelli inglesi e francesi, saldi pilastri su cui Lessing articola la sua critica sociale e il suo dibattito intorno al rilancio della tragedia, genere in crisi all'interno dell'orizzonte tedesco. Nell'articolazione del suo pensiero il filosofo sostiene fermamente la grande spinta educatrice affidata al genere tragico per cui:

"L'efficienza della rappresentazione tragica non dev'essere solo momentanea, risolvendosi in commozione, ma deve durare, per educare il pubblico ad una doppia sensibilità, di sé e per gli altri, ovvero alla simpatia"<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. XIV.

Coinvolto in numerose riflessioni insieme con illustri uomini del suo tempo, La Motte, Breitinger e Batteux, Lessing risulta controcorrente e solitario. L'allontanamento dal suo mondo consueto avviene nel 1760 quando di nascosto saluta Berlino per rivolgere il suo sguardo a Breslavia, in veste di segretario del generale prussiano Bogislaw Friedrich von Tauentzien. Nella precarietà della sua condizione si apre un periodo di pausa creativa accompagnato dal timore continuo di non saper più scrivere drammi.

Ormai l'Illuminismo e Lessing risultano una sola cosa essendo l'interesse per la commedia mai venuto meno. L'originario progetto di promuovere una riforma del teatro tedesco prosegue con l'opera *Minna von Barnhelm, oder das Soldatenglück* messa in scena al Teatro Nazionale di Amburgo nel 1767 e *Laokoon, Oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*, riflessione intorno alle arti figurative e poetiche in cui Lessing "sostiene la forza della parola e l'importanza della filologia per la ricerca della verità"<sup>3</sup>.

La preoccupazione immediata del drammaturgo fu la creazione di un Teatro Nazionale Tedesco, ma quando ebbe modo di approdare sulla scena tra gli anni 1770 e 1790, trovò l'orizzonte teatrale della Germania dominato dal dramma neoclassico francese, nato dall'ispirazione delle opere di Racine e Corneille. Esaminando i drammi neoclassici Lessing si rese però conto che l'antico spirito della tragedia greca non si esemplificava nelle tragedie che rispettavano le regole aristoteliche, si servivano del coro e di trame mitologiche. Egli permise quindi l'emergere di uno scontro teatrale tra l'ideale classico e quello di ispirazione shakespeariana e nella sua *Hamburgische Dramaturgie* applicò una rivoluzionaria indagine ai testi neoclassici, volta a minarne i contenuti, per

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. XX.

aprire il mondo delle scene tedesche a nuovi influssi<sup>4</sup>. All'interno dell'opera Lessing rifletteva intorno alle incertezze e alla crisi del teatro, proponendo un programma teatrale periodico capace di attirare il grande pubblico. Corneille e Voltaire diventano oggetto di una profonda analisi condotta alla luce della rilettura della *Poetica* di Aristotele, testo capace di fornire un supporto teorico alternativo alla tragedia classica. I personaggi e le figure riportate all'interno delle opere francesi vengono da Lessing definiti "mostri" incompatibili con l'alto fine morale del teatro. La mancanza di una struttura chiara e definita in cui male e bene si alternino secondo verosimiglianza è l'elemento centrale che dimostra la decadenza del teatro neoclassico e barocco contro i quali Lessing si antepone.

In questo modo il drammaturgo si immerge all'interno di un dibattito contemporaneo e, opponendosi a Gottsched promotore del neoclassicismo francese, arriva a sostenere la genialità di Shakespeare, il quale non aveva mai avuto bisogno di servirsi di regole per fare appassionare il pubblico. Nella *Dramaturgie* l'autore offre una trattazione sistematica degli aspetti del teatro, accompagnando il lettore in un *nostos* volto a contemplare il mondo delle scene da lui personalmente rivalutato alla luce di un'indagine condotta intorno alla natura dell'uomo. La requisitoria si articola anche contro le forme teatrali contemporanee, come il dramma lirico nazionale alla Klopstock e l'opera naturalistica di Heinrich Wilhelm von Gerstenberg. Questo progetto trasforma l'opera in un grande scritto teorico situato al bivio tra la proposta illuministica e la nascente poesia dello *Sturm und Drang*, alla quale Lessing guarda con distacco. Dalla

---

<sup>4</sup> G. Steiner, *Morte della tragedia*, Milano, Garzanti, 2014, p. 45.

riflessione teorica non emergono però spunti pratici immediati ma piuttosto la chiara consapevolezza che il teatro tedesco non era ancora emerso e venuto alla luce<sup>5</sup>.

Nel 1770 Lessing, affermatosi nel mondo del teatro, accetta l'invito a recarsi ad Amburgo come consulente teatrale, ma ben presto questa nuova esperienza si rivela fallimentare e motivo di crisi spirituale e interiore. Il progetto del Teatro Nazionale tedesco di cui il filosofo era da sempre stato massimo sostenitore era infatti definitivamente caduto in disgrazia a causa dei contrasti tra attori e problematiche finanziarie. Trovatosi in difficoltà in un orizzonte povero di possibilità, il filosofo si vide costretto ad acconsentire alla proposta di un nuovo impiego che lo vedeva proiettato in una cittadina della Bassa Sassonia, Wolfenbüttel. Grazie all'amico Johann Arnold Ebert, Lessing tre anni dopo l'inizio dell'esperienza amburghese giunge nel luogo che sarà sede delle sue più articolate riflessioni mosse in un contesto ancorato alla tradizione e privo di una sostanziale unità.

Il ritorno nel mondo del teatro avviene intorno al 1771 e il 1772 con la realizzazione dell'opera *Emilia Galotti*, anche se l'ispirazione per la composizione di questo capolavoro folgorò Lessing già nel 1757. L'elaborazione continua viene a concludersi grazie alle pressioni mosse dalla duchessa Philippine Charlotte di Braunschweig Lüneburg, in onore della quale l'opera viene portata in scena al teatro Braunschweig nel marzo del 1757. Lessing mette in evidenza un mondo femminile di natura poco sentimentale e lacrimosa, all'interno di una cornice privata e familiare, accompagnata da un'accesa critica di corte. Il reale conflitto intrapreso dall'eroina emerge

---

<sup>5</sup> E. Bonfatti, in G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, cit., p. XXI.

nell'incapacità di sottrarsi alla seduzione e all'intrigo e si esemplifica in un'opera capace di attirare il grande pubblico, motivo per il quale *Emilia Galotti* viene considerata la prima tragedia capace di imporsi come esempio di dramma classico all'interno dell'orizzonte teatrale tedesco<sup>6</sup>.

A Wolfenbüttel Lessing assume il ruolo di Direttore bibliotecario. Nel primo periodo l'interesse erudito risulta predominante, per cui il drammaturgo immerso nel materiale contenuto negli archivi della biblioteca, abbandonerà il mondo delle scene per poi approdarvi nuovamente con la composizione del capolavoro *Nathan il saggio*. La fama di archivista va ad aggiungersi a quella di polemista e scrittore, questo perché negli anni successivi lo studioso è impegnato nella realizzazione di importanti ricerche erudite stese soprattutto per far fronte ad un'emergenza finanziaria. L'insoddisfazione però viene a crescere proprio in quella cittadina della bassa Sassonia, lasciando tracce nel fitto carteggio epistolare. L'unica possibilità di evasione si concretizza nel viaggio intrapreso in Italia nel 1775, evocatore di emozionali suggestioni sagacemente annotate nel diario. Al ritorno, nella primavera del 1776 si apre per lo studioso un periodo di relativa felicità sancito dal matrimonio, subito seguito però dal dolore per la perdita del figlio.

Il nuovo orizzonte tedesco dal quale mai Lessing si discosterà, marginale e retrogrado, sarà però capace di stimolare la composizione del capolavoro teatrale, *Nathan il saggio*, dramma in versi nato dalla necessità di aggirare la censura e strettamente collegato ad una serie di controversie teologiche maturate in questo nuovo orizzonte cittadino. La realizzazione di quest'opera viene ad articolarsi all'interno di un dibattito di natura religiosa, maturato a Wolfenbüttel ed estesosi poi in tutto il territorio tedesco, che

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. XXIII.

vedrà coinvolti tutti i maggiori rappresentanti dell'ortodossia protestante. Lessing filosofo, prende posizione all'interno di una disputa che ha come intento quello di minare i fondamenti della fede cristiana e promuovere una critica intorno ad essi. Sarà il passaggio alla sfera poetica e teatrale a dare all'autore la possibilità di aggirare il decreto ducale e innalzarsi su un piano superiore rispetto ai suoi avversari conferendo "al suo messaggio etico-religioso un'universalità e una densità umana non più turbate da conflitti contingenti e da contraddizioni di una realtà reativa"<sup>7</sup>. Il teatro diviene il mezzo prediletto per comunicare un pensiero che risulta ancora oggi attuale e sentito.

La pubblicazione dei *Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel* e lo scontro con la Chiesa protestante sono solo due delle importanti tappe del viaggio intrapreso da Lessing, che gli studiosi definiscono la "disputa sui frammenti". È necessario tracciare un percorso cronologico per chiarirne i passaggi e per arrivare a comprendere le grandi riflessioni che stanno alla base della stesura del dramma, *Nathan il saggio*.

La prima tappa fu proprio Wolfenbüttel. Furono difficoltà economiche e delusione a convincere Lessing ad accettare la carica di bibliotecario presso la *Bibliotheca Augusta* di Wolfenbüttel, cittadina del Granducato braunschweighese. Guido Ghia riconosce che il cambio di vita per il drammaturgo fu radicale<sup>8</sup>. Il saluto ad Amburgo, città ricca di una grande tradizione segna l'approdo in contesto provinciale privo dell'orizzonte culturale capace di soddisfare gli interessi dell'autore. La carica di bibliotecario, unita alla qualifica di funzionario di corte furono però assunti con scrupolosa serietà e nei primi anni lo studioso appare impegnato a scovare i "tesori sepolti" della biblioteca ducale.

---

<sup>7</sup> L. Lestingi in G.E. Lessing, *Nathan il saggio* a cura di L. Lestingi, Bari, Palomar, 2009, p. 10.

<sup>8</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, in *Humanitas*, 2 (2000), pp. 250-263.

Nonostante l'impegno lavorativo Lessing non si discosta mai dalla scrittura e dal teatro. Gli anni trascorsi a Wolfenbüttel sono cruciali e fiorenti dal punto di vista artistico perché sanciscono la conclusione dei due capolavori teatrali, *Emilia Galotti* del 1772 e soprattutto *Nathan il saggio* composto nel 1779.

Il viaggio lessinghiano non fu però solitario. Allontanatosi da Amburgo il drammaturgo porta con sé un manoscritto particolarmente eversivo che avrebbe causato nella provinciale cittadina di Wolfenbüttel e poi successivamente in tutto il territorio tedesco una vera e propria rivoluzione di pensiero. Nel contesto amburghese prima della grande partenza Lessing aveva infatti stretto amicizia con la famiglia del docente di lingue orientali e teologo clandestino Herrmann Samuel Reimarus, in particolare con la figlia Elise. Seguace della metafisica wolffiana, Reimarus era soprattutto legato alla linea filosofica deista, sostenente l'esistenza di un sommo dio creatore raggiungibile mediante l'ausilio di Natura e ragione, un dio lontano da quello biblico del Nuovo e Antico Testamento. Promotore di una visione illuministica dell'esistenza, il teologo appariva sicuramente innovativo e controcorrente soprattutto per la stesura di un manoscritto di critica biblica, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apologia o scritto di difesa degli adoratori razionali di Dio*) inedito e contenente le riflessioni di tutta una vita, che proprio Lessing aveva ricevuto in dono da Elise e custodiva gelosamente.

Reimarus lavorò fino alla morte alla composizione di questa opera senza aver mai avuto intenzione di darla alle stampe, proprio in quanto consapevole della carica destabilizzante contenuta al suo interno. Erede del metodo erasmiano l'orientalista arrivava infatti ad applicare l'indagine storico critica ai testi biblici decretandone



l'inconsistenza e la mancanza di fondamento storico. Lo studioso aveva mosso violente accuse nei confronti dell'Antico e Nuovo Testamento, "in quanto testi che pretendono di custodire la rivelazione e che per questo devono essere sottoposti a un esame storico e razionale"<sup>9</sup>. Sicuramente preoccupato di perdere il suo incarico di docente ginnasiale, Reimarus percepiva i tempi poco maturi e il contesto retrogrado e tradizionalista che lo circondava. Sarà infatti Elise a concedere a Lessing la visione di parte di questo capolavoro, ma solo per una lettura privata. L'importanza teologico filosofica del manoscritto non passò inosservata e Giudo Ghia sostiene che "Lessing trovò questa lettura così appassionante da ricavarne l'impressione di non potersi più separare"<sup>10</sup>.

Così dal giorno della partenza il drammaturgo tedesco ebbe come compagno di viaggio proprio quel manoscritto, che avrebbe dovuto rimanere anonimo ma che, invece venne poi stampato all'interno della rivista della biblioteca di Wolfenbüttel, *Beiträge zur Geschichte und Literatur* (Contributi alla storia e alla letteratura). Con la pubblicazione dei *Frammenti dell'Anonimo* ha inizio la celebre "disputa sui frammenti", ma risulta doveroso prima soffermarci e analizzare il contenuto dell'opera di Herrmann Samuel Reimarus.

---

<sup>9</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2017, p. 154.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 251.

## 1.2. Seconda tappa: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*

Hermann Samuel Reimarus, nato ad Amburgo nel 1694 si era formato nello Akademisches Gymnasium della città e dopo aver conseguito la laurea a Jena e a Wittemberg aveva intrapreso la carriera universitaria nell'ambito della filosofia e delle lingue orientali. Nel 1728 aveva assunto l'incarico di professore di ebraico e lingue orientali al *Johanneum* e stabilitosi nuovamente ad Amburgo si era dedicato alla composizione di opere legate alla filosofia wolffiana<sup>11</sup>, oggetto di numerose riedizioni e traduzioni (*Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* e *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere*).

La sua opera immensa, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apologia o scritto di difesa degli adoratori razionali di Dio*) era destinata, nelle intenzioni dell'autore a rimanere inedita, tanto che pochissime persone furono messe al corrente della sua esistenza. Alla morte di Reimarus, il manoscritto invece subì numerose peripezie e si legò per volere della figlia Elise alla personalità di Lessing che ebbe l'opportunità di analizzarla e servirsene nell'ambito delle proprie drammatiche battaglie culturali, pubblicandone ampi stralci come *Frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel* e segnando la seconda tappa di questo particolare viaggio.

---

<sup>11</sup> T. Opocher, *Christian Wolff filosofo del diritto e della politica*, CEDAM, 2013: Christian Wolff, nato a Breslavia il 24 gennaio 1679 fu un eminente filosofo tedesco autore di riflessioni sull'etica e la morale e sostenitore dell'utilità pratica della filosofia che deve essere per questo motivo chiara e precisa. Fu docente all'Università di Halle, poi espulso dalla Prussia per il suo razionalismo. Allievo di Leibnitz a Lipsia viene considerato il continuatore del suo pensiero nel campo dell'etica. Il filosofo è autore di opere scritte in latino e tedesco che furono sicuramente affrontate da Herrmann Samuel Reimarus, *Vernünftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes* e *Vernünftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen*.

Ma cosa conteneva questo importante testo di critica biblica e perché ebbe la possibilità di promuovere all'interno del contesto tedesco un vero e proprio sommovimento culturale? Non è purtroppo possibile consultare il manoscritto originale e il testo che Lessing ebbe con sé alla sua partenza fu sicuramente consegnato nelle mani del duca dopo il decreto e successivamente si ipotizza, distrutto<sup>12</sup>. Dell'*Apologia* di Reimarus, Guido Ghia conferma l'esistenza di tre diversi esemplari conservati ad Amburgo e a Gottingia, tuttavia molto divergenti tra di loro e lontani dai frammenti pubblicati da Lessing. Non possiamo per questo avere conferme e a posteriori è stato concordato che nessuno di questi manoscritti a noi pervenuto sia stato in possesso del filosofo tedesco e fosse stato donato a lui da Elise Reimarus. Si è ipotizzato però che il progetto di Lessing fosse quello di pubblicare un'unica edizione dell'opera di Reimarus; per cui nel novembre 1774 il drammaturgo avrebbe scritto circa questo proposito al fratello Karl, dopo essersi messo in contatto con l'editore Voss<sup>13</sup>. L'impresa fu poi tentata a Gotha, con un editore locale, ma fu l'intervento dei fratelli Reimarus a mettere fine ai successivi sviluppi<sup>14</sup>. In seguito allo scandalo suscitato dalla "disputa sui frammenti" cominciarono però a circolare copie manoscritte dell'opera reimarusiana o di parte di essa e per iniziativa di Johann Hinrich Reimarus il testo venne poi affidato alla Standtbibliothek di Amburgo, con l'esplicita dichiarazione dell'orientalista:

Tuttavia, se dovesse presentarsi l'occasione, in particolare se l'umanità corresse il rischio di ricadere nel cattolicesimo per opera di qualche esaltato, potrebbe tornare utile contrapporglisi ricorrendo ad un tale vessillo di libertà<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., pp. 251.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>14</sup> D. Zucchello in H.S. Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio, Fedele descrizione dell'oppressione della religione naturale nella cristianità*, academia.edu, pp. 2- 98.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 4.

Successivamente una copia non controllata sull'originale fu inviata alla biblioteca universitaria di Gottinga, poi una terza non originale ad Amburgo. Solo di recente, nel 1972, per iniziativa di Joachim-Jungius-Gesellschaft del Wissenschaften di Amburgo è stata stampata la prima edizione critica condotta da Gerhard Alexander sul manoscritto autografo confrontato con le tre copie e con i *Frammenti* pubblicati da Lessing.

Per aggirare problematiche con la censura è lo stesso Lessing a dare alle stampe il primo frammento nei *Beyträge zur Geschichte und Literatur (Contributi alla storia e alla letteratura)* con il titolo *Von Duldung der Deisten (Della tolleranza verso i Deisti)* omettendo il nome di Reimarus fingendo di aver trovato questo manoscritto nella biblioteca di Wolfenbüttel. L'anonimato viene mantenuto durante tutta la pubblicazione dei *Frammenti* proprio perché il filosofo non ottenne mai il permesso dalla famiglia di Reimarus di rendere noto il nome dell'autore. Tuttavia, dopo la concessione ricevuta dal duca Karl Braunschweig di stampare nella Rivista tutto ciò “che non potesse danneggiare la religione e il buon senso”<sup>16</sup>, Lessing rese note le riflessioni fortemente controverse e pericolose racchiuse all'intero dell'*Apologia*.

Il contenuto degli estratti si rivolgeva tanto all'Antico quanto e in prevalenza al Nuovo Testamento, anche se le pagine che dovettero risultare più faticose per i rappresentanti della Chiesa protestante dovevano essere quelle riguardanti Gesù e gli apostoli. Muovendo dalla tesi wolffiana, per cui la Bibbia doveva essere esaminata alla luce della *ratio* e recuperando l'idea di una *religio naturalis*, “valida e atemporale collocata a fondamento delle fedi che si pretendono di rivelare, Reimarus arrivava a

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 152.

capovolgere l'armonia tra rivelazione e ragione nell'idea dell'incomponibile contraddittorietà dei testi biblici”<sup>17</sup>.

### 1.2.1. I capisaldi del pensiero di Reimarus

La prima parte tratta della necessità della rivelazione, considerandola in relazione alla profonda corruzione dalla natura umana e del mezzo di redenzione; vi si analizzerà il complesso dell'ordinamento di salvezza, saggiandolo in ogni proposizione secondo la regola della contraddizione. Questa materia, però, mi ha condotto all'interrogativo circa la possibilità di comunicazione e ricezione universale di una simile rivelazione, imperniata su elementi empirici e presentata all'interno di testi specifici. Ho considerato quindi la natura di quei libri e il loro contenuto così come degli uomini, per concludere che la scienza e un dominio universali di tale rivelazione contraddicono strutturalmente i caratteri propri del genere umano. La seconda parte è invece storica, e esamina le figure dei mediatori della rivelazione, nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento*, sia nelle loro azioni, sia nelle loro prospettive. Mi sembra, infatti, evidente che nessun protagonista dell'*Antico Testamento* abbia avuto adeguato concetto di una vera religione, fosse solo razionale, o abbia orientato la propria azione principalmente alla diffusione della religione. Al contrario, dai tempi di Mosè in poi ogni interesse è stato concentrato solo sulla gerarchia e sul governo sacerdotale, con negative conseguenze [...]. Cristo ha indubbiamente predicato una religione migliore più completa e pura, particolarmente per la sua natura pratica, e ha contrastato l'ipocrisia farisaica. Ma nei suoi discorsi non ritroviamo riferimenti a quei misteri che in seguito gli apostoli – in specie Paolo – hanno introdotto. In questo modo essi hanno costruito un sistema religioso completamente nuovo, essenzialmente differente dalla dottrina e dalla finalità del loro maestro. In effetti. Gesù non delegittimò del tutto la legge levitica, ma volle inserirvi semplicemente una riforma ispirata a una religiosità razionale, e avviare un governo più efficace<sup>18</sup>.

In questi termini Hermann Samuel Reimarus aveva nella sua *Prefazione* abbozzato la struttura e il contenuto di quell'opera la cui stesura lo avrebbe accompagnato per tutto il corso della sua esistenza. Fin da subito si percepisce “l'intenzione razionalistica di penetrare l'incerto terreno teologico ricorrendo alle regole specifiche

---

<sup>17</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.154.

<sup>18</sup> G. Alexander, *Einleitung* in H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, herausgegeben von G. Alexander, Insel Verlag, München 1972, pp. 29-30.

della *ratio*, evitando le ambiguità dell'*above reason*'<sup>19</sup>. In questa grande impresa, Reimarus si trova coinvolto all'interno di una intricata riflessione filosofica legata al concetto di rivelazione che studiosi illuministi venuti prima di lui avevano precedentemente intrapreso.

All'interno dell'interpretazione luterana il principio di rivelazione si lega alla "presunta necessità di un'iniziativa divina necessaria per colmare, quantitativamente e qualitativamente una deficit di razionalità o una radicale corruzione della natura umana"<sup>20</sup>. Veniva infatti riconosciuta la *ratio* come impotente in seguito alla caduta, ovvero all'indomani del peccato di superbia dei primi esseri umani e veniva confermato il dono che l'uomo aveva ricevuto da Dio, per cui egli rivelava sé stesso e la fede nel suo sacrificio e si dimostrava l'unico principio di conoscenza divina. Alla luce di questa nuova interpretazione ermeneutica della fede, la tradizione dogmatica tedesca aveva poi confermato il rifiuto del ruolo mediatore della Chiesa, riconoscendo l'assoluta solitudine della coscienza del credente. In realtà Zucchello, percepisce che l'ortodossia luterana aveva poi recuperato il concetto di ragione alla quale veniva affidata la possibilità di cogliere l'importanza di Dio nella creazione, soccorrendo la fede nella comunicazione dei suoi contenuti per arrivare a stemperare l'eccessiva interiorità della esperienza di fede<sup>21</sup>. Il risultato più scontato in merito a questo nuovo compito affidato alla *ratio* fu il progressivo irrigidimento sulla lettera e sulla ispirazione biblica. Questo perché la ragione, se non poneva in discussione il contenuto delle Scritture, inteso come garantito

---

<sup>19</sup> D. Zucchello in H.S. Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio*, Fedele descrizione dell'oppressione della religione naturale nella cristianità, cit., p. 2.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 5.

punto di partenza, finiva però per attuare un'operazione di controllo all'interno dell'ambito dogmatico, mettendo in dubbio quanto di si mostrasse *contro-ragione*.

Successiva conseguenza fu l'articolarsi di un dibattito teologico concentrato in larga misura proprio sul problema del testo, sollecitato dalla consapevolezza della storicità del libro sacro che, appartenendo alla fugacità del tempo veniva necessariamente ridimensionato e rivalutato. Contro i massimi pensatori dell'ortodossia luterana, sostenitori dell'autorità delle Sacre Scritture e di Dio, considerati una cosa sola, la nuova operazione ermeneutica portata avanti dai predecessori di Reimarus vede la necessità di ridefinire un criterio per decifrare la verità contenuta all'interno del testo sacro. La soluzione illuminista suggeriva il "privilegiamento delle facoltà razionali dell'uomo tanto da spezzare l'inscindibile binomio luterano *sola Scriptura-sola fide*"<sup>22</sup>.

Questa complicata riflessione giungeva nel Settecento all'attenzione di Leibniz e di Wolff che proponevano "la rivelazione come comunicazione di verità indisponibili all'uomo"<sup>23</sup>, all'interno di un discorso filosofico che dibatte circa il giusto utilizzo della ragione umana. Wolff riconosceva come regole imprescindibili "il principio di ragion sufficiente e di identità e non contraddizione, le quali pongono la ragione nella condizione di giudicare la rivelazione nella sua espressione concreta"<sup>24</sup>. Sarà poi successivamente S.J. Baumgarten, contemporaneo di Reimarus a promuovere un decisivo passo avanti all'interno di questo intricato dibattito. La ragione viene infatti riconosciuta come unico e solo strumento di conoscenza e di conseguenza le Sacre Scritture arrivano a costituire solamente documento della rivelazione e non la Rivelazione in quanto tale.

---

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> F. Parente, *Introduzione a H.S. Reimarus, Frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da G.E. Lessing. Bibliopolis, Napoli, 1998, p. 26.

All'interno di questo intricato quadro tedesco Reimarus promuove il suo contributo. Nell'esame razionale e critico del testo sacro l'orientalista arriverà a confermare l'inesistenza di una rivelazione certa e la presenza di esclusive testimonianze storiche di una probabile rivelazione, che gli uomini confermano aver ricevuto da dio. Per arrivare a sostenere che l'Antico Testamento non contiene una storia vera ma solo racconti mitici, Reimarus affronta il problema nella sua *Apologia* partendo da premesse imprescindibili. Le prime due sono il fondamento di ogni discorso che abbia alla base l'utilizzo della *ratio* e rivelano l'intenzione di sottoporre il messaggio biblico al controllo della ragione:

“ogni cosa è ciò che è; una cosa non può allo stesso tempo essere e non essere [...] Queste regole valgono per tutte le verità, anche nelle Scritture e in teologia”<sup>25</sup>.

Richiamandosi alla filosofia wolffiana, Reimarus riflette sulle norme che bisogna rispettare nell'atto di mettere alla prova ogni verità al fine di escludere illusione e fanatismo:

[...] Esse si ricevono non immediatamente da Dio stesso, ma da uomini che dicono d'essere inviati da Dio. Quindi si tratta di testimonianze umane su una rivelazione divina, che i messaggeri affermano di avere avuto. La verifica deve allora svolgersi secondo le regole in uso per l'analisi delle testimonianze umane [...] Le dottrine e prescrizioni dei veri messaggeri di Dio devono essere commisurate alla perfezione divina e servire per una maggiore perfezione e felicità degli uomini. Ciò che contraddice sé stesso o altre evidenti verità, in particolare le perfezioni divine e le leggi della natura, non può essere una rivelazione [...] chi è ancora involuto nei pregiudizi della propria religione paterna e non è del tutto imparziale su quello che possa scaturire come giudizio finale dalla propria indagine, e sente invece una forte inclinazione a trovare conferma alla verità della propria religione paterna, non è tagliato per una disanima e sincera e ingannerà solo se stesso<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, lib. I, cap. III, cit., p. 110.

<sup>26</sup> *Ibidem*.



In questo modo l'orientalista si allacciava alle più recenti riflessioni di esegesi biblica cattolica e protestante promosse da pensatori illustri, Jean Le Clerc, Charles Blount, Christian Wolff e Martin Clifford che aveva riconosciuto come obbligo morale per l'uomo la ricerca e l'esame della propria religione.

Quello che però va riconosciuto è che Reimarus fu erede dell'importante linea di pensiero che da Erasmo da Rotterdam viene poi grazie a lui stesso introdotta in Germania e riconosciuta come grande novità. Il metodo erasmiano, anche noto come metodo storico-critico, consiste nell'applicare un'indagine di tipo filologica ai testi antichi, in modo particolare a quelli sacri. Si tratta di un'analisi che si propone di indagare il libro nel profondo alla ricerca del significato originale. L'obiettivo viene perseguito mediante la ricostruzione del contesto storico in cui l'autore scriveva, nell'atto di percepire l'opera come registrazione volta a ricostruire e a restituire il passato. L'eredità di Erasmo lascia un profondo segno in Reimarus, perché alla luce dell'applicazione del metodo storico-critico all'analisi delle Sacre Scritture quello che emerge è chiaramente il fatto che sempre ci si trovi di fronte a testi, scritti da uomini. La Bibbia, da sempre considerata opera atemporale, essendo parola di Dio fuori dal tempo, viene rivalutata alla luce del metodo storico critico e percepita in quanto risultato di una continua traduzione. La coscienza religiosa da Erasmo in poi acquisisce la consapevolezza dell'includibilità della mediazione linguistico ermeneutica. Questo significa che, in rapporto con le Sacre Scritture non siamo mai in contatto con la rivelazione di Dio ma abbiamo a che fare con una parola umana, anche se nulla impedisce di credere che in essa sia contenuta verità. L'orientalista amburghese, erede di questa coscienza, percepisce il testo in quanto oggetto caduco, appartenente al tempo e alla storia e si serve del metodo erasmiano per la sua

indagine, che ha come esito il disvelamento dell'inconsistenza di alcuni episodi trattati all'interno delle Sacre Scritture, grazie all'ausilio della ragione.

Reimarus era oltremodo consapevole dell'assurdità della pretesa che la rivelazione coincidesse con il testo sacro e venisse riverberata all'interno di esso. Egli non approvava la visione secondo la quale Dio si fosse rivelato soltanto ad un gruppo ristretto di individui che poi avrebbero avuto il compito di comunicare il messaggio agli altri esseri umani. In questo caso si sarebbe dovuto parlare di "testimonianza umana su una presunta rivelazione divina"<sup>27</sup>. L'effetto di rilievo dell'azione di Reimarus è quello di annullare immediatamente la dimensione di veridicità delle Sacre Scritture, alla luce di una potenziale confusione e di una difficoltà legata alla trasmissione e alla mediazione storica. Toccando il vivo della questione "sovra-razionale" l'orientalista decide di rinviare all'insegnamento della storia antica e contemporanea, alle situazioni *di fatto*, per dimostrare l'infertilità della rivelazione affidata al linguaggio dei testi sacri<sup>28</sup>.

La critica mossa si rivolge all'ebraismo e al cristianesimo, smascherati indirettamente con trasparenza razionale da parte di Reimarus per cui: "è impossibile, data la natura e la realtà degli uomini, che tutti per tutta quanta la terra possano venire a conoscenza di una simile rivelazione e crederla, e per questo mezzo raggiungere la beatitudine"<sup>29</sup>. L'illuminista amburghese, nel III frammento dell'edizione lessinghiana e nei capitoli della sua *Apologia*, si muove contro qualsiasi pretesa universalistica della

---

<sup>27</sup> D. Zucchello in H.S. Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio, Fedele descrizione dell'oppressione della religione naturale nella cristianità*, 1786, cit., p.14.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>29</sup> H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, cit., lib. I, cap. III, p. 150.

rivelazione storica e “smentisce l’efficacia del presunto ordinamento di salvezza mostrandolo in contraddizione con l’affermazione della necessità di una rivelazione”<sup>30</sup>.

Da un lato Reimarus era convinto che, l’impronta naturale contenuta all’interno dei testi sacri implicasse necessariamente uno scarto rispetto al piano della razionalità e giungesse quindi oscurare la rivelazione. Il *contro-natura* finisce per smentire ogni umana facoltà e “la fede cieca arriva a soffocare la ragione e con la ragione l’unica possibilità di religione conforme alla natura umana creata da Dio”<sup>31</sup>. Dall’altro lato lo studioso, rinviando alla testimonianza della storia tenta di dimostrare che proprio gli aspetti *contra-natura* che mettono alla prova il fedele, confermano invece l’inconsistenza della presunta rivelazione ebraico-cristiana. Per cui la fede deve essere ricondotta alla riflessione razionale in cui la *ratio* deve assumere un ruolo predominante nella risoluzione dei problemi:

Da tutte queste osservazioni, e da ciò che è stato detto prima, consegue evidentemente che la fede è tanto lontana dall’essere un assenso implicito a qualcosa che va al di là della ragione, che anzi questa nozione contrasta con gli scopi della religione, con la natura dell’uomo e con la bontà e la sapienza di Dio. Ma se è così, obietterà qualcuno, la fede non è più fede, ma conoscenza<sup>32</sup>

Una religione razionale deve diventare, prima di ogni altra cosa, il metro fondamentale per ogni cosiddetta rivelazione, in quanto derivante in modo certo, attraverso la natura direttamente da Dio. In ciò ci deve essere guida il libero uso della ragione e delle sue regole. Senza ragione e senza il suo uso non saremmo capaci di alcuna religione, proprio come le bestie; e la stessa rivelazione, quand’anche vera, sarebbe per noi inutile, come se il Vangelo fosse predicato da buoi e asini<sup>33</sup>.

## 1.2.2. *Religio rationalis*

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> H.S. Reimarus, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel* pubblicati da G.E. Lessing, cit., p. 150.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 151.

Nei frammenti successivi pubblicati da Lessing, Reimarus si ritrova ad affrontare altre contraddittorietà, logiche e storiche connesse all'analisi delle Sacre Scritture e nel V capitolo del I libro della sua *Apologia*, intraprende una vera e propria requisitoria contro l'ignoranza diffusa nella cristianità. La polemica si articola partendo da presupposti logici assunti con rigorosa fermezza: essendo la Bibbia testo sacro di una fede ben fondata, tutti dovrebbero essere capaci di intenderla e di leggerla, convinti che in essa vi sia la vita eterna. Ma dato il carattere del testo, ad una ricezione universale si opponevano oggettivamente le abilità eccezionali richieste dall'interprete per consentire la decifrazione di una lettera così impregnata di storia, mentalità e credenze<sup>34</sup>. Alla luce di una constatazione storica circa l'ignoranza diffusa tra il popolo, Zucchello riconosce che “quello che si sarebbe potuto concretamente universalizzare era solo la fede cieca, per la quale si è pregiudizialmente condizionati a credere, senza neppure un accenno di concreta approvazione personale, quanto è propinato come rivelazione biblica”<sup>35</sup>. A tutto questo Reimarus aggiunge un riscontro filologico attuato sui libri sacri e sulla loro progressiva corruzione, nella consapevolezza che le contraddizioni emerse non potevano non suscitare nella ragione il pregiudizio contro la rivelazione. La difficoltà a legare *ragione* e *rivelazione* ribadiva infatti una tensione tra la razionalità umana e la sua integrazione soprannaturale.

L'intento di Reimarus si propone di attaccare qualsiasi proposta che, nel tentativo di mediare tra rivelazione e ragione, finiva per dare significato alla prima. Non abbiamo però solamente il recupero di argomentazioni ragionevoli e razionali del messaggio

---

<sup>34</sup> D. Zucchello in H.S. Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio, Fedele descrizione dell'oppressione della religione naturale nella cristianità*, p. 17.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

divino, ma quello che davvero emerge alla luce di questa importante riflessione è che non esiste una rivelazione storica che possa essere effettivamente universale, né fede che possa essere davvero fondata<sup>36</sup>. Appare qui chiaro il motivo per il quale Lessing si servirà di Reimarus per promuovere un attacco alla Chiesa protestante, fondata sull'eccessiva idolatria della lettera. Il filosofo amburghese condivide il pensiero reimarusiano per cui “la rivelazione non deve essere necessaria, né l'uomo deve essere fatto per la rivelazione”<sup>37</sup>.

Alla luce di queste riflessioni emerge chiaramente il concetto di *religio rationalis*, tema esemplificato all'interno dell'*Apologia* ma affrontato in maniera generica. Reimarus parte dalla singolare premessa della necessità di promuovere un'indagine razionale per raggiungere il messaggio contenuto all'interno del testo sacro: chi non sia motivatamente convinto dell'esistenza di dio non può ovviamente credere a una sua rivelazione. L'orientalista insiste sulla priorità dell'ordine naturale, per cui gli uomini non avrebbero dovuto rinunciare a una conoscenza razionale gettandosi della completa dedizione ad una cieca fede. In altre parole, la posizione di Reimarus si muove nella denuncia della corruzione delle religioni storiche, delle pretese dei dogmatismi, del significato politico della religione, tipici dell'ambiente deistico che si fondava sul concetto di religione naturale-razionale e sull'esigenza di sottomettere ogni dato religioso al concetto di *ratio*.

Il compito affidato alla *religio rationalis* è quello di riportare ogni incombenza etica umana alla Natura. Tale religione arriva a “rinvenire nello sviluppo e nell'articolazione della vita razionale dell'uomo il senso specifico della condizione

---

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

umana e il suo orizzonte normativo”<sup>38</sup>. L’uomo deve quindi per assurgere alla felicità, vivere rispettando la norma etica connessa al dato di natura che consiste nell’agire rispettando l’ordine e la natura del creato nella “convinzione della giustificabilità razionale della certezza nella destinazione eterna, con la riduzione di fatto della rivelazione a stimolo per la volontà umana, sorvolando sulle deficienze della ragione”<sup>39</sup>.

### **1.2.3. La nascita della moderna filosofia della storia**

L’indagine intrapresa dall’orientalista amburghese si articola all’interno di numerose critiche volte a minare i capisaldi della Chiesa protestante e i fondamenti religiosi su cui aveva fondato la sua autorità. La critica al concetto di rivelazione, la necessità di applicare un’indagine storico-critica alle Sacre Scritture e l’appello alla *religio rationalis* vicina alla Natura, sono solo alcune delle conflittualità contenute all’interno dell’*Apologia*. Questo perché la personalità di Reimarus, direttamente connessa alla proposta razionalistica, si spinge oltre per promuovere mirati attacchi contro il concetto di peccato originale e successivamente quello di sacrificio di Cristo, veri e propri capisaldi del pensiero protestante.

Nella riflessione intorno al concetto di peccato originale, Reimarus superava per la sua radicalità le precedenti riflessioni intraprese nel campo del socinianesimo e del deismo dai pensatori venuti prima di lui. Forte dell’alleanza creatasi con la *religio rationalis*, lo studioso nei paragrafi centrali del III capitolo affronta il tema del

---

<sup>38</sup> D. Zucchello in H.S. Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio*, Fedele descrizione dell’oppressione della religione naturale nella cristianità, cit., p. 21.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

“miserabile peccato originale dei progenitori”<sup>40</sup>, riconoscendo che nella prospettiva eterodossa i fondamenti stessi della possibilità di una religione naturale sembrerebbero annullati dalla *caduta* e dal segno che il peccato avrebbe segnato. Reimarus invece proponeva un rifiuto del significato comunemente attribuito al racconto biblico arrivando a rovesciarne anche le prospettive, come emerge nel passo seguente dell’*Apologia*:

Ora se i primi esseri umani nella loro perfettissima condizione di innocenza, senza portare in sé colpa originale, hanno in ogni caso potuto mancare e peccare proprio come noi, per la stessa causa – la carente padronanza razionale dei desideri e degli affetti sensibili – come si può fondare su questa storia la tesi di una corruzione delle nostre più nobili capacità naturali, e incolpare proprio la ragione di una scadimento che l’avrebbe accecata nella conoscenza delle cose divine, rendendone pericoloso l’impiego rispetto ad esse? La soppressione dell’esercizio razionale sarebbe appunto la via per allontanarci davvero dall’adeguata conoscenza di Dio e dall’obbedienza da noi dovuta ai suoi infatti, come mostrato dai nostri progenitori<sup>41</sup>.

La morale contenuta nella riflessione reimarusiana considera che sarebbe forse più giusto raccomandare ai fedeli l’utilizzo della sana ragione come guida non ingannevole per la conoscenza di dio, essendo i nostri progenitori caduti per non aver adeguatamente sfruttato le loro qualità razionali. L’auspicio al potenziamento dell’uso della *ratio* si lega alla riconsiderazione del *peccato* che, alla luce di questa riflessione risulta causato da un inadeguato utilizzo delle facoltà razionali da parte dei progenitori dell’uomo. Per rimediare alle insufficienze passate, Reimarus propone la possibilità di verificare se, con la pura *ratio*, sia possibile giudicare Dio più rettamente di quanto non abbiano fatto i primi uomini.

---

<sup>40</sup> H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, cit., lib. I, cap. III, pp. 106-7.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

Sul sacrificio con cui Cristo, il figlio di Dio avrebbe riscattato l'umanità, Reimarus si sofferma nella sua *Apologia* partendo da presupposti chiari: da un lato si erge la natura umana di Cristo e dall'altro l'insistenza sulla sua mediazione, che viene però svuotata di mistero e di sacramento. Mentre i più illustri pensatori si erano impegnati, sul piano dell'esegesi biblica per giustificare il passo sacro, Reimarus in tono polemico riflette sulle conseguenze portate nella vita della cristianità da questa convinzione religiosa. La figura di Gesù viene affrontata in termini concreti sul piano storico-culturale e il passo del *sacrificio* finisce per denunciare la falsa e ipocrita sicurezza che caratterizza l'atteggiamento cristiano, "garantito da una deresponsabilizzante giustificazione, basata sul sacrificio di Cristo"<sup>42</sup>.

La religione razionale professata da Reimarus è strettamente legata al concetto di tolleranza e all'idea secondo la quale la fede cieca, nutrendosi della debolezza della ragione avrebbe inevitabilmente suscitato odio per una *religio naturalis* e fastidio verso ogni tentativo di razionalizzazione. L'intolleranza sviluppava a sua volta ipocrisia e superstizione, causa di corruzione della religione essendo sentimenti in aperta contraddizione con l'Antico e il Nuovo Testamento. In questo senso Reimarus insiste e rimarca l'allontanamento della cristianità dall'insegnamento di Dio, "amare Dio sopra tutto e il prossimo come noi stessi" e più in generale denuncia il clima di oppressione verso la religione naturale e il tentativo razionalizzante, valutato dalla Chiesa come eresia<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> D. Zucchello in H.S. Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio*, cit., p. 25.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 28.



Alla luce di questa nuova dimensione di pensiero, nasce la moderna filosofia della storia, ovvero un approfondimento critico dei problemi ereditati della tradizione cattolica, esito del connubio tra filosofia e religione. In realtà, in tutto il pensiero moderno si assiste alla tendenza a prendere le distanze da quelli che sembrano essere i punti caratterizzanti della fede cristiana. Per cui, come dimostrato, anche Reimarus si trova coinvolto all'interno radicali riflessioni volte a mettere in dubbio quelli che risultano essere i fondamenti ultimi della religione<sup>44</sup>. Nel caso del problema religioso della redenzione, la sua critica muove partendo da una messa in discussione radicale della soteriologia cristiana in tutti i suoi momenti. Emerge la problematica del messianismo religioso, che procede attraverso una requisitoria rivolta ai concetti dogmatici cristiani e ha come fine quello di dare inizio ad una riscoperta e una reimpostazione del tema. Lo stesso Lessing trarrà lo stimolo per elaborare la sua concezione storico-progressiva proprio dalla lettura dell'opera di Reimarus, impregnata di forte critica rivolta non solo alle prove storiche, ma anche agli stessi contenuti centrali della religione.

Nell'*Apologia* di Reimarus, l'analisi storico critica del motivo messianico, ovvero dell'interpretazione e proclamazione di Gesù come Messia, occupa un ruolo di primo piano che dimostra l'interessamento dell'autore. L'orientalista si scontra quindi con la visione tradizionale che riconosceva il Messia nel figlio di Dio, annunciato e atteso in Israele, salvatore dell'umanità e colui che aveva adempito alle promesse scritturali attraverso i suoi miracoli. Emergono quindi i "tre fondamentali articoli della fede cristiana: l'opera redentiva, la risurrezione e la parusia di Gesù come Cristo"<sup>45</sup>, contro cui

---

<sup>44</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992, p. 89-97.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 90.

Reimarus prende posizione evidenziando le numerose aporie. Il merito dell'orientalista risulta essere quello di aver inaugurato una vera e propria analisi critica alla tradizionale pretesa cristiana di poter dimostrare che in Gesù vengono ad avverarsi le promesse messianiche dell'Antico Testamento e di aver percepito che negli ambienti giudaici, al tempo della venuta del figlio di Dio, esistevano diverse rappresentazioni del Messia.

La critica reimarusiana si basa sull'osservazione che, fino alla morte di in croce gli apostoli seguono Gesù come "messia terreno" e poi, di fronte al fallimento, giungono ad elaborare il racconto della resurrezione per ristabilire la speranza perduta. Reimarus sapeva che al tempo di Gesù la fiducia nell'avvento del Messia conviveva con la speranza di una resurrezione personale, una futura vita beata dopo il giudizio finale. Tale resurrezione era attesa all'indomani della venuta del profeta ed era strettamente connessa al suo giudizio, che avrebbe dovuto dare vita ad un mondo futuro. L'aspettativa nei confronti dell'avvento del Messia viene unita con quella dell'annuncio di una vita eterna attesa dopo la morte da Reimarus, che riconosce il significato morale e spirituale affidato a questa credenza dal mondo ebraico. In questo ultimo contesto lo studioso arriva alla convinzione che la missione di Gesù fosse quella di predicare la ricerca nei confronti di una religione autentica, insegnando come gli uomini dovessero convertirsi al regno dei cieli, accogliendo il Messia "attraverso una trasformazione del sentimento e dell'anima [...] un vero, interiore e giusto amore verso Dio, verso il prossimo e tutto quello che è vero"<sup>46</sup>. Esiste però, secondo Reimarus, una profonda divaricazione tra la vita, l'operato e la predicazione effettiva di Gesù e tra la ricostruzione elaborata dai discepoli dopo la sua morte. Nella sua riflessione è accompagnato dalla scoperta dello sfondo mitico delle

---

<sup>46</sup> H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, cit., p. 226.

concezioni apocalittiche e dalla successiva “demitizzazione” del cristianesimo, esiti perpetuati da una linea di ricerca nata in Germania dedita a ricostruire la vita del Messia.

Tuttavia, Reimarus non riesce a liberarsi dalla rigida contrapposizione tra Messia terreno e Messia spirituale, tra potenza e prosperità atemporale e salvezza eterna. Così facendo egli finisce per rigettare il messianismo ebraico e cristiano in quanto fantasmi temporalistici e arriva a considerare l’escatologia cristiana ortodossa come una mera reinterpretazione<sup>47</sup>.

All’interno dell’*Apologia* percepiamo quindi la consapevolezza da parte dell’autore dell’oggettiva impossibilità di raggiungere una fede fondata, attraverso il connubio rivelazione-ragione applicato a vere dimostrazioni, per l’inaffidabilità delle Sacre Scritture sul piano-storico filologico. L’irrazionalità paralizzante è accettata da Reimarus che percepisce come l’ignoranza attiri odio e fastidio nei confronti degli *adoratori razionali di Dio*. Contro una straziante oppressione della religione razionale, l’orientalista lascia che a parlare siano però storia ed esperienza, capaci di dimostrare la verità celata dietro all’ipocrisia.

### **1.3. Terza tappa: la pubblicazione dei *Frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel* e la celebre disputa**

Con la pubblicazione del primo frammento nei *Beyträge zur Geschichte und Literatur (Contributi alla storia e alla letteratura)* con il titolo *Von Duldung der Deisten* (Della tolleranza verso i Deisti) Lessing aveva, mantenendo l’anonimato, liberato lo

---

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 97.

spirito eversivo e rivoluzionario di Reimarus nel territorio tradizionalista tedesco, ancorato alla fede e strettamente legato alla Chiesa protestante, la cui autorità si erigeva sull'importanza e la veridicità riconosciuta alle Sacre Scritture. Il filosofo tedesco aveva avanzato l'ipotesi che l'autore dei *Frammenti* potesse essere un teologo illuminista, Johann Lorenz Schmidt che, morto nel 1749 aveva però durante il corso della sua vita tradotto la Bibbia e i testi sacri proprio nella cittadina di Wolfenbüttel<sup>48</sup>. Il primo frammento, scritto nel segno della tolleranza illuministica non ebbe repliche da parte dei teologi e adoratori di Dio, ma permise a Lessing di proseguire nella pubblicazione dei successivi e di cominciare la stesura di quel grande capolavoro, *Nathan il saggio* che poi sarebbe risultato fondamentale per la promulgazione del suo pensiero.

Al ritorno del filosofo amburghese dal viaggio realizzato nel 1775 in territorio italiano, il progetto della pubblicazione dell'intera opera di Reimarus era ormai definitivamente tramontato, a causa dell'opposizione della famiglia dell'orientalista. Il desiderio di dare alle stampe i *frammenti* si fece sempre più insistente nell'animo di Lessing, ormai affascinato dal manoscritto, per cui, nel 1777 vennero stampati cinque *Frammenti dell'Anonimo* nel quarto dei *Beyträge zur Geschichte und Literatur*. Il titolo che accompagnava questi stralci era:

Ulteriore materiale tratto dai fogli dell'Anonimo e concerne la rivelazione: 1) Della denigrazione della ragione dai pulpiti; 2) Impossibilità di una rivelazione che tutti gli uomini possano credere in forma stabilita; 3) Il passaggio degli israeliti attraverso il Mar Rosso; 4) Che i libri dell'Antico Testamento non sono stati scritti allo scopo di rivelare una religione; 5) La storia della risurrezione<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup>G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 252.

<sup>49</sup>H.S. Reimarus in *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, pubblicati da G.E. Lessing, cit., pp. 303.

Oltre ai frammenti Lessing diede alle stampe anche le *Antitesi dell'Editore* (*Gegensätze des Herausgebers*), le quali recavano in appendice cinquantatré paragrafi di un saggio contenente le prime linee di un libro che l'autore andava componendo, il cui titolo era: *L'educazione del genere umano*<sup>50</sup>. Riassunto all'interno di questa nuova opera si riverberava il pensiero di Reimarus e i passi della sua riflessione che stavano maggiormente a cuore al filosofo illuminista. Questa opera sarà pubblicata nel 1780, sempre anonima, e costituisce il primo frutto dell'intenso lavoro di studio e di riflessione che la lettura dell'opera reimarusiana aveva provocato in Lessing.

La scelta di Lessing era sicuramente interessata e ancorata alle considerazioni espresse da Reimarus, seguace del deismo inglese ed esponente di quella *religio naturalis* che si appoggiava alla ragione e considerava inconsistente e superflua qualsiasi rivelazione. Attraverso la ragione Reimarus aveva applicato il metodo storico critico all'analisi delle Sacre Scritture, arrivando a scardinare i fondamenti storici su cui si erigeva l'autorità della Bibbia. L'esito fu la presa di coscienza dell'inesistenza di una rivelazione certa e la presenza invece di "testimonianze storiche di una rivelazione probabile che alcuni uomini affermano di aver ricevuto da Dio"<sup>51</sup>. L'azione di Reimarus procede erodendo i fondamenti storici contenuti dall'interno dell'Antico e Nuovo Testamento, arrivando a sostenere che le storie narrate al loro interno sono prive di veridicità, e quindi sono solo una serie di racconti mitici e pertanto falsi. Non essendo in possesso di una esperienza immediata e diretta e dovendoci basare solamente su alcune testimonianze antiche e discordanti, alla luce dell'esercizio della ragione, i passi biblici

---

<sup>50</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 253.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 253.

più celebri perdono il loro carattere di veridicità e fondamento. È chiaro quanto, in un contesto quale quello della Germania protestante, un discorso di questo spessore potesse destare scalpore e preoccupazione, essendo la Chiesa e poi il testo sacro da sempre considerati fonte inequivocabile di verità. Quello che l'orientalista amburghese poteva generare era un sostanziale e radicale scetticismo nei confronti delle religioni storiche, minate nei loro fondamenti e rivalutate alla luce della *ratio*.

I *Frammenti dell'Anonimo*, basati sulla radicale filosofia deistica, miravano a rivendicare la tolleranza del libero pensiero, a mostrare l'inconsistenza di una qualsiasi rivelazione in senso religioso, e in particolare mettevano in luce l'inattendibilità i testi cristiani e delle loro prove storiche. Sottoposti ad una serrata critica storico filologica le Sacre Scritture venivano percepite come invenzioni e imposture.

Le accuse mosse alla Chiesa protestante tedesca contenute all'interno dei primi *Frammenti* fomentarono un fuoco di rammarico e fervore che alimentò il sorgere di una vera e propria disputa teologica in pieno territorio tedesco. Bastò per Reimarus, sostenere che “la religione, appena si riempie di superstizioni, cerimoniali, espirazioni fanatiche, si allontana dalla ragione”<sup>52</sup>, per far scoppiare una polemica animata e violenta. Neppure il commento di Lessing, dedicato alla memoria di Adam Neuser riuscì a sopire lo scontro. Citando il predicatore luterano di Heidelberg convertitosi alla religione di Maometto, Lessing promuoveva l'accostamento con la figura di Reimarus andando a rendere nota la sua posizione nel dibattito teologico che si era creato<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 155.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

Con la pubblicazione da parte di Lessing della seconda serie di frammenti nel 1777, accompagnati dalle *Obiezioni* all'Anonimo, contenenti il pensiero lessinghiano, la Germania si anima risvegliata da un forte scalpore: si scatena infatti una “reazione apologetica e si apre, come auspicava il filosofo una vasta discussione religiosa, la più importante dai tempi della Riforma”<sup>54</sup>. Questo accadde perché, i massimi rappresentanti della Chiesa protestante e teologi del tempo si cimentarono nell'arduo compito di confutare le affermazioni e le accuse contenute nei frammenti. Tentativi che scatenano un vero e proprio sisma culturale in cui Lessing interviene come libero scrittore contro coloro che difendevano il protestantesimo e gridavano allo scandalo. Se il filosofo aveva deciso di gettare nell'arena della contesa il testo di Reimarus, è certo che il principale motivo fu quello di costringere i teologi cristiani a misurarsi con il problema sollevato dalla critica razionalistica, ma certamente fu spinto anche dall'idea di stimolare gli illuministi ad un ripensamento circa la verità storica delle religioni rivelate.

Prima di proseguire nell'analisi della singolare vicenda della “disputa sui frammenti” è necessario immergersi nell'autentica anima religiosa di Lessing, emersa brevemente negli scritti giovanili ma manifestatasi in tutta la sua chiarezza proprio negli anni trascorsi a Wolfenbüttel e nelle opere successive come *Educazione del genere umano*.

### **1.3.1. La ricerca della *veritas* e il concetto di *religione naturale***

È bene riflettere sul fatto che il filosofo amburghese si inserisce all'interno della disputa non tanto per sostenere la causa dell'Anonimo e il suo intento, quanto per la solidità delle argomentazioni che avrebbero potuto convincere i teologi a modificare “la

---

<sup>54</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 12.

tradizionale apologetica, concedendo l'inattendibilità delle prove storiche, ma nel contempo negando l'indispensabilità del fondamento scritturale"<sup>55</sup>. Lessing non era affatto erede della linea di pensiero libertino erudita, era un protestante fermamente legato al mondo della Chiesa, ma al tempo stesso con la sua lungimiranza era stato capace di intravedere nell'opera di Reimarus un'opportunità. L'*Apologia* con la sua animata critica rivolta alla cristianità poteva infatti servire al filosofo illuminista per animare una battaglia personale condotta contro la Chiesa protestante, accusata di essere eccessivamente legata all'autorità del testo e delle Sacre Scritture. L'eccessivo letteralismo attanagliava secondo Lessing la chiesa del suo tempo che si era irrimediabilmente allontanata dalla antica purezza e aveva perso il contatto con lo Spirito. Il suo intento fu quindi quello di sgretolare il potere assoluto che era stato affidato alla lettera, per riportare in vita proprio quello Spirito perduto, liberato dalle catene vincolanti delle Sacre Scritture. Per cui è chiaro che il motivo per il quale la critica radicale del testo sacro, mossa da Reimarus fosse stata accettata, era il compiersi di un progetto più ampio che non si discostava però dalla religione, quanto più che altro dalla tirannia del testo che aveva impedito la libera proliferazione dello Spirito.

Con le postille o *Obiezioni dell'editore*, che accompagnavano i *Frammenti* di Reimarus, Lessing arrivò a ribaltare l'intera questione della validità del cristianesimo sul piano dogmatico e storico. In base alle varie argomentazioni lo studioso intuisce che la reale debolezza della teologia non è legata alla presenza di discrepanze e contraddizioni contenute nei testi sacri, bensì la pretesa di fondare su "verità casuali storiche", una classe diversa di verità. Ciò permise a Lessing di arrivare a considerare la Bibbia come un libro

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.



antico, al pari di altri considerati sacri, nei quali sono depositate tradizioni religiose di altri popoli e civiltà. Pertanto, anche i Vangeli devono essere rivalutati alla luce di questa nuova consapevolezza e concepiti in quanto documenti storici.

Con la riflessione promossa dalla rilettura delle Sacre Scritture, Lessing arriva a riconoscere che il cristianesimo riuscì nel corso della storia ad affermarsi sulle religioni contemporanee, andando contro al pensiero di Reimarus che invece aveva denunciato nella religione cristiana un abile inganno. Così facendo il filosofo prende come unico punto di partenza storicamente verificabile proprio l'esistenza di fatto di questa religione in modo da contrapporre al cristianesimo della lettera, quello dello spirito. Questa essenza può secondo Lessing essere recuperata togliendo al testo sacro le concezioni mitiche e condizionate e promuovendo il recupero di una *veritas* interna, che continuerebbe ad essere attiva anche senza la lettera.

Lessing allora aderisce all'opera di Reimarus, muovendosi contro l'eccessivo letteralismo della chiesa protestante. Tuttavia, egli considera che l'autentico protestantesimo fosse proprio il suo, quello che non esalta la lettera, ma ricerca in essa lo spirito e la sua essenza. Alla base di questa riflessione compare però un filosofo chiaramente consapevole dei limiti di una ragione che non può arrivare a spiegare il tutto e risolvere ciò che sfugge alla normale comprensione. Per cui, tramite il dialogo e il controllo critico, Lessing procede a tentoni verso il raggiungimento di una verità religiosa e mitica, la quale non chiede però necessariamente di rinnegare l'uso dell'onestà e della ragione<sup>56</sup>. La profonda intenzione del filosofo è il raggiungimento di "un ideale di *veritas*

---

<sup>56</sup> G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 27-31.

che si rivela e si sviluppa come *varietas*<sup>57</sup>, escludendo un processo di omologazione di tutti gli uomini, culture e tradizioni.

La premessa positiva di tale concezione di verità è che la ragione esige la pubblica discussione e il dibattito, grandi contribuenti per il raggiungimento di qualsiasi verità. Attraverso il dialogo critico e la libera espressione in pubblico delle proprie riflessioni, anche qualora errate, si può promuovere il superamento delle aporie e l'approdo alla progressiva scoperta della verità. Si tratta di un pensiero molto profondo, in quanto viene a palesarsi "un interesse per una concezione più autenticamente radicale della verità, che sola può aprire al rispetto per l'alterità e la differenza e quindi anche all'autentica dimensione del religioso"<sup>58</sup>. Quello che Lessing mostra non è quindi un atteggiamento di ostilità o indifferenza verso le fedi, non propone di livellare le differenze, ma piuttosto promuove uno sviluppo verso uno stadio superiore di *veritas*, tramite il superamento delle barriere culturali e l'esercizio del dialogo. Il valore più intrinseco di questo proposito consiste nell'invito a "riconoscere il nucleo di verità (comune) contenuto nelle prospettive altrui"<sup>59</sup>, ma anche nel diritto del singolo di perseguire la propria dimensione di verità.

Nella ricerca perpetuata non si prefigura quindi la rinuncia della propria e personale prospettiva, ma piuttosto il tentativo mosso al raggiungimento più puro della fede, partendo proprio dal patrimonio tramandato. Si promuove una ricerca che è tesa al raggiungimento della *veritas*, vista in quella "religione dell'umanità", alla cui realizzazione hanno contribuito tutte le tradizioni religiose. Concludendo, per Lessing il valore dell'uomo non risiede nel possesso della verità, bensì nel "sincero sforzo" di

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

raggiungerla. Se Dio infatti, desse possibilità agli uomini di scegliere tra verità totale e la “sempre viva tensione” verso di essa, la scelta dovrebbe ricadere sull’ultima.

Ecco spiegato il motivo per il quale all’interno dello scontro teologico Lessing non patteggia per nessuna fazione. Il filosofo promuove una visione armonizzata degli opposti capace di ospitare le singole interpretazioni della religione e tenta di ergersi al di sopra dell’ortodossia religiosa. Nel pensiero di Lessing, Canfora individua tre distinte fasi che vanno a legarsi con tre opere<sup>60</sup>.

La prima fase si lega al testo giovanile, *Il cristianesimo della religione*, composto nel 1753 e lasciato incompiuto. Lo scritto si propone di riformulare la religione cristiana e la sua dottrina in termini razionali, in un tentativo di chiarificazione intellettuale della rivelazione. La seconda fase è strettamente connessa all’opera *Sulla genesi della religione rivelata*, frammento incompiuto testimone del primo vero tentativo di razionalizzazione, e dunque storicizzazione del concetto di religione rivelata. Lessing si dimostra interessato a stabilire quale sia la migliore religione positiva, ritrovata nella religione cristiana attraverso un procedimento che mette in luce quanto il pensiero del filosofo sia lontano da quello professato dall’ortodossia protestante e dai deisti. Nella sua definizione di *religio* non vediamo riverberarsi la concezione deistica di una religione naturale, universale e immutabile:

Riconoscere un Dio, farsi di lui i concetti più degni, e averne riguardo in tutte le nostre azioni e in tutti i nostri pensieri: ciò è l’essenza più completa di ogni religione naturale”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> G.E. Lessing, *L’educazione del genere umano*, a cura di L. Canfora e A. Semeraro, Palermo, Sellerio Editore, 1997.

<sup>61</sup> G.E. Lessing, *Sulla genesi della religione rivelata*, in *La religione dell’umanità*, a cura di N. Merker, Taranto, Laterza, 1991, cit., p. 33.

Egli intende la religione naturale come un sentirsi legati e vicini ad una concezione divina e morale, al cui centro compare il singolo con le sue idee, non un terzo che si rivela. Nel passaggio alla “religione rivelata” invece avverrebbe un accordo tra gruppi di uomini uniti da un legame civile, per superare uno svantaggio derivante dall’inevitabile differenza che la religione naturale assumerebbe in ciascun singolo<sup>62</sup>: la *religio naturalis* sarebbe infatti differente per ogni uomo.

Nello scritto giovanile *Entstehung*, il filosofo amburghese parla di verità contenuta all’interno delle religioni positive in due diversi sensi. Nell’atto di considerare le religioni positive “ugualmente vere”, intende riferirsi alla verità interna, uguale per tutte “nel senso dell’indispensabilità per tutte le religioni di un adattamento convenzionale della religione naturale alle esigenze delle rispettive comunità e situazioni storiche”<sup>63</sup>. Mentre arrivando a definirle “ugualmente false” promuove l’emergere di un nuovo concetto di verità, assoluto, che coincide con la l’essenza intrinseca della religione naturale. Così facendo Lessing riconosce l’indispensabilità di ogni religione positiva e l’impossibilità di un loro superamento. In questo senso la sua religione naturale, pur opponendosi criticamente a quella positiva con il suo criterio razionale, non sembra avere esistenza autonoma, per cui:

La religione naturale rimane un modello razionale che, se può essere ricostruito filosoficamente e utilizzato criticamente per aiutare le religioni storiche a liberarsi almeno dei loro elementi più contrastanti con la ragione, non può però mai pretendere né tanto meno sperare di sostituire le religioni positive<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., pp. 31-37.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>64</sup> G.E Lessing, *Sulla genesi della religione rivelata*, in *La religione dell’umanità*, cit., p. 35.

Il problema religioso viene da Lessing aggredito da una diversa angolatura perché si propone di considerare le religioni come costituzioni ideologiche le quali, al pari di altre, sono il riflesso nella coscienza umana storica di determinati rapporti di convivenza civile e sociale. La religione naturale è raggiungibile tramite ragione e si palesa nelle sue molteplici sfaccettature, proprie della coscienza del singolo. Ma nel momento in cui l'uomo ebbe la possibilità di unirsi agli altri, fu chiaro che la molteplicità di credenze avrebbe potuto mettere in crisi un possibile ordine. Motivo per il quale, non appena si comprese l'utilità di rendere comune la religione, rivalutata in quanto strumento di coesione ideologica, fu necessario accordarsi. La genesi delle religioni è quindi un processo storico di trasformazione di quella religione naturale, costitutiva del singolo, frutto della necessità di esercitare in modo omogeneo il culto collettivo.

È necessario sottolineare però che, nello sviluppo complessivo del pensiero lessinghiano, anche il concetto di *religio naturalis* acquisirà con il tempo nuove dimensioni, arrivando ad essere assorbita nella storicità delle esperienze umane.

### **1.3.2. *L'educazione del genere umano: la storia in prospettiva escatologica***

Negli ultimi anni di vita, Lessing inizia a vedere in termini maggiormente dinamici il rapporto tra religione e ragione e determina un ulteriore salto nell'articolazione del suo pensiero religioso. Il suo testo filosoficamente più importante vede la luce nel 1777, tra le *Obiezioni* all'Anonimo e giunge a compimento l'anno

seguinte con il titolo *L'educazione del genere umano*. Questo scritto segna per Canfora la terza fase di riflessione mossa dal filosofo.

All'interno dell'opera Lessing giunge a prospettare una nuova teodicea della storia, novità nel suo discorso religioso. L'uomo viene figurato all'interno di un cammino storico progressivo, "paragonabile all'evoluzione formativa di un essere umano plasmato dall'educazione ricevuta"<sup>65</sup>. Per cui Dio si rivela nella storia attraverso tappe progressive e la sua rivelazione coincide e altro non è che, l'educazione del genere umano stesso. Ne deriva che "quel che per il singolo uomo è educazione, per l'intero genere umano è la rivelazione"<sup>66</sup>.

Lessing prepara il terreno ad una vera e propria teologia filosofica della storia che vede l'uomo procedere all'interno di un disegno già scritto a priori da Dio, il quale si manifesta all'uomo per tappe progressive, che coincidono con l'educazione del genere umano stesso. Grazie a questa nuova "pedagogia del divino"<sup>67</sup>, lo studioso ha la possibilità di superare la concezione che vedeva le varie religioni come grandezze incomparabili e incompatibili, e istituisce in un'innovativa prospettiva globale una storia delle religioni proiettata anche verso il futuro. L'esito di questa riflessione è l'approdo ad una nuova concezione filosofica dell'intera storia dell'umanità, la quale colloca l'evoluzione dell'uomo in dimensione progressiva.

All'interno della nuova e articolata teodicea domina chiaramente la Provvidenza divina, per mezzo della quale le diverse rivelazioni si manifestano ai singoli personaggi o a interi popoli. Il punto di inizio è quindi il passaggio dalla religione naturale a quella

---

<sup>65</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 33.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

rivelata; ora Lessing si allontana dalle precedenti affermazioni promosse nei suoi scritti, intorno alla *religio* naturale, e sottolinea la presenza di un unico Dio palesatosi al primo uomo in una sorta di rivelazione originaria. Il passaggio alle religioni positive non viene più visto, come affermato nell'opera giovanile *Sulla genesi della religione rivelata*, in quanto risultato del moltiplicarsi delle interpretazioni individuali e delle necessità nate dalla convivenza sociale. Al contrario questo celebre salto viene rivalutato e concepito come “conseguenza degli inevitabili erramenti della ragione umana che, lasciata a sé stessa, cominciò ad analizzare l'incommensurabile Uno, dividendolo in più parti commensurabili”<sup>68</sup>. In questo modo, la rivelazione promossa da dio al popolo ebraico viene intesa come l'inizio di un lungo cammino volto a recuperare la purezza originaria, scovata nel profondo.

Nell'atto di delineare lo sviluppo della coscienza religiosa, Lessing si serve dell'antico schema delle età dell'uomo, rappresentato nell'atto di attraversare, infanzia, adolescenza e maturità. Vi è però una chiara differenza rispetto al passato, in quanto l'età matura è proiettata in un futuro che è ancora da venire e non legata ad un tempo ormai trascorso. Il presente non è definito come età senile prossima al compimento, anzi non viene neppure mai presa in considerazione l'immagine di una vecchiaia decadente e minacciata dalla bieca morte. Prefigurando uno schema delle tre età in cui è previsto un futuro ritorno alle origini, Lessing rompe con la passata concezione del declino e la tradizionale visione della ciclicità degli eventi umani.

Va però notato che il filosofo limita il percorso alla tradizione ebraico cristiana, lasciando fuori le altre diverse tradizioni. Questo appare chiaramente un enigma, ma

---

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 37.

secondo Guido Cunico l'intento di Lessing era quello di promuovere un processo schematicamente semplificato a scopi pedagogici e per non appesantire il suo quadro evolutivo della storia avesse quindi deciso di privilegiare una sola tradizione. Quello che però è chiaro è che tale evoluzione avrebbe prima o poi toccato tutte le diverse culture ed individui, in tempi e modi dissimili: "la medesima via lungo la quale il genere umano giunge alla perfezione, ogni singolo uomo (chi prima e chi dopo) deve averla presa per suo conto"<sup>69</sup>. È fuori discussione quindi credere che Lessing abbia inteso svalutare tutte le altre tradizioni, ma è più probabile che egli "abbia considerato la rivelazione mosaica non come religione a sé stante, ma piuttosto come gradino preliminare del cristianesimo"<sup>70</sup>. Anche se dovessimo accettare l'idea di una svalutazione di tutte le religioni, va però ricordato che il cristianesimo non viene trattato nei termini di primato assoluto. Seppur presentato come superiore, resta pur sempre una forma religiosa ferma in uno stadio intermedio e giovanile dell'umanità. Per tanto, tale *religio* è destinata ad essere superata da un'altra, la quale segna un ulteriore passo nell'evoluzione dello spirito umano.

Lessing all'interno dell'opera si trova a sottolineare l'indispensabile utilizzo della ragione per l'interpretazione speculativa dei dogmi della fede cristiana. Adoperare la *ratio* permette di travalicare il ponte e trasformare le verità rivelate in "verità di ragione"<sup>71</sup>. Il tentativo messo in atto è quello di tradurre in termini razionali proprio gli elementi della dottrina cristiana che maggiormente sfuggono alla comprensione. Per il filosofo non si tratta però di problematiche cruciali. Il male viene quindi ridimensionato "sia *sub specie*

---

<sup>69</sup> G. E. Lessing, in *L'educazione del genere umano*, cit., p. 55.

<sup>70</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 39.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 40.



*aeternatis*, in base alla fede filosofica nella Provvidenza divina, ossia nell'assoluta bontà del principio divino dell'essere, sia *sub specie historiae*, alla luce dello sviluppo morale nell'ambito del quale l'impotenza etica costituisce solo il gradino più basso dell'umanità<sup>72</sup>.

*L'educazione del genere umano* veicola il pensiero di Lessing intorno al tema della metempsicosi, ovvero l'ipotesi che ogni uomo debba compiere per conto proprio l'intero cammino evolutivo del genere umano e "quindi tornare a vivere in questo modo tante volte quante gli sono necessarie per raggiungere il livello prima dell'ebreo, poi quello cristiano e infine di colui che supera entrambi"<sup>73</sup>. Si tratta di una tematica ben presente nell'epoca del filosofo circolante all'interno delle logge massoniche. È chiaro che nella nuova teodicea della storia, per Lessing risulti necessario giustificare e dare sensatezza all'esistenza storica dell'uomo di fronte all'ineliminabile esperienza del male. L'ipotesi della metempsicosi diventa quindi indispensabile per aprire a tutti gli esseri umani la possibilità del compimento, inteso come effettivo superamento del male.

La "terza età del mondo"<sup>74</sup> è annunciata nella parte conclusiva dell'opera e presentata in quanto compimento di un futuro per il quale l'uomo deve attendere serenamente e privo di impazienza. Questa terza tappa segna il passaggio ad un "nuovo Vangelo eterno" e riferendosi alla dottrina elaborata da Gioachino da Fiore, prefigura la venuta dello Spirito all'interno di una nuova epoca, capace di trascendere la storia passata.

Lessing stabilisce una nuova tappa del cammino storico della rivelazione, coincidente con la progressiva educazione del genere umano. Rinnegando quanto

---

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>74</sup> G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, cit., pp. 80-85.

confermato negli scritti giovanili, il filosofo si discosta dall'idea di rivelazione religiosa positiva e raffigura l'uomo nell'atto di procedere all'interno della storia per tentare di raggiungere una nuova epoca futura. Essa si conclude con "il tempo del compimento", ovvero nel momento in cui il singolo uomo sarà stato capace di approdare "alla purezza di cuore che rende capaci di amare la virtù per sé stessa"<sup>75</sup>. Tale prospettiva sembra dimostrare che, come il compimento del processo di evoluzione non necessita di aiuti esterni, allo stesso modo il processo rivelativo, l'evoluzione religiosa dell'umanità, deve consistere in un esercizio autonomo della razionalità<sup>76</sup>. Proprio per questo, Lessing definisce la storia dell'uomo all'interno di una prospettiva escatologica dove ogni religione positiva sarà superata: si parla quindi di un *eschaton*, inteso come epoca storica futura, insormontabile. Lessing si trova a unire la variante spiritualistica, introdotta da Gioachino da Fiore, ad una *intelligentia spiritualis*, corrispondente al libero esercizio della critica, della razionalità e della morale<sup>77</sup>.

È chiaro come in questa opera il filosofo si allontani da quanto professato in *Sulla genesi della religione rivelata*. La rivelazione è chiaramente un'illuminazione concessa da Dio, ma che non può arrivare all'uomo se non attraversa il cuore e la sua ragione, "anche se non può essere intesa come semplice frutto di queste facoltà e se la sua origine deve continuare ad essere avvolta nel mistero"<sup>78</sup>. Per cui, rivelazione acquista il significato di divenire storico della coscienza della verità. È quella linea che non per forza coincide con la linea della razionalità, ma proprio per questo può diventare prerogativa che accomuna tutte le singole e diverse fedi.

---

<sup>75</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 41.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

La piena realizzazione di quella terza età dello spirito è l'approdo alla verità, la quale non significa conoscenza perfetta e comprensione diretta, bensì ricerca continuamente condotta nel desiderio tensivo del raggiungimento di quella *veritas*, senza pretesa e presunzione di essere in possesso dell'unica autenticità esclusiva. Questa continua ricerca, destinata ad un perenne "non ancora", viene definita come "religione del futuro", dove l'uomo potrà anche godere, secondo Lessing, della vita eterna. Un'eternità sentita come totalità del tempo, percorsa da ogni singolo individuo nel tirocinio della sua educazione attraverso diverse forme di vita, un'eternità come continuo progredire<sup>79</sup>.

Nel pensiero lessighiano appare l'esplicita assunzione del processo infinito di perfezionamento in dimensione escatologica, unito ad una prospettiva di compimento definitivo. Il tutto compiuto sotto il severo sguardo della Provvidenza, la quale ridimensiona la gravità degli eventi che coinvolgono la vita dell'uomo, rivalutandoli alla luce di una nuova positività, in quanto gradini necessari per l'educazione del genere umano e il compimento della terza età dello Spirito. Per Lessing la storia non è più teatro di catastrofi, ma regno del progresso in vista del raggiungimento del momento in cui, tutte le singole fedi storiche, si incontreranno nell'era futura nell'abbraccio di Dio. Per questo motivo, *L'educazione del genere umano* viene spesso paragonata allo scritto di Voltaire dal titolo, *Candide, ou l'Optimisme*. Voltaire sosteneva l'esistenza di un Dio il quale però risulta estraneo alle vicende dell'uomo e disinteressato, per cui disegna una storia caratterizzata dal continuo alternarsi di violenza e sopraffazione. Per lo scrittore francese non esiste la giustizia retributiva, sostenendo che, anche se l'uomo in vita agisce

---

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 45.

rettamente non è detto che verrà ricompensato con la felicità. Non esiste quindi l'idea di una giustizia, come invece compare nella parabola di Giobbe, ma la storia si prefigura come caotica e violenta. L'uomo non può sconfiggere il male ontologico, ma per Voltaire può solo allontanare i mali socialmente pericolosi, come l'intolleranza.

Al contrario Lessing non percepisce il dolore come insuperabile, ma come tappa necessaria per l'educazione dell'uomo, tesa al compimento dell'età futura. Sotto il segno della Provvidenza il filosofo arriva a riformulare la storia in una nuova prospettiva escatologica. Il pensiero, in chiara opposizione con quello di Voltaire, ha fatto sì che gli studiosi arrivassero a definire *L'educazione del genere umano*, come "l'anti-Candide".

### **1.3.3. Dialettica tra spirito e lettera**

Come base della riflessione di Lessing si erge il saldo pilastro della dialettica tra spirito e lettera, per cui è doveroso prendere coscienza del fatto che il pensiero del filosofo non fosse congruente con quello di Reimarus e che la pubblicazione dei *Frammenti* fosse stata promossa per altri intenti. Per chiarire questo passaggio bisogna guardare all'*Antitesi*, all'interno della quale emerge il passo dell'opera *Axiomata* che segue:

Quanto importano al cristiano le ipotesi, le dichiarazioni e le prove di quest'uomo? A lui importa solo una cosa, il cristianesimo che egli sente così verso e nel quale si sente tanto beato. Se il paralitico fa l'esperienza di benefiche scosse elettriche: che gli importa sapere se ha ragione *Nollet* o *Franklin* o nessuno dei due? In breve: la lettera non è lo spirito; e la Bibbia non è la religione. Di conseguenza, le obiezioni contro la lettera e contro la Bibbia non sono ancora obiezioni contro lo spirito e contro la religione.

Infatti, la Bibbia contiene manifestamente di più di ciò che appartiene alla religione: ed è semplice ipotesi che essa debba essere infallibile anche in questo di più. La religione esisteva anche prima che ci fosse una Bibbia [...] La religione non è vera perché gli evangelisti e gli apostoli la insegnarono; ma essi la insegnarono perché vera. Noi dobbiamo

spiegare le tradizioni scritte muovendo dalla verità interna della religione e tutte le tradizioni scritte non possono dare a questa alcuna verità interna se essa ne è priva<sup>80</sup>.

Come al paralitico che fa l'esperienza di "benefiche scosse elettriche" non interessa sapere "se ha ragione *Nollet* o *Franklin*, oppure nessuno dei due", allo stesso modo per l'uomo autenticamente religioso esiste solo una cosa: "il cristianesimo che egli avverte tanto vero e nel quale si sente tanto beato"<sup>81</sup>. Lessing sottolinea che il sentimento religioso è proprio lo scudo sotto cui vuole sentirsi protetto chi reca la religione nel cuore, la religiosità dell'uomo senziente che non ritiene necessario per la fede il fatto che la nozione storica sia verificata, ma che appunto "sente nell'ideale di amore del cristianesimo tutto quello che serve alla propria felicità e beatitudine"<sup>82</sup>.

L'esito della riflessione condotta all'interno di *Axiomata* porta alla consapevolezza della grande differenza che intercorre tra spirito e lettera e la conferma del fatto che la Bibbia non costituisca la religione in quanto tale; questo approdo fu determinante per lo scatenarsi una accesa critica intesa direttamente a rivalutare questi concetti.

La Bibbia e il testo sacro contengono secondo Lessing di più di quanto non appartenga alla religione e per questo la loro infallibilità è confermata. Tuttavia, alla luce del progetto di riappacificare Chiesa e spirito, il filosofo parte dalla presa visione che lo Spirito della religione autentica non possa essere mai totalmente compreso e sigillato all'interno di un testo. La religione non si identifica con la Bibbia perché lo spirito del cristianesimo viaggia al di là della lettera trascendendola. Essa esisteva anche prima che

---

<sup>80</sup> G.E. Lessing in *Religione e libertà* a cura di G. Ghia, in *Axiomata*, Morcelliana, Brescia 2000, cit., p. 123.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>82</sup> G. Ghia in G.E. Lessing, *Religione e libertà*, cit., p. 14.

ci fosse il testo sacro, così come il cristianesimo prima che gli apostoli ne scrivessero. Passò sicuramente del tempo prima che qualcuno cominciasse a trascrivere e venisse poi a costituirsi un intero canone. Se dunque molte cose possono dipendere da questi scritti è pertanto impossibile credere che in essi sia riverberata la verità<sup>83</sup>. Per cui, lo spirito trapassa e trascende la lettera in una dimensione di anteriorità, perché viene prima di essa, decretando il primato ontologico dello Spirito. Il testo per questo motivo perde il suo carattere di fondamento assoluto e si palesa in quanto concrezione transeunte di quello spirito, essenza della vera religione. Ma lo spirito trascende la lettera anche in una dimensione di posteriorità, in quanto la rivelazione vive al di fuori del tempo ed agisce anche dopo le Sacre Scritture. Chiaramente alla luce di questa intricata riflessione il testo sacro perde il suo carattere di affidabilità e la religione risulta vera non in quanto scritta da evangelisti e apostoli, ma scritta perché vera.

L'autentico problema di Lessing si erge nella distinzione tra spirito e lettera la quale "non è solamente una contrapposizione tra una esegesi razionale storico-critica della Bibbia e un letteralismo fondamentalistico e fanatico, bensì è il cardine e la precisa chiave ermeneutica della peculiare filosofia della religione di Lessing"<sup>84</sup>. La novità introdotta dal filosofo consiste nel dare nuovo significato proprio allo spirito della religione o del testo sacro, ovvero della loro verità interna. In questo riconosciamo Lessing in quanto precursore coinvolto in una continua riflessione, volta a indagare l'essenza del cristianesimo e a mettere in discussione il principio di *teopneustia* (l'ispirazione divina attraverso la quale viene comunicata la verità) e quello di rivelazione

---

<sup>83</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 254.

<sup>84</sup> G. Ghia, *Opere filosofiche* di G. E. Lessing, Utet, Torino, 2006, cit., p. 43.

“disancorandolo da un evento storico e vedendone la sorgività nel sentimento interiore, autentico luogo dell’evento eterno”<sup>85</sup>.

Rovesciando un canone Lessing si convince che dobbiamo spiegare le tradizioni scritte partendo da una verità interna dalla religione:

La religione non è vera perché l’hanno insegnata gli evangelisti e gli apostoli: bensì essi l’hanno insegnata perché è vera. In base all’ interna verità della religione che vanno spiegate le tradizioni scritte, e non c’è tradizione scritta che possa darle una verità interiore, se non ne ha [...] Se nessuna verità storica può essere dimostrata, allora non vi è neppure nulla che possa essere dimostrato mediante verità storiche. Vale a dire: verità storiche contingenti non possono mai diventare la prova di verità razionali necessarie<sup>86</sup>.

Cessati i miracoli e le profezie restano soltanto le testimonianze umane. Per Lessing le notizie di quegli avvenimenti sono altrettanto attendibili quanto possono esserlo verità storiche e dunque indimostrabili. All’interno della complicata “disputa sui frammenti” si evidenzia un inequivocabile monito: tra verità storiche, tramandate da notizie storiografiche, e le verità razionali, risultato di dimostrazioni veritiere, esiste un “ampio e brutto fossato” oltre il quale non si riesce a procedere. La grande opposizione spirito e lettera si riverbera nel più ampio contrasto che vede coinvolte verità storiche e razionali, contingenti e assolute, legate a storia e ragione. Ma nella riflessione dell’illuminista il tentativo di sintesi tra queste due distinte polarità, storia e ragione, non risulterebbe possibile e il concetto “ragione storica” apparrebbe soltanto un’espressione ossimorica. Lettera e spirito diventano alla luce di questa riflessione chiavi ermeneutiche tramite le quali si riesce a raggiungere il nucleo più autentico dell’intera filosofia lessinghiana.

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>86</sup> G.E. Lessing, in *Axiomata*, cit., pp. 105-137.

A partire dall'assunzione di questo principio vengono a stabilirsi tre diversi percorsi verso i quali il pensiero filosofico e religioso dello studioso si articola. Il primo è legato alla tematica della libertà e della passione per la ricerca: tutta la smisurata analisi condotta da Lessing, sempre accompagnata da un desiderio tensivo volto al raggiungimento della verità, assume come singolare premessa la preminenza accordata alla libertà, intesa come dato costitutivo del singolo. Questo presupposto irrinunciabile assume i tratti di un principio religioso ed ermeneutico: religioso, "in quanto l'uomo *in libertate spiritu* si mette in ascolto con la parola originaria che si rivela nel suo sentimento interiore [...] ermeneutico, in quanto questo ascolto avviene nello spirito e nella scempi di un esausto ricercare, interpretare e comprendere"<sup>87</sup>. Il secondo percorso conduce alla tolleranza e all'ecumenismo, istanza che emerge nello spirito utopistico della Favola dei tre anelli contenuta in *Nathan il saggio*, la quale funge da modello regolativo ed etico per l'attuarsi del dialogo interreligioso e promuove una visione di accoglienza nel segno della *concordia discors*. Il terzo percorso si articola nel segno dell'imperativo dell'amore reciproco e dunque nel principio di uguaglianza, "il quale si giustifica a partire da un concetto di perfettibilità e dalla presenza in ciascun essere umano di una comune tensione verso una possibilità di speranza e redenzione, nell'orizzonte eterno"<sup>88</sup>.

Ritornando alla dialettica tra spirito e lettera, Lessing riconoscendo le Sacre Scritture come concrezioni transeunte dello spirito, vuole però arrivare a salvare l'essenza ultima del cristianesimo, la sua verità interna, che colta nella sua dimensione più pura, ritroviamo nelle altre religioni. La *veritas* a cui il filosofo aspira è la religione dell'umano,

---

<sup>87</sup> G. Ghia, *Opere filosofiche* di G. E. Lessing, cit., p. 45.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 46.



o dello Spirito che vive, prima ancora che nel testo sacro, all'interno della coscienza del singolo individuo. Questa nuova religione è svincolata dalla tirannia del testo sacro e promuove un ripensamento dell'autorità religiosa: Chiesa e le Sacre Scritture non risultano più arbitrio ultimo della verità e vedono crollare ogni pretesa di esclusività. La *veritas* per Lessing coincide con l'essenza interna della religione, svincolata dal testo e legata alle singole coscienze religiose.

Così facendo, il filosofo giunge al compimento del suo più alto intento, il logoramento della lettera e lo smantellamento dell'idolatria nei confronti del testo sacro, colpevoli di aver allontanato la chiesa dall'antica purezza. Lo Spirito, inteso come verità religiosa interna ed eterna, trascende la lettera in dimensione di anteriorità e posteriorità e per questo, l'evento della rivelazione rimane aperto e in continuo divenire. Il ruolo della rivelazione si palesa quindi nella coscienza del singolo individuo, nella sua anima e umanità, nel più ampio principio di libertà religiosa. Esso non può essere contenuto all'interno del testo, motivo per il quale le scritture devono essere rivalutate e comprese in quanto testimonianze storiche in cui lo Spirito è sì presente, ma non nella sua interezza e definizione. Nella Bibbia, Lessing sostiene, è contenuto solo parte di quello Spirito, di quella religione dell'umano che si riverbera in ogni fede.

Alla luce di questa complicata riflessione vediamo palesarsi l'antico principio per il quale la filosofia considera che la verità non possa essere racchiusa all'interno della scrittura. La filosofia diventa *farmacon* contro l'idolatria della lettera proprio perché nasce dalle ceneri della consapevolezza della precarietà del linguaggio, veicolo fragile della verità. Si promuove quindi un'idolatria nei confronti dello Spirito, proprio perché alla coscienza del singolo è data a priori la possibilità di sbagliare ed essere liberi.

## 1.4. Quarta tappa: l'animarsi del dibattito

Per analizzare la quarta tappa del *nostos* intrapreso da Lessing è necessario risalire alle origini della disputa teologica. Il primo episodio significativo si lega alla polemica che coinvolse il filosofo amburghese e il direttore del ginnasio di Hannover, Johann Daniel Schumann. Il docente di teologia ed esponente della corrente neologica, non aveva accettato le critiche mosse dall'Anonimo e in risposta alla pubblicazione di alcuni frammenti nel 1777 era stato autore di uno scritto dal titolo: *Über die Evidenz der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion (Sull'evidenza delle prove della verità cristiana)*. La difesa di Schumann si erigeva sulla convinzione che fosse assurdo promuovere una contrapposizione tra la rivelazione di Cristo e la storia, "dal momento che la rivelazione possiede in sé una forza che mostra radicalmente la sua natura meta-storica"<sup>89</sup>. La replica non tardò ad arrivare e nello scritto, *Über des Geistes und der Kraft (Sulla prova dello spirito e della forza)*, Lessing operò un elaborato collegamento tra la tesi sostenuta dal suo avversario e la prova della forza duratura dei doni e dei miracoli di Dio e dello Spirito Santo, espressa nella prima lettera di Paolo ai Corinti e poi in Origene. Il filosofo nella contro-argomentazione sosteneva che la prova avesse perso sia spirito che forza, essendosi trasformata in una testimonianza umana all'interno di un tempo che non percepisce più i miracoli<sup>90</sup>. Dalla formulazione di questi concetti vede la luce l'opera, *Nuova ipotesi sugli evangelisti considerati come storiografi meramente umani*, la quale

---

<sup>89</sup>G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 255.

<sup>90</sup>*Ibidem*.

si poneva l'intento di mettere in evidenza le varie discordanze contenute all'interno delle sacre scritture attraverso una critica accurata.

La problematica che emerge nello scontro con Schumann è stata definita da Kierkegaard come l'autentico problema di Lessing: "Casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali"<sup>91</sup>. Per cui "non può sussistere alcun salto tra la verità possibile, o storica, di un fatto o la sua razionale, ossia immediatamente riconoscibile, validità universale"<sup>92</sup>. Tra queste due verità Lessing sembra riconoscere un limite che non riesce a valicare, ostacolo che sussiste nella differenza tra lettera e spirito. Nuovamente Lessing appare convinto che la lettera della Bibbia non possa essere utilizzata come fondamento dello spirito di una religione. Lo spirito consta in quella disposizione emotiva che il filosofo ha voluto riportare nel *Testamento di Giovanni*, testo apocrifio, comparso immediatamente dopo lo scritto contro Schumann. Nelle parole che Girolamo attribuisce a Giovanni, "Filiol, diligete alterutrum" Lessing percepisce l'essenza più profonda del cristianesimo.

All'indomani dello scontro con Schuman la disputa coinvolse anche lo scritto anonimo di Johann Heinrich Ress, sovrintendente della Chiesa Luterana di Wolfenbüttel. Lo studioso aveva cercato di dimostrare la verità del racconto della risurrezione antepoendosi alle parole di Reimarus, il quale aveva individuato dieci contraddizioni nei racconti dei quattro evangelisti circa il miracolo.

Il 1778 si segna però come anno di pubblicazione di alcuni scritti importanti da parte di Lessing, *Eine Duplik*, *Axiomata*, *Anti-Goeze* e come momento cruciale

---

<sup>91</sup> G.E. Lessing, in *La religione dell'umanità*, cit., pp. 65-71

<sup>92</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 255.

nell'articolata e controversa "disputa sui frammenti". Con la morte improvvisa della moglie Eva, avvenuta il 10 gennaio del 1777, si assiste all'emergere della fase più acuta dello scontro teologico e all'articolarsi del periodo più fecondo per la proliferazione di un chiaro e personale pensiero religioso da parte del filosofo. Proprio in questo anno le *Obiezioni* all'Anonimo attirarono su Lessing l'attenzione del massimo rappresentante della Chiesa protestante tedesca, Johann Melchior Goeze. Il pastore di Amburgo accusava il filosofo di aderire al pensiero deistico e metteva in rilievo la pericolosità di un atteggiamento corrosivo e critico rivolto alle Sacre Scritture.

Fra Goeze e Lessing inizia, tra il 1777 e il luglio 1778 un violento scambio di pagine in rapida successione. Tra gli scritti polemici compaiono anche gli undici *Anti-Goeze*, dove il filosofo si difende con vigore e grande maestria. Proprio nel nono di questi scritti, il filosofo risponde all'accusa mossagli dal rappresentante della chiesa per essersi servito del Testamento di Giovanni, pur dimostrando di non seguire il messaggio in esso racchiuso, quello dell'amore fraterno e universale. Lessing si difende rivendicando l'uso legittimo delle armi dell'ironia e del sarcasmo nel genere letterario del dibattito, ma per comprendere il motivo per il quale Goeze mosse simili accuse bisogna guardare a Johann Heinrich Reiss e al suo scritto intitolato: *La storia della risurrezione di Gesù Cristo difesa da alcuni attacchi apparsi nel quarto Contributo alla storia e alla letteratura dei tesori della Biblioteca ducale di Wolfenbüttel*<sup>93</sup>.

Il parroco della chiesa della Beata Vergine Maria e sovrintendente evangelico della cittadina, precedentemente citato, si era fermamente opposto al procedimento storico critico dell'Anonimo grazie alla cosiddetta "armonizzazione dei vangeli", ovvero

---

<sup>93</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 256

attraverso il “tentativo di una lettura sinottico-letterale”<sup>94</sup> in tutti i vangeli del racconto della risurrezione, attraverso una interpretazione che permettesse di eliminare le contraddizioni delle varie edizioni e quindi di “armonizzarle”. La risposta di Lessing viene a diramarsi sotto forma di *Duplik*, una controreplica redatta durante l’ennesimo periodo nero attraversato dal filosofo, legato alla morte della moglie Eva e del figlio Traugott. Tale scritto si palesa agli occhi dei lettori come un testo esemplare, in quanto consiste nel più esteso tentativo da parte del filosofo di promuovere l’evoluzione del suo pensiero nel dominio della scienza biblica. In esso compare anche il celebre detto sulla verità, il quale mette in luce lo spirito critico che contraddistingue la figura del filosofo amburghese:

Se Dio tenesse nella Sua mano destra tutta la verità e nella sinistra il solo eterno impulso verso la verità, seppur con la condizione di dover andare errando per l’eternità, e mi dicesse: Scegli! Io mi precipiterei umilmente alla sua sinistra e direi: Concedimi questa, o Padre. La verità pura è soltanto per te!<sup>95</sup>.

Per opporsi al pensiero di Röss, Lessing si aggrappa nuovamente al saldo pilastro della dialettica tra spirito e lettera. Proponendosi di parlare per l’Anonimo lo studioso arriva a riconoscere che è sbagliato credere alla risurrezione di Cristo in quanto le notizie riportate dagli evangelisti altro non fanno che contraddirsi. Prosegue sostenendo che:

[...] la risurrezione di Cristo può avere la sua verosimiglianza, sebbene le notizie degli evangelisti si contraddicano. Ora giunge il terzo e dice: la risurrezione è assolutamente da credere, infatti le notizie degli evangelisti non si contraddicono<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> G.E. Lessing, *Religione e libertà*, cit., p. 33.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 22.

La critica mossa a Ress è sostenuta tramite un velato sarcasmo, adoperato sul terreno di scontro di una disputa dogmatica e religiosa. Il procedimento messo in atto dall'Anonimo giunge a considerare il passo della risurrezione come fallace proprio in quanto basato su notizie contraddittorie e poco credibili, tramandate dagli evangelisti attraverso i testi sacri. Ress tenta di ribaltare il procedimento muovendosi dallo stesso punto di partenza di Reimarus, ammettendo quindi che quello che sappiamo circa questo evento è stato tramandato da notizie di evangelisti che risultano contraddittorie, ma queste sono ispirate da Dio e quindi non fallaci<sup>97</sup>. Entrambi arrivano a presupporre che quanto scritto nei vangeli debba corrispondere ad un fatto storico, reale e concreto, solo che in Reimarus, tale corrispondenza storico-critica non si palesa.

Il procedere analitico di Lessing invece, ponendo i suoi passi sul saldo fondamento della differenza tra spirito e lettera, promuove una vera rivoluzione del principio dogmatico. Pur riconoscendo le contraddizioni che si esemplificano nelle Sacre Scritture, il filosofo non è pronto a valutare a priori la notizia della resurrezione di Gesù non credibile. Seppur consapevole che le informazioni non siano affidabili, egli riconosce che queste ultime non rappresentino il fatto, ovvero lo spirito della resurrezione in quanto tale e, introducendo il principio di distinzione tra spirito e lettera arriva alla conclusione che le cose non siano andate così come sono state raccontate negli scritti. Non possiamo perciò sapere se l'evento sia realmente avvenuto, tuttavia, Lessing conclude, solo per il fatto che i riferimenti contenuti nei vangeli si contraddicono, non è lecito percepire il miracolo della resurrezione di Cristo come un inganno<sup>98</sup>:

---

<sup>97</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 257.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

Quando si cesserà di appendere ad una ragnatela niente meno che l'eternità! No! La dogmatica scolastica non ha mai inferto alla religione piaghe tanto profonde quanto quelle che adesso le infligge quotidianamente l'esegesi storica<sup>99</sup>.

Il filosofo riconosce che la scrittura contiene indubbe discordanze ed errori scientifici e storici, ma al tempo stesso rifiuta, volgendosi contro gli ortodossi e lo stesso Reimarus, prove storiche a favore di verità cristiane e di fede. Lavorando ad un metodo storico preciso e rivoluzionario, egli approda alla convinzione che a causa della presenza di diverse testimonianze su un fatto, esse inevitabilmente non possano risultare univoche. Per cui dobbiamo concludere che la fede non possa basarsi su queste testimonianze<sup>100</sup>.

Il procedimento messo in atto promuove un passaggio dal piano letterale a quello simbolico e metaforico, in cui l'ironia si rivela come arma infallibile ed essenziale. Il pensiero di Lessing viene poi a chiarirsi nella *Parabola*, primo scritto rivolto contro il pastore capo della chiesa di Amburgo, Johann Malchior Goeze. In questo scritto, attraverso l'*exemplum*, lo studioso tenta di dimostrare quanto sia necessariamente importante giungere all'autentico spirito della religione, lasciandosi alle spalle verità contenute in prove storiche. Scrive a proposito di questa metafora Guido Ghia:

E il contenuto della metafora è che l'architettura di un palazzo può anche perdere il suo originario splendore così come il basamento del tempio di Diana ed Efeso può anche essere composto di carbone; basta che entrambi (palazzo e tempio) possano ancora stare in piedi e che il loro contenuto possa ancora essere messo in salvo. Lo stesso vale per la religione. Le prove storiche della verità possono anche andare perdute: basta che il nucleo (ossia ancora una volta lo spirito) del suo messaggio possa essere ancora riconosciuto come valido<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> G.E. Lessing, *Religione e libertà*, cit., p. 31.

<sup>100</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 258.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

E ancora Lessing chiarisce il passaggio nell'opera *Axiomata*, pubblicata nel marzo del 1778 insieme alla *Parabola*:

Io [...] voglio muovere obiezioni alle parti meno importanti della Bibbia dando loro il valore che hanno. Questo è il mio intento. E solo in questo intento dico che colui il cui cuore è più cristiano della testa non si dà affatto cura di queste obiezioni, poiché sente ciò che altri si contentano di pensare; poiché potrebbe anche fare a meno dell'intera Bibbia<sup>102</sup>

In questa opera il filosofo promuove un'importante sintesi del suo pensiero religioso, in parte già chiarito nelle *Antitesi*. Ancora una volta il saldo concetto di dialettica tra spirito e lettera si dimostra principio inconfutabile sul quale ergere una rinnovata polemica. All'interno di *Axiomata*, Lessing si trova a sostenere nuovamente che la Bibbia contenga di più di quanto appartenga alla religione, per questo non affidabile, concludendo che la lettera non è lo spirito e neppure coincide con la religione. Il vero esito di questa riflessione è la consapevolezza che “la religione non è vera perché gli apostoli e gli evangelisti la insegnarono; ma essi la insegnarono perché vera”<sup>103</sup>. Bisogna quindi andare alla ricerca dell'essenza e dell'energico spirito della religione, alla luce del quale i testi acquisiranno valore.

Strettamente legati a questo scritto si palesano gli undici articoli, *Anti-Goeze*, che Lessing pubblica tra l'aprile e il luglio del 1778, i quali ebbero un'udienza senza paragoni nella storia della letteratura. Lo scontro con il pastore collerico della chiesa di Amburgo si erge al di là dei semplici rapporti tra fede e ragione, filosofia e religione. L'ortodossia protestante era chiaramente allarmata per l'immediata ripercussione politica che la critica deistica contro le religioni rivelate implicava. La critica al cristianesimo minacciava

---

<sup>102</sup> G.E. Lessing in *Religione e libertà* a cura di G. Ghia, in *Axiomata*, cit., p. 123.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 150.



direttamente l'ordine costituito, l'assolutismo politico per grazia di Dio. Nella polemica paradigmatica tra Lessing e Goeze si rispecchia e palesa il conflitto tra l'intellettuale del potere e dell'istituzione e il pensatore libero, il cui spirito critico è capace di discernere tra realtà e finzione. Nonostante la consapevolezza da parte del filosofo dei rischi legati a questa controversia, l'opera appare impregnata di sarcasmo e aspra ironia, nel fine ultimo di raggiungere la verità "di contro al salto mortale che esigono quanti credono di averla già in loro saldo possesso"<sup>104</sup>. Gli undici *Anti-Goeze*, sono infatti percorsi da una violenta indignazione articolata all'interno di una libera discussione, un confronto incessante sulla verifica dei presupposti e sulla loro confutazione.

L'occasione per la pubblicazione del primo articolo avviene all'indomani della comparsa di una recensione anonima nel settantunesimo numero dei *Contributi spontanei*, dell'opera di Wilhelm Mascho, docente di Amburgo, riguardo lo scritto: *Difesa della religione cristiana rivelata contro alcuni frammenti tratti dalla biblioteca di Wolfenbüttel*<sup>105</sup>. Lessing, attribuendo erroneamente il testo all'operato di Goeze, articola la sua aspra requisitoria partendo dal presupposto che "gli uomini nel mondo non sarebbero ancora d'accordo su nulla, se nel mondo non avessero ancora litigato su nulla"<sup>106</sup> e si appella allo spirito del protestantesimo contro l'ottusa ortodossia protestante. Lo scopo finale della religione non è solo la beatitudine, ma la beatitudine mediante l'illuminazione, mentre il cristianesimo professato da Goeze appare di facciata, falso e ipocrita, chiuso in un'incessante richiesta del vero. Il pastore capo, ricco di pregiudizi è accusato di imbavagliare gli spiriti e impedire la libertà culturale, attraverso un'analisi

---

<sup>104</sup> G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*, cit., p. 259.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

volta a smascherare tramite l'ausilio del dubbio, ogni insensatezza emersa dalle sue parole.

Nel sesto *Anti-Goeze*, inteso ad indagare il rapporto tra religione e libertà, Lessing riconosce che la religione trae vantaggio dalla sua messa in dubbio e dalle obiezioni promosse dalla ragione, definita “non ancora soggiogata”<sup>107</sup>. La rivalutazione critica migliora la religione stessa, rendendola illuminata e razionale, contribuendo ad esacerbare i mali estremi contenuti in essa, come l'intolleranza e la sopraffazione. Nel settimo articolo lo studioso arriverà a difendere il nucleo stesso della cultura illuministica, riconoscendo l'autonomia dell'intelletto umano, guida personale di ciascun individuo.

Il proseguire dello scontro porta Lessing a pubblicare un ulteriore frammento, *Sullo scopo di Gesù e dei suoi discepoli*, dove la dottrina cristiana veniva promossa come dottrina esclusivamente morale e l'importanza della figura del figlio di Dio arrivava a ridimensionarsi nel senso di una più tarda interpolazione promossa dai discepoli per scopi politici<sup>108</sup>. Con questa ultima uscita, il celebre viaggio della “disputa sui frammenti” è prossima alla sua conclusione.

## **1.5. La fine di un viaggio: *Nathan il saggio***

L'itinerario di questo viaggio ha come tappa fondamentale l'aspra polemica legata al pastore della Chiesa di Amburgo, il quale non poteva chiaramente accettare le posizioni di Lessing espresse intorno al principio di Rivelazione, sottratto al controllo del testo

---

<sup>107</sup>G.E. Lessing, *Anti-Goeze*, in *Religione e libertà*, cit., p. 203.

<sup>108</sup>G. Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria* cit., p. 260.

sacro e dell'ermeneutica biciclica e diventato manifestazione dello spirito contenuto nella coscienza di ogni singolo uomo. Si trattava infatti di accettare la perdita del primato di autorità della Chiesa, non più arbitro ultimo di verità, e promuovere un ripensamento circa la sua pretesa di esclusività religiosa. In modo più specifico, Lessing promuoveva una “contrapposizione tra il principio esclusivistico della confessione e quello universalistico della *Liberalität* religiosa: tra la fede nella verità assoluta della propria posizione dogmatica e la fede sempre da rinnovare in una chiesa invisibile cui appartengono tutti gli uomini in ricerca della verità”<sup>109</sup>.

Quello che però spinse Goeze a intervenire fu l'appellarsi del filosofo a Lutero e alla sua autorità, che attraverso l'idea del libero esame dei testi sacri aveva sciolto l'uomo dai vincoli della tradizione. Lessing contrapponendo l'autentico spirito di Lutero all'opprimente prassi del luteranesimo ufficiale, permise a Goeze di spostare la polemica dal piano speculativo a quello dottrinale<sup>110</sup>. Il pastore invocò contro l'avversario l'aspro intervento della censura e costrinse Lessing a produrre una professione di fede di fronte all'Inquisizione, ovvero un consiglio composto da membri cattolici e protestanti. Il 6 luglio 1778, il Duca intervenne vietando la pubblicazione della rivista su cui fino a quel momento erano apparsi i famosi *Frammenti* di Reimarus, e 13 luglio dello stesso mese proibì anche le stampe degli *Anti-Goeze*.

Lessing è messo alle strette ma non è disposto al silenzio per cui pubblica ancora un paio di scritti, fingendo di aver già acconsentito alla stampa da tempo. A Berlino e ad Amburgo esce la sua *Risposta necessaria a una domanda del tutto utile del Signor Goeze*,

---

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 260.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 261.

*Pastore-Capo in Amburgo*. In questo scritto veniva riportata una lettera inviata ad Elise Reimarus, dell'agosto 1778 in cui si rifletteva intorno all'essenza della religione cristiana e si accusava nuovamente Goeze di azioni illecite e devianti. Il tentativo mosso era quello di appellarsi, per esprimere la sua concezione di fede, alla *regula fidei* dei primi Padri della Chiesa, regola antica quanto la stessa religione, la quale rappresenta il saldo pilastro su cui viene ad edificarsi la Chiesa di Cristo. Per Lessing essa coincideva con il *Testamento di Giovanni*, ma nonostante il suo ottimismo, la tattica di impedire l'attuarsi del decreto ducale non ebbe successo<sup>111</sup> e il 3 agosto del 1778 venne proibita definitivamente la pubblicazione degli scritti del filosofo relativi alla disputa.

Costretto a consegnare al Duca tutti gli esemplari in suo possesso del manoscritto di Reimarus, Lessing si trovò censurato e privato del suo diritto di parola. Quello che però mai mancò fu la volontà di non mettere fine al dibattito, per cui rimase come unica possibilità escogitare un progetto volto ad aggirare il decreto ducale che impediva la libera stampa dei suoi scritti. Ed ecco che Lessing, guardando indietro, si trova nuovamente esposto su quel grande palcoscenico che tempo addietro aveva ospitato le sue composizioni teatrali. Il vecchio pulpito del teatro appare un mondo indisturbato sul quale promuovere l'ultimo ferrato attacco ai teologi e rappresentanti della chiesa protestante.

Mentre fa pubblicare ancora un paio di scritti, tra il 10 e l'11 agosto il filosofo trova l'idea che gli consentirà di uscire a testa alta dalla contesa. Lo stesso giorno scrive al fratello Karl una lettera:

Ancora no so che piega prenderà la mia faccenda. Ma vorrei trovarmi be preparato ad ogni evenienza, sai bene che non si può stare in una posizione migliore di quando si ha tanto denaro quanto se ne ha bisogno; ed ecco che questa notte passata mi è venuta in mente un'idea bizzarra. Molti anni fa ho concepito un dramma il cui contenuto ha con le mie

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

controversie presentati una sorta di analogia che allora non potevo certo sognarmi [...] aprite il *Decameron* di Boccaccio: Giornata I, Novella III, Melchisedech Giudeo. Credo di aver ideato intorno a questo un episodio abbastanza interessante perché tutto si lasci leggere benissimo e io possa giocare ai teologi un tiro peggiore che cin altri dieci frammenti<sup>112</sup>.

Il dramma che Lessing intende scrivere si articola intorno alla “parabola dei tre anelli” tratta dall’opera di Boccaccio, il *Decameron* e vedrà la luce con il titolo: *Nathan il saggio*. Il 6 settembre l’autore annuncia la pubblicazione ad Elise Reimarus tramite l’invio dell’annuncio stampato insieme ad un biglietto che recitava: “voglio vedere se mi si vorrà lasciar predicare indisturbato almeno dal mio vecchio pulpito, il teatro”<sup>113</sup>. Basandosi sulla prima stesura, tra ottobre e novembre del 1779 Lessing porta a compimento il suo capolavoro in giambici sciolti, pubblicato definitivamente i primi di maggio dello stesso anno.

In questo modo vede la luce l’opera *Nathan il saggio*, vecchio progetto teatrale abbandonato e ripreso da Lessing nel tentativo di raccontare, per l’ultima volta, il suo pensiero religioso e filosofico. Per questo unico motivo il *Nathan* costituisce chiaramente il dodicesimo *Anti-Goeze*, che come sappiamo, il filosofo aveva espresso intenzione di scrivere. Si tratta di una nuova presa di posizione sui temi della scottante polemica, ma è anche una risposta conclusiva mossa contro i suoi avversari.

È però sbagliato ridurre il capolavoro teatrale a questa unica e breve considerazione. *Nathan il saggio*, segna il compimento del progetto teologico lessinghiano che fa da sfondo alla celebre disputa sui frammenti, promosso all’interno di un’opera d’arte. Certamente rivediamo Goeze nella figura del Patriarca, il quale parla con

---

<sup>112</sup> G.E. Lessing, lettera al fratello Karl, in G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p.13.

<sup>113</sup> G.E. Lessing, lettera a Elise Reimarus, in G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 14.

le parole del Pastore e si palesa come unica figura incapace di relazionarsi con l'altro, simbolo del potere ecclesiastico nella sua forma più chiusa. Ma questo capolavoro arriva chiaramente a superare il contesto della disputa trascendendolo in una dimensione di novità<sup>114</sup>.

L'opera, tuttavia, è oltremodo la naturale conclusione degli *Anti-Goeze* per un altro motivo. Goeze rimproverando Lessing per l'utilizzo di una "logica teatrale", aveva scatenato il pretesto per replicare alle sue parole tramite il palcoscenico. Ora se la logica teatrale del filosofo consiste nell'invocare all'interno dello scontro l'intervento di un terzo, precisamente il pubblico, i lettori, il teatro appare chiaramente come migliore mezzo per sviluppare al meglio il pensiero filosofico e religioso. Chiaramente, la logica teatrale di Lessing corrisponde alla sua ermeneutica: nelle sue prediche viene ad articolarsi il dialogo interreligioso in cui diverse posizioni si incrociano e armonizzano.

Il suo pubblico è sempre invitato a prendere una posizione giudicante, per creare una personale posizione, ma al tempo stesso il lettore acquisisce la capacità di riconoscere che quanto rappresentato lo riguarda da vicino<sup>115</sup>. Un procedimento definito da Guido Ghia socratico, volto al raggiungimento della verità come un ritorno all'umano, alle proprie radici e all'autentica conoscenza. In questo modo anche l'ironia si palesa come necessario mezzo per la ricerca continua "in virtù della quale le forze e il valore dell'uomo conseguono un miglioramento e nel quale consiste il sempre crescente perfezionamento del genere umano"<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 262.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

## **2. Il dialogo interreligioso a teatro: *Nathan il saggio***

### **2.1. Un dramma in versi**

L'opera drammatica *Nathan il saggio* vede la luce tra la fine del 1778 e la fine del 1779, ed è strettamente legata alle controversie create a Wolfenbüttel, all'indomani della pubblicazione dei *Frammenti dell'Anonimo* da parte di Lessing. L'autore aveva da tempo dimostrato di voler intraprendere una vera riforma della cultura tedesca, alla quale si legava il problema della nascita di uno stato nazionale e della formazione di una nuova classe dirigente. In questo orizzonte il teatro avrebbe dovuto assolvere un'importante funzione pedagogica, riportando sulla scena questioni di carattere morale e filosofico. La riforma lessinghiana viene ad articolarsi nell'abbandono del modello neoclassico,

considerato incapace di comunicare al pubblico in quanto lontano dalla realtà e prosegue nel rinnovamento della tragedia moderna. L'allontanamento dal mondo delle scene segna l'approdo a Wolfenbüttel, cittadina retrograda della Bassa Sassonia, dove Lessing si trova a prendere parte all'animata "disputa sui frammenti". Proprio in questo contesto, l'opera prende vita legandosi inevitabilmente al mondo del teatro.

L'autore si dedica alla composizione consapevole delle difficoltà legate all'uso del verso (il pentametro giambico), che viene a sostituirsi alla prosa, mezzo espressivo prediletto nel genere teatrale. Insieme a questa considerevole novità formale riemerge l'antico progetto di una riforma della recitazione e della nascita di una scuola dell'attore che avrebbero dovuto realizzarsi attraverso un "trattato di punteggiatura". Nonostante l'abbandono di questa iniziativa, a causa delle dimensioni considerevoli raggiunte dal dramma, Lessing vorrà comunque che punti e tratti si conservino nella stampa così come erano previsti dalla sua declamazione<sup>117</sup>. Tuttavia, nonostante le preoccupazioni legate all'efficacia acustica e all'aspetto tipografico, il dramma *Nathan il saggio* non ebbe fortuna all'interno del mondo delle scene, almeno nell'imminente. La speranza di rappresentare l'opera su palcoscenico sfuma di fronte allo sguardo attonito dell'autore che giunge ad augurarsi che il testo non rimanga confinato nell'ambito della sola ed esclusiva lettura e che almeno uno tra i fruitori arrivi a "dubitare dell'evidenza e universalità della sua religione"<sup>118</sup>. È questo infatti il traguardo al quale Lessing mira e dopo un inizio difficoltoso il *Nathan*, quasi miracolosamente, conosce una grande stagione teatrale. Nel 1801, Goethe sollecita Schiller a promuovere un adattamento

---

<sup>117</sup> E. Bonfatti, in G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, cit., p. XXIX.

<sup>118</sup> *Ivi*, p. XXXX.



dell'opera, messa in scena al teatro Weimar. Nella rappresentazione vengono però a cadere tutte le spinte di animato fervore che avevano raccontato questa polemica religiosa a teatro e anche nelle successive rappresentazioni il messaggio lessingiano finisce per perdersi tra entro i confini della ribalta.

L'idea della realizzazione di *Nathan il saggio* si lega alla disputa sui frammenti e al clima di agitato scontro con l'ortodossia protestante che Lessing aveva animato nel contesto tedesco. Si tratta dell'ennesima presa di posizione sui temi della scottante polemica esibita tramite il delicato mezzo dell'esperienza teatrale e della poesia, compagne inseparabili nel viaggio intrapreso dal filosofo. L'idea potrebbe essere maturata quindi durante gli anni di acceso scontro contro il pastore capo della Chiesa di Amburgo, Goeze. In realtà Lessing rivela al fratello Karl che l'ispirazione lo folgorò all'indomani della lettura della III novella della I Giornata del *Decameron* di Boccaccio. In una lettera inviata a Johann Joachim Eschenburg, professore a Braunschweig, indica però un'ulteriore fonte, meno nota a cui guardare con attenzione. Si tratterebbe dell'opera *Gesta Romanorum*, presente nella Biblioteca Wolfenbüttel, di cui Boccaccio stesso si sarebbe servito per comporre la sua raccolta di novelle<sup>119</sup>. Sicuramente Lessing conobbe almeno una di queste; per cui, l'intuizione emersa rimane inizialmente inedita e occultata, ma al tempo stesso coltivata all'interno degli scritti giovanili e grazie alle letture intraprese nell'ambito religioso e del dialogo. Il percorso varcato testimonia come le radici dell'opera si perdano negli angoli più remoti del mondo reale e siano esito un processo di maturazione lento, ma dinamico.

---

<sup>119</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 165.

Con la pubblicazione dell'opera di Reimarus lo studioso avrà la possibilità di elaborare il suo pensiero intorno ai fondamenti della fede cristiana e la libertà di discussione, articolando una personale critica all'interno dei suoi più celebri scritti. Lo scontro con il pastore capo della Chiesa di Amburgo e il successivo intervento ducale obbligano Lessing ad escogitare un modo per avere l'ultima parola all'interno della celebre disputa sui frammenti. È il peso della censura a riaprire le porte del teatro, ritrovato pulpito entro il quale proferire l'ultima e spietata offensiva agli avversari protestanti nella contesa teologica. Il *Nathan* sembra allora iscriversi nell'orizzonte di un dramma didattico, che però non risulta affatto didascalico. Presenta infatti un pensiero in continuo movimento tramite l'intreccio e il dialogo promosso entro le diverse prospettive, trasformandosi in un dramma di idee<sup>120</sup>. Il messaggio articolato da Lessing non si esemplifica tramite ragionamenti retorici ma si dirama nelle pagine celato dietro alla finzione dell'*exemplum*. La favola raccontata al pubblico è capace di portare in scena conflitti apparentemente irrisolvibili, i quali però vengono sciolti proprio nella scena del riconoscimento finale, momento in cui le singole fedi si incontrano.

Il capolavoro teatrale si apre con questo monito ai lettori: "Introite, nam et heic dii sunt! Apud Gellium"<sup>121</sup>. Potrebbe chiaramente apparire un'anticipazione ironicamente cifrata del contenuto dell'opera anche se il detto si lega alle parole di Aristotele nel I libro del *De partibus animalium*. Parlando del valore della ricerca scientifica intorno a realtà corruttibili e inferiori, il filosofo greco ricorre ad un aneddoto riferito ad Eraclito:

Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili: in tutte le realtà naturali vi è qualcosa di meraviglioso. E come Eraclito, a quanto racconta, parlò a quegli stranieri desiderosi di fargli visita, i quali accostatosi all'uscio, si erano

---

<sup>120</sup> L. Lestingi, G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, cit., p. 10.

<sup>121</sup> G. E. Lessing, *Nathan il saggio*, cit., p. 4.

arrestati vedendo che stava scaldando davanti al forno della cucina (li invitò infatti ad entrare senza timore e aggiunse: “anche qui vi sono gli dei”) così occorre affrontare senza disgusto l’indagine su ognuno degli animali, giacchè in tutti vi è qualcosa di naturale e bello<sup>122</sup>.

Il passo descrive una situazione particolare: il filosofo è colto in un atteggiamento dimesso e quotidiano ma i visitatori rimangono sorpresi di non vederlo immerso nell’atto di pensare. Eraclito richiama allora l’antico detto di Talete: “Tutto è pieno di dei”<sup>123</sup>. Allo stesso modo il motto lessinghiano invita il pubblico ad entrare in un luogo, profano come la stanza in cui si trova Eraclito, in cui è presente e si riverbera la presenza del divino “perché in esso si fa incontro una genuina esperienza di verità”<sup>124</sup>. Lessing, con l’ironia che contraddistingue il suo animo, velatamente polemica, rivendica il mezzo poetico e teatrale come veicolo adeguato a comunicare il suo messaggio religioso. Il terreno sconosciuto del palcoscenico, esteso negli stretti confini segnati dalla ribalta, luogo in cui prende forma la finzione scenica che esemplifica azioni e passioni, è capace di coinvolgere emotivamente il pubblico condotto in un *nostos* verso un mondo mitico ed archetipo. Proprio questo ritrovato spazio, capace di armonizzare sentimenti ed esigenze razionali, può ospitare la presenza del divino. Il terreno della poesia accoglie poi immagini, metafore e allegorie e si nutre del pensiero filosofico e religioso di Lessing, sviluppato sulla scena in maniera coerente tramite l’esercizio del dialogo. Si tratta di un luogo in cui “la stessa riflessione sulle cose divine non solo può muoversi a suo agio, ma anzi viene ricondotta alla sua sostanza autentica, che è quella della vita umana”<sup>125</sup>. Il passaggio alla sfera poetica e teatrale permette a Lessing di ergersi al di sopra dei suoi

---

<sup>122</sup> Cfr. G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 15.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 16.

oppositori in un piano irraggiungibile, privo di freni e limitazioni in cui il suo messaggio viene a universalizzarsi nel contatto tra passato e presente.

Per questo motivo il teatro appare un'occasione e un pulpito adeguato dal quale proferire il suo messaggio religioso che, in continua trasformazione, in scena prende le sembianze di una vera e propria predica illuminista, incontestabile e articolata. Il *Nathan* è quindi una commedia, ma anche una predica, un dramma didattico e più precisamente un "dramma di intesa" che coinvolge diverse prospettive. Il messaggio lessinghiano non viene però proposto allo spettatore attraverso ragionamenti argomentativi rivestiti di retorica, bensì si "esprime nel potenziale semantico interno ad una favola esemplare, che non si riduce all'illustrazione della parabola da cui trae lo spunto iniziale, ma si dipana in una storia conflittuale i cui momenti di tensione e di equivoco vengono a risolversi nella scena del riconoscimento finale"<sup>126</sup>.

Il messaggio contenuto nell'opera *Nathan il saggio* appare molto semplice da definire, se si procede in termini generali. Esso è contenuto all'interno di quella che è stata definita "religione dell'umanità" o dello spirito, la quale non si riverbera nelle sacre scritture ma nella coscienza del singolo. Lessing propone un'etica universalistica fondata sulla ragione, che fornisce un criterio imprescindibile per impostare il problema religioso: alle sue norme sono idealmente sottomesse tutte le credenze e istituzioni<sup>127</sup>. Per capire questo passaggio è necessario citare le parole rivolte dal giudice ai fratelli nella famosa parabola, chiamato a decretare quale fosse l'anello autentico:

Sforzatevi di imitare il suo amore incorruttibile e senza pregiudizi! Ognuno faccia a gara per dimostrare alla luce del giorno la virtù della pietra e del suo anello! E la sostenga, questa

---

<sup>126</sup> *Ibidem*.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 17.

virtù, con la dolcezza, con la carità, con la pazienza e la cordialità e con profonda devozione a Dio<sup>128</sup>.

Sono parole che si avvicinano maggiormente alla proposta di un'etica religiosa piuttosto che alle regole ben calibrate di un'etica razionalistica. È chiaro che esse si legano alla verità pratica della religione cristiana che Lessing individua nella regola aurea, ovvero nell'amore reciproco che lega tutti gli uomini espresso nel Testamento di Giovanni: "Filioli, diligete alterutrum"<sup>129</sup>. Ma per Lessing questa legge cristiana non è esclusiva di una sola religione "anzi è del tutto coincidente con la norma morale prescritta dalla ragione"<sup>130</sup>, ovvero ricopre il centro di qualsiasi religione storica. Si tratta di scoprire che un rapporto di immanità e trascendenza lega la religione dell'umanità alle singole fedi storiche. L'amore di cui parla il filosofo va inteso come "fare del bene" e aiutare gli altri alleviandone le sofferenze e contribuendo al loro benessere e alla felicità. Questa regola aurea, tale principio di universalizzazione, accomuna tutte le singole religioni del libro e deve per questo motivo essere riscoperta rendendola una strutturazione universale.

La predica di Lessing non è limitata al piano della morale, né affida il suo messaggio esclusivamente alla parabola dei tre anelli, dove pure viene presentato in maniera concentrata. Il filosofo arriva a dimostrare che i vari personaggi che prendono parte all'opera, dal carattere ben definito, seppur muovendo da una posizione conflittuale, arrivano alla fine a definirsi in quanto diversi punti di vista rispetto ad un problema etico e religioso. Lo scontro prefigurato viene poi ad appianarsi nello spazio ristretto della scena, capace però di accompagnare lo spettatore in una riflessione profonda e guidata. Il

---

<sup>128</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 163.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ivi*, p. 17.

messaggio è affidato ai processi di apprendimento che i singoli personaggi sono capaci di realizzare attraverso lo sviluppo dinamico dei loro rapporti reciproci<sup>131</sup>. Tutti infatti imparano qualcosa dal confronto con l'altro e dallo scontro con le inattese difficoltà che si profilano all'interno della storia trattata.

Ma è il dialogo interreligioso a trasformarsi in una definitiva scuola di formazione per le singole figure. Esso si dimostra terreno su cui imparare a conoscere meglio se stessi e la propria interiorità per poi riuscire a riconoscere l'altro nella sua più semplice distinzione e autonomia come individuo dotato di pari dignità. Il dialogo è il terreno di scontro nato dalla necessità creare un ponte che permettesse il raggiungimento dell'altro, in quanto l'uomo è portato a conoscere l'alterità, ma anche a distaccarsene definendo un *limes*. Esso diviene il *farmacon* capace di ovviare questa duplice tendenza dell'animo umano e in ambito religioso risulta capace di mediare tra le singole prospettive. Nel *dia* risiede quello che è stato definito "specchio in negativo", in quanto avviene un movimento kenotico, di svuotamento, che scava all'interno dell'individuo il vuoto capace di ospitare l'altro. Lo spazio che viene a crearsi è il luogo sorgivo del dialogo, tramite il quale l'individuo percepisce se stesso nel suo limite, per poi aprirsi all'altro includendolo nella propria prospettiva<sup>132</sup>. Lo specchio al negativo apre alla differenza e si lega al *logos* e al suo universale contratto nei singoli particolari, infinitamente differenziato e capace di ospitare i distinti nella *coincidentia oppositorum*<sup>133</sup>.

Proprio nel terreno del dialogo interreligioso i personaggi del *Nathan* trovano un piano comune di intesa. Recha, grazie agli insegnamenti paterni impara a superare forme

---

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>132</sup> R. Celada Ballanti, in *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia, Morcelliana, 2020, pp. 98-113.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

fantastiche e dannose di rappresentazioni religiose, giungendo al collegamento con la religione pura dell'umano. Il Templare è poi il personaggio che maggiormente compie un processo di evoluzione: realizzando trasformazioni profonde e drammatiche giunge ad abbandonare i pregiudizi implicati all'interno della logica di distinzione religiosa. Grazie all'incontro con il protagonista arriva a riconoscere la presenza di spiriti affini e finisce per ricredersi circa le sue considerazioni iniziali. Il Saladino a sua volta attraverso l'aiuto di Nathan approda alla consapevolezza che la generosità e la superiore saggezza umana possono risiedere in un uomo appartenente ad una diversa religione e che avvicinandosi all'altro si può arrivare a concepire il mondo in modo diverso<sup>134</sup>. Anche Nathan compie un processo di apprendimento, lui che incarna la figura dell'educatore per eccellenza grazie alla sua sapienza dialogica in quanto capace di condurre tutti i personaggi in un percorso volto al raggiungimento della vera conoscenza. Non solo il protagonista impara a "riconoscere la liberalità negli altri, nel derviscio, nel cristiano e nel musulmano, ma soprattutto a riconoscere di non essere lui solo a donare" (come il suo nome etimologicamente sottende), "anzi di essere colui che ha molto ricevuto"<sup>135</sup>.

I personaggi minori sono invece più monolitici ed esprimono una difficile capacità di sviluppo interiore, sebbene anche loro imparino comunque qualcosa di essenziale. Sittah supera i suoi pregiudizi e inizia a stimare l'ebreo e il cristiano rinnegano credenze circa la presunzione di superiore universalismo. Il frate Bonafides impara invece a riconoscere in Nathan non solo la figura di un saggio generoso, ma anche il più autentico

---

<sup>134</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 19.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 19.

cristiano “che proprio per questo è il più vero ebreo, e cioè l’uomo genuinamente religioso”<sup>136</sup>.

Le uniche figure che invece non apprendono nulla dal percorso evolutivo messo in atto dal protagonista sono i due cristiani: Dasha e il Patriarca. Dasha, la dama di compagnia si contraddistingue per la sua naturale bontà, ma il suo eccessivo attaccamento alla tradizione le preclude la possibilità di imparare dall’incontro con l’altro. Pur essendo comunque implicata all’interno della famiglia, dimostra di essere lontana dall’apertura mentale che contraddistingue invece i suoi membri a causa della mentalità ottusa priva di stimoli. Il Patriarca di Gerusalemme è invece la figura più chiusa di tutte, completamente esclusa dal dialogo. Non a caso il personaggio ricorda il pastore capo Goeze ed emblemizza l’incapacità di apertura e la programmatica avversione al dialogo. Si tratta dell’unica figura puramente negativa del dramma proprio perché “sostiene la posizione della fede esclusivistica, autoritaria e intollerante”<sup>137</sup>.

È necessario però procedere per gradi e analizzare gli atti e scene che compongono il capolavoro teatrale *Nathan il saggio* per arrivare a comprendere nella sua interezza il messaggio religioso che Lessing desiderava comunicare ai suoi contemporanei.

## **2.2. Atto I: Gerusalemme come cuore del dramma**

Il dramma *Nathan il saggio* segna il punto di approdo all’interno della modernità religiosa e si palesa come capolavoro letterario volto a condannare l’intolleranza religiosa, percepita come male radicato verso il quale l’uomo deve attuare un distacco,

---

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 20.



aprendosi all'altro nel riconoscimento della dignità delle differenze. L'intento lessinghiano si dirama lentamente all'interno dei singoli atti, vere e proprie tappe nel cammino intrapreso dai personaggi teso al raggiungimento di una verità profonda ed oscura. Le varie figure sono presentate da Lessing al lettore e inserite all'interno di un contesto storico preciso:

IL SULTANO SALADINO

SITTAH, *sua sorella*

NATHAN, *ricco ebreo di Gerusalemme*

RECHA, *sua figlia adottiva*

DAJA, *cristiana che vive in casa di Nathan come una dama di compagnia di Recha*

UN GIOVANE TEMPLARE

UN DERVISCIO

IL PATRIARCA DI GERUSALEMME

UN FRATE

UN EMIRO

*Alcuni mamelucchi del Saladino*

*La scena è a Gerusalemme*<sup>138</sup>.

Il cuore del dramma si lega a Gerusalemme, sede di una violentissima guerra che tra il 1189 e il 1192 imperò entro i suoi confini. La Terza Crociata, anche detta "Crociata dei re", rappresentò il disperato tentativo da parte dei sovrani europei di riconquistare proprio la cittadina beata. Indetta da papa Gregorio VIII, successore di Urbano II, lo scontro aveva come obiettivo quello di contrastare la caduta di Gerusalemme avvenuta per opera del condottiero turco Saladino, il quale aveva poi esteso il suo controllo sui territori dell'Egitto e Arabia. Sebbene avessero partecipato alla crociata, Riccardo Cuor di Leone, il re francese Filippo II e l'Imperatore della Germania, Federico Barbarossa, i risultati non furono positivi. Questo perché gli attriti tra i vari reali impedirono la felice

---

<sup>138</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 5.

realizzazione della spedizione, motivo per cui la Città santa rimase di esclusivo possesso turco.

Sicuramente Lessing ebbe modo di documentarsi in maniera precisa e attenta circa gli eventi storici che coinvolsero l'oriente e le crociate. Il progetto di proiettare l'opera entro un contesto di guerra di religione prende infatti forma attraverso le letture intraprese all'interno della Biblioteca di Wolfenbüttel, per poi articolarsi grazie alla ricca conoscenza storica su cui Lessing può fare affidamento. Per questo motivo il *Nathan* appare ai lettori un dramma realistico e sempiterno. Proprio in virtù dell'attenta impresa documentaristica intrapresa da Lessing a monte del progetto teatrale l'opera può chiaramente ascrivere al genere del teatro storico, promosso dall'autore nel rispetto dell'ideale aristotelico. L'unità di luogo, tempo e spazio sono infatti assunte con rigorosa fermezza: Gerusalemme ospita Nathan e i singoli personaggi della vicenda trattata, la quale si svolge nel preciso arco temporale di un giorno.

La Città santa è quindi il cuore pulsante della narrazione. I battiti di questo magico luogo ospitano le diverse prospettive di un dibattito religioso che coinvolge, cristiani, musulmani ed ebrei nel tentativo di stabilire una supremazia religiosa. Grazie ad un momento di armistizio le varie parti di questo ipotetico scontro hanno modo di incontrarsi in un luogo di confine, quello del dialogo interreligioso. L'idea di ambientare il dramma entro questi contorni si dimostra poi chiaramente paradossale. Gerusalemme, luogo di contrasto e attesa diviene invece testimone prediletta di una storia di amicizia che abbraccia tutti i protagonisti del dramma. I tre rappresentati delle fedi del Libro, il Saldino musulmano, Nathan l'ebreo e il Templare cristiano trovano nella città in lotta il modo per incontrarsi alla luce di una ritrovata inclusione.

Il cortile della casa di Nathan è la sede destinata ad ospitare l'Atto I con il quale il capolavoro teatrale *Nathan il saggio* esordisce sul palcoscenico. Il protagonista è tornato da un lungo viaggio ed ha con sé doni per Recha, sua figlia adottiva e Daja, la dama di compagnia che da sempre si occupa della famiglia. È proprio Daja ad accogliere Nathan con una terribile notizia: "Oh Nathan, ... Casa vostra è bruciata"<sup>139</sup>. Una volta constatato che Recha è salva al protagonista preme solo elargire le donne con i doni portati da lontano, ma nelle parole di Daja si collocano allusioni e stati d'animo di rifiuto. L'accusa mossa dalla donna nei confronti di Nathan è quella di essere sempre interessato a donare, non a caso il nome *Nathan* in ebraico significa "ha donato" ed è questa la prima grande qualità che contraddistingue questa figura. La dama informa immediatamente del miracolo avvenuto: un giovane templare ha infatti inspiegabilmente salvato Recha gettandosi tra le fiamme. Il Templare è stato graziato dal Saladino ma il motivo rimane per ora celato in un'aurea di mistero che solo con il tempo verrà a dissolversi. Il fatto che la giovane sia salva per merito di un cristiano allo spettatore non può comunque non apparire segno inconfutabile della vicinanza delle singole fedi. Questo pensiero inizia a palesarsi in maniera sottesa sin dal primo atto e verrà poi disvelato nella sua forma più pura proprio nella conclusione dell'opera.

Daja informa Nathan che la ragazza, dopo essere stata salvata, ha chiesto più volte di poter conoscere e scoprire il volto del suo salvatore. Desiderio che rimane inesaudito in quanto di questa misteriosa figura cristiana nulla si conosce, neppure dove fosse diretto. In realtà nei giorni seguenti all'accaduto il Templare viene visto vagare stordito e attonito, ma nonostante le implorazioni aveva continuato a declinare l'invito di fare visita a Recha.

---

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 6.

Il cavaliere cristiano appare chiuso nella sua corazza religiosa, ritroso e sdegnoso verso la famiglia di Nathan in quanto ebrea. L'insistenza di Daja infatti non vince le intenzioni dell'uomo che ancora rifiuta l'invito, motivo per il quale Recha alla fine si convince di essere stata salvata da un angelo.

Nathan rivela subito a Daja il desiderio di comunicare alla figlia la verità, essa infatti e viva non grazie ad un miracolo ma perché un uomo in carne e d'ossa le ha salvato la vita. Nella Scena II abbiamo quindi l'incontro tra padre e figlia in cui viene raccontato nuovamente l'accaduto dal punto di vista di Recha, ancora scossa e incredula. Nathan pensa invece che nella quotidianità ci siano gesti di grande umanità di cui l'uomo diviene artefice. Non è infatti necessario scomodare gli angeli per dare spiegazione ad un evento inspiegabile, ma bisogna piuttosto credere che il miracolo risieda dentro il quotidiano. Proprio il fatto che il Templare cristiano si trovasse nel momento dell'incendio nelle vicinanze ha permesso che Recha visse ancora:

NATHAN: ... Il miracolo supremo  
è che i veri, autentici miracoli  
possano, debbano essere quotidiani.  
Senza questo miracolo comune  
nessun saggio avrebbe mai usato  
la parola miracolo, se non con i bambini  
che inseguono a occhi spalancati  
solo il nuovo e l'insolito<sup>140</sup>.

È proprio nella quotidianità che può realizzarsi l'abbraccio tra le diverse religioni e ricevere il bene da un uomo è un miracolo più grande che spiegare il succedersi degli eventi attraverso l'intervento del soprannaturale.

---

<sup>140</sup> *Ivi*, p. 23.

In questa scena emerge un particolare fino a questo momento taciuto: il Templare è stato graziato dal Saladino perché molto somigliante ad un suo fratello, morto in battaglia venti anni prima. Il cristiano aveva infatti recato assalto al palazzo del Saladino insieme ai suoi compagni i quali però erano stati giustiziati. Lui solo rimane in vita grazie ad un atto di misericordia promosso da un musulmano nei confronti di qualcuno diverso da lui, appunto un cristiano. In questa scena vede la luce una riflessione intorno all'importanza del corpo del Templare, un angelo uscito dalle fiamme nell'atto di salvare la vita, ma prima ancora risparmiato alla morte grazie ad un miracolo misericordioso. Il corpo del cavaliere cristiano è il filo conduttore animante tutta la vicenda e il fatto che Nathan sia al corrente della somiglianza tra il Templare e un fratello del Saldino risulta importante proprio perché nell'ultimo atto permetterà al protagonista di disvelare l'agnizione e raggiungere la *veritas* agognata. È dunque la corporalità del Templare la prima traccia e scrittura che condurrà Nathan a disseppellire quanto celato in profondità da tempo: “quel corpo schiude un mondo, racconta una storia è riserva infinita di segni perché è il punto in cui il tempo si è raggrumato, contratto, facendosi fisionomia, sembante, cicatrice, in cui è sedimentata una *Herkunft*, una provenienza, una strisce”<sup>141</sup>.

Il dibattito prosegue coinvolgendo anche Daja che avrebbe preferito che Nathan non rivelasse la verità alla ragazza: “Che male c'è a preferire l'idea che il salvatore non sia un uomo ma un angelo?”<sup>142</sup>. Chiaramente il male risiede nell'appoggiarsi al divino nella speranza di rispondere ai grandi interrogativi che attanagliano l'uomo, ma Lessing sa che il divino risiede proprio nell'umano e dentro al quotidiano. Il tentativo messo in

---

<sup>141</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.175.

<sup>142</sup> G.E Lessing, in *Nathan il saggio*, cit., p. 27.

atto dal protagonista è volto a “demitizzare” l’accaduto non piegandosi al capriccio della figlia che invece gradirebbe spiegare gli eventi gridando al miracolo. Scomodare un angelo, sostiene però Nathan, “finisce per eludere la responsabilità dell’azione morale”<sup>143</sup>.

Si realizza perciò tra le pagine del I Atto il recupero di uno dei capisaldi del pensiero lessingiano, ovvero la dialettica tra prove storiche e verità eterne. Il filosofo insiste su questo principio che era più volte stato ribadito all’interno della vicenda della disputa sui frammenti. Non bisogna infatti dimenticare che il *Nathan* è un’opera teatrale composta nel tentativo di aggirare la censura e poter sferrare l’ultimo violento attacco verso gli animati oppositori teologici. Il protagonista parla allora per Lessing e mette a confronto verità eterne e miracolose con prove storiche. È necessario smettere di gridare al miracolo e guardare alla storia, appunto alla quotidianità. Le verità storiche appaiono però chiaramente contingenti, proprio perché la storia si palesa come continuo susseguirsi di eventi che sarebbero potuti andare altrimenti. Motivo per cui: “casuali verità storiche non possono mai diventare la prova di necessarie verità razionali”<sup>144</sup>. Recuperando le antiche categorie kantiane Lessing arriva a dichiarare ancora una volta, ora all’interno di un’opera pensata per le scene, che non sia possibile legare la verità eterna alla fragile ragnatela del libro o di una prova storica. La scrittura è percepita nella sua fragilità come convettore fragile di verità e per questo motivo l’attacco spietato si rivolge all’eccessivo letteralismo che attanaglia la chiesa protestante del tempo. L’intento del *Nathan* va però oltre la semplice polemica con le autorità protestanti perché nasce con il presupposto di

---

<sup>143</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.154.

<sup>144</sup> G.E. Lessing, in *La religione dell’umanità*, cit., pp. 65-71.

dimostrare una possibile unione tra le singole fedi accumulate nel profondo. Questo intento si dispiega tra le intricate scene dell'opera attraverso un'estenuante ricerca della verità, la quale *semper indaganda*, conduce alla consapevolezza che *veritas sive varietas*, è sempre plurale. Qui anticipiamo solo in parte questa verità per la quale tutte le religioni sono legate da un rapporto di genealogia originaria, un rapporto di parentela che Nathan scoprirà soltanto vivendo il dramma in prima persona e arrivando a comprendere che le verità dei singoli personaggi possono essere riunite al di sotto di un universale comune e plurale, dove tutto si viene ad armonizzarsi.

Nella Scena III, dal derviscio Al-Hafi viene tratteggiato un ritratto del Saladino di cui è tesoriere. Si tratta di un uomo buono che viene incontro a tutti coloro che hanno bisogno e chiedono aiuto, ma il suo tesoro risulta essere vuoto "più del vuoto"<sup>145</sup>. In realtà il derviscio appare chiaramente turbato, vorrebbe infatti allontanarsi dal palazzo del Saladino e da questa follia benevola:

AL-HAFI: Non è forse pazzia  
opprimere gli uomini a migliaia,  
affamargli, spogliarli, massacrarli  
e, presi a uno a uno, atteggiarsi a filantropo?  
Non è forse pazzia scimmiettare la clemenza  
dell'Altissimo, che cade senza scelta  
sui buoni e sui malvagi, sui campi  
e sui deserti, col sole e con la pioggia,  
senza avere le mani sempre colme  
dell'Altissimo? Non è forse pazzia ...<sup>146</sup>.

Al-Hafi è bloccato alle soglie di un precipizio morale. Egli ragiona intorno all'atteggiamento del suo benefattore, da un lato pronto ad opprimere gli uomini a migliaia con le guerre, dall'altro invece si atteggia da filantropo scimmiettando la

---

<sup>145</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 37.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 41.

clemenza dell'Altissimo. Cosa fare allora? Per il tesoriere nell'uomo bene e male coesistono ma la risposta di Nathan arriva sotto forma di suggerimento: "Al-Hafi, torna presto nel tuo deserto perché fra gli uomini potresti disimparare, temo ad essere uomo"<sup>147</sup>. Quello che Nathan intende con "essere uomo" rimanda al lato umano dell'individuo che deve essere riscoperto nella sua quotidianità negli atti e nei gesti. Tenendosi lontano dal male e dalla cattiveria l'uomo può riappropriarsi di quella dimensione di purezza che lo contraddistingue. Questo recupero avviene grazie ad un ritiro nel mondo lontano, nel deserto libero dal male, qui l'individuo può garantire la fedeltà al principio di "essere uomo".

È importante riflettere sulla figura del derviscio all'interno dell'opera. Al-Hafi ha avuto per lungo tempo una cattiva considerazione da parte dei critici, il più delle volte venne infatti considerato un personaggio ridicolo e contrapposto alla figura perfetta di Nathan. Studi più recenti sono però giunti a riconoscere nel tesoriere una saggezza maggiore di quella presupposta dalla critica. Sicuramente il personaggio presenta tratti comici, partendo dall'abbigliamento indossato che indica la sua ascesa sociale essendo diventato tesoriere del Saladino. È però sin da questa scena molto chiaro che il comportamento assunto dal derviscio fa parte della recita di un ruolo che appare però particolarmente ambiguo e complesso. Solo il procedere all'interno del dramma disvelerà questa particolare figura chiarendo il suo ruolo all'interno della storia<sup>148</sup>.

Nella scena IV Daja si avvicina in fretta a Nathan annunciando di aver visto nuovamente il Templare, è stata la stessa Recha a scorgerlo tra le fitte palme. La giovane

---

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> K-J Kuschel, *L'ebreo, il cristiano e il musulmano si incontrano. Nathan il saggio di Lessing*, Brescia, Editorice Queriniana, 2006, pp. 133-140.



ragazza vorrebbe incontrarlo e Nathan invita allora la dama di compagnia ad inseguire il cavaliere nella speranza di potervi parlare. La risposta di Daja chiarifica nuovamente quello che si contraddistingue come il carattere del Templare: “E’ inutile. Da voi non verrà. Non va in casa di un ebreo”<sup>149</sup>. Chiuso nella sua inscalfibile corazza il cristiano rifiuta di parlare con qualcuno a lui culturalmente distante. Si tratta chiaramente di un “Templare dimezzato”<sup>150</sup>, scisso nel profondo del suo animo e tagliato in due tra orgoglio e umanità pronto a rivendicare la superiorità della sua provenienza. Il suo mantello, la sua corazza identitaria verranno poi sapientemente strappati dal genio educativo di Nathan, ma solo nell’Atto successivo.

Nella scena seguente (Scena V) il cavaliere è seguito da un frate che lo osserva da lontano, come se esitasse ad iniziare un discorso. Il patriarca di Gerusalemme, nella cui visione del creato non rientra il concetto di rispetto verso la religione altrui, ha infatti incaricato Frate Bonafides di avvicinarsi al Templare per convincerlo a tendere un’imboscata al Saladino. Il giovane cristiano si accorge subito che il monaco ha intenzioni poco chiare ma racconta successivamente come avvenne il miracolo che lo vide sottrarsi alla morte:

IL TEMPLARE: Nudo il collo, stavo aspettando il colpo  
in ginocchio sul mio mantello quando  
il Saladino mi guarda fisso, balza  
vicino a me, fa un cenno. Vengo alzato,  
slegato; vorrei dirgli grazie; vedo  
che ha le lacrime agli occhi; tace; anch’io;  
lui se ne va, io resto. – La chiave dell’enigma  
la trovi il patriarca<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 45.

<sup>150</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 179.

<sup>151</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 51.

Per il patriarca di Gerusalemme il Templare è stato salvato in vista del compimento di grandissime imprese. Tra queste vi compare sicuramente il salvataggio di Recha, giovane fanciulla ebrea, ma il frate insiste sostenendo che il futuro ha in serbo cose più importanti per il cavaliere. Lui stesso ha ricevuto il compito di capire se il Templare sia adatto per portare a termine un piano che il patriarca ha intenzione di mettere in atto. Il monaco chiede allora al condottiero di recapitare una “letterina” al re Filippo, contenente le indicazioni precise circa un possibile attacco mosso dal Saladino ai danni dei cristiani. È il Templare a rifiutare la proposta: “io debbo considerarmi sempre prigioniero; e il solo mestiere dei templari è andare all’attacco con la spada, non spiare”<sup>152</sup>. Proprio in questo momento il monaco disvela il progetto completo il quale consiste in un improvviso assalto al Saladino e alla sua scorta nei pressi del luogo in cui tiene custodito il tesoro dedito a ricompensare le truppe. Per il Templare risulta impossibile compiere un’infamia così grande contro colui a cui si deve la vita, un simile atto impuro non potrebbe mai essere grato a Dio. Per il frate il Saladino è però un nemico della cristianità e non ha diritto all’amicizia del cavaliere solo perché musulmano. Egli perciò rivela al cristiano il motivo per il quale è stato graziato: “E si mormora – dice il patriarca – che il Saladino vi graziò soltanto perché nel vostro viso o nell’aspetto credette di vedere un che di suo fratello”<sup>153</sup>. Scacciato malamente dal Templare il monaco si allontana, egli ha portato a termine la sua missione per obbedienza ma è comunque felice di aver incontrato qualcuno che racchiude in sé stesso una così forte traccia di umanità.

---

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 59.

Nella Scena IV Daja, che da qualche tempo sta osservando il cavaliere da lontano, si avvicina e rinnova l'invito a recarsi presso Nathan per conoscere Recha. Le parole di rifiuto del giovane appaiono sprezzanti alle orecchie del pubblico:

IL TEMPLARE: Sì perseguitarmi.  
Una volta per tutte: non voglio più vedervi  
né sentirvi. Non voglio che mi rammentiate  
continuamente un gesto che io feci  
senza riflettere; e che, se ci rifletto,  
è un enigma anche per me stesso ...  
Almeno da oggi in avanti fatemi il piacere  
di non conoscermi. Ve ne prego. E toglietemi  
di torno il padre. Un ebreo è un ebreo,  
io sono un rozzo svevo. Da un pezzo ormai il viso  
della fanciulla non l'ho più in mente,  
se mai l'ho avuto<sup>154</sup>.

Nonostante questo Daja continua a seguire questa oscura figura da lontano senza mai perderla di vista. Nel corso degli atti successivi il pubblico assisterà al progressivo dissolversi della corazza impenetrabile in cui l'animo del Templare viene a racchiudersi. Grazie a Nathan il cavaliere intraprende un lento processo di formazione volto ad accettare la diversità nel terreno comune dell'incontro, nelle infinite possibilità del dialogo tra le diverse fedi. Il Templare è la figura che maggiormente si trasforma all'interno del dramma e che "meglio incarna anche il travaglio del cambiamento interiore, capace come è di slanci, di repentini mutamenti, ma anche di involuzioni"<sup>155</sup>. Sicuramente in questo primo atto si apprezza di questo personaggio l'eroica fierezza, non

---

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>155</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.181.

solo per aver sottratto Recha dalla morte, ma anche per aver rifiutato la proposta del patriarca propostagli da Frate Bonafides<sup>156</sup>.

### 2.3. Atto II: essere cristiani e non uomini

L'Atto II accoglie il grande pubblico all'interno del palazzo del Saladino. Il mondo della corte è colto in una dimensione familiare in quanto, fratello e sorella sono ritratti nell'atto di giocare ad una partita di scacchi. È Sittah a vincere questo particolare scontro per cui il Saladino manda a chiamare il tesoriere affinché elargisca alla giovane la sua ricompensa. Nel frattempo, egli rivela di essere fortemente turbato dalla ripresa della guerra: avrebbe certamente preferito prolungare la tregua oltremodo. Il progetto del Saladino era quello di dare la sorella in sposa al fratello del re Riccardo e il suo stesso fratello, Melek come marito per la sorella del nemico. Sittah sa che la realizzazione di questo sogno è impossibile:

SITTAH: Tu non conosci i cristiani e non vuoi conoscerli.  
Il loro orgoglio è essere cristiani e non uomini.  
Anche ciò che per merito del loro fondatore  
rende umana quella superstizione  
non è amato da loro perché è umano  
ma perché Cristo lo insegnò e lo fece.  
Buon per loro che fosse così buono.  
Buon per loro che possano imitare  
a occhi chiusi le sue virtù. Ma quali  
virtù? Non le virtù ma  
il nome deve essere diffuso in ogni parte,  
deve oltraggiare e oscurare i nomi  
di tutti i buoni. Il nome, solo il nome  
sta loro a cuore<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>157</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 73.

La giovane con queste parole denuncia la pretesa dei cristiani di essere unici ed esclusivi possessori dell'amore che Dio infuse negli uomini e nelle donne, unici detentori di quel sentimento che invece lega e unisce tutto il creato. Al Saladino che nutriva la speranza di promuovere unioni coniugali tra propri familiari, musulmani e cristiani, propiziando un possibile incontro tra le fedi, Sittah riconosce invece un ostacolo insormontabile. Il *nome* "si chiude in una compiaciuta autarchia ed erige steccati, clausure dogmatiche"<sup>158</sup>, per cui se lo spirito si lega alla lettera allora esso non è più, tace inchiodato ad un libro che parla al suo posto<sup>159</sup>. Ecco nuovamente riecheggiare il pensiero espresso da Lessing nella intricata disputa sui Frammenti, crociata tesa a limitare l'eccessivo letteralismo che attanagliava la chiesa del suo tempo. Chiaramente si deve guardare al principio di dialettica tra spirito e lettera: lo spirito della religione autentica non può e non deve essere circoscritto all'interno del perimetro di un libro. Si stabilisce il primato ontologico dello stesso Spirito che trascende la lettera in una dimensione di anteriorità, in quanto viene prima, ma anche di posteriorità, poiché opera al di fuori delle scritture. La lettera è concrezione transeunte di quell'essenza e per questo motivo non può essere il luogo che ospita la Rivelazione. La scrittura appare chiaramente testimonianza storica in cui lo Spirito è presente ma non nella sua interezza, per cui è sbagliato affidarci al testo credendo che in esso sia riverberata la verità ultima. Ancora una volta nel ritrovato mondo del teatro Lessing trova modo di attaccare la Chiesa protestante la quale si era allontanata dalla sua antica purezza, essendosi per errore legata alle Sacre Scritture riconosciute come arbitrio ultimo di *veritas*.

---

<sup>158</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.187.

<sup>159</sup> *Ivi*, p 187.

Non solo di religione si disquisisce all'interno del palazzo. Il Saladino e la sorella conversano di fronte alla scacchiera di affari politici e preoccupazioni personali, in particolare della situazione finanziaria in cui riversa la corte. Quello che si percepisce è la dimensione di perfetta armonia e tenerezza che caratterizza il rapporto tra i due fratelli, definito da Mittner con queste parole: “il sultano e la sorella formano già, senza che se lo dicano, forse senza che lo sappiano, una piccola loggia di filantropi perfetti e felici”<sup>160</sup>. Si concretizza un'aurea illuministica aleggiante sulla corte in cui i due arrivano a completarsi reciprocamente “quasi fossero un'erma bifronte: lui più cuore, lei più intelletto, segnata dal calcolo diplomatico e dalle astuzie della politica, ma aperta, come il sultano a una razionalità più larga, più profonda, quale sarà quella ispirata dall'arrivo di Nathan”<sup>161</sup>. Certamente il palazzo del Saladino si palesa come luogo di dialogo e di incontro dove politica e affetto, ragion di Stato e concordia paiono inscindibili; un luogo di maturazione e di crescita che racchiude individui sinceramente desiderosi aprirsi e sapere, uno spazio esposto sull'orlo di un precipizio, dove la vertigine percepita mette in moto il processo di cambiamento e crescita.

Ritornando all'opera, nella Scena III sopraggiunge Al-Hafi che dovrebbe rendere mille denari a Sittah, la quale però conosce l'oscuro segreto: le casse del tesoro del Saladino sono purtroppo vuote. La donna infatti ha mantenuto l'intera corte con il suo denaro celando al fratello i problemi di carattere economico che invece imperavano all'interno del palazzo. È Sittah a proporre un modo per recuperare la moneta necessaria per i finanziamenti. Consiglia infatti al derviscio di chiedere il denaro all'amico Nathan,

---

<sup>160</sup> L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, vol. II, *Dal pietismo al romanticismo*, t. 1, Einaudi, Torino 2002, p. 242.

<sup>161</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.188.

da poco ritornato a Gerusalemme, “l’ebreo che lodi tanto”<sup>162</sup>. Al-Hafī si risente circa l’affermazione fatta dalla sorella del Saladino e sembra contraddire il suo giudizio. Probabilmente per proteggere Nathan il tesoriere temporeggia, consapevole anche del chiaro rischio in cui si potrebbe incorrere parlando bene di un ebreo:

AL-HAFI: E’ un ebreo  
del resto, come ce ne sono pochi.  
È intelligente, sa come si vive,  
gioca bene a scacchi. Eppure si distingue  
nel male non meno che nel bene  
da tutti gli altri ebrei ...  
Ebreo, cristiano, musulmano e parsi che per lui sono tutt’uno<sup>163</sup>.

Al-Hafī ha conosciuto il profondo cuore di Nathan e sa come “il suo universalismo non si fermi alle religioni del Libro”<sup>164</sup> e si propaghi oltre le singole distinzioni di carattere culturale. Tuttavia, il Saladino non sembra aver mai sentito parlare di questo benefattore, un uomo saggio e altruista ma anche geloso e invidioso. Intanto nella Scena III Sittah, rimasta sola con il Saladino insiste nel tessere le lodi di Nathan, si tratta infatti di uno spirito slegato dai pregiudizi, aperto alle virtù e capace di percepire la bellezza profonda negli uomini e nelle cose. Pur essendo un ebreo è comunque un uomo ricco al quale il Saladino potrà con uno stratagemma estorcere il prezioso denaro.

Nel frattempo, davanti alla casa di Nathan, nel punto più vicino alle palme escono Recha insieme al padre seguiti da Daja. La dama di compagnia rompe nuovamente le speranze della giovane che avrebbe gradito ringraziare personalmente il suo salvatore. Il Templare di nuovo ha declinato l’invito utilizzando anche parole sgarbate e spregevoli

---

<sup>162</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 85.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>164</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.182.

per allontanare la dama. Il cavaliere però passeggia tra le palme, ancora stordito dagli eventi accaduti, per cui Nathan convince le due donne a rientrare per poi avvicinarsi.

La Scena successiva (Scena V) si palesa come la più significativa dell'Atto che viene ad essere analizzato in questo paragrafo. Essa mette in scena l'incontro tra il protagonista e il ritroso Templare, colloquio inizialmente difficile ma che arriverà invece a concludersi nel segno di un reciproco rispetto e fiducia. Il giovane cristiano appare fin da subito il tramite per permettere il progressivo disvelarsi dell'agnizione. Attraverso il suo corpo, i suoi errori e i suoi rifiuti il Templare si rivela in quanto figura internamente scissa, un giano bifronte posto in una zona di confine. Arroccato nella sua pretesa di superiorità, tramite il sofisticato mezzo del dialogo, il giovane vedrà cadere la sua corazza identitaria, riscoprendo se stesso alla luce di una rinnovata percezione. Tutto questo è reso possibile dal genio religioso di Nathan, diventato maestro all'interno di un processo di trasformazione, che arriva a coinvolgere non solo il Templare, ma anche il protagonista stesso. Nathan impara qualcosa dall'incontro e questo è possibile proprio perché il tutto avviene nel particolare terreno del dialogo interreligioso, luogo di arricchimento reciproco e di armonia.

Nathan rincorre il cavaliere presentandosi come il padre di colei che è stata salvata dalle fiamme dell'incendio. Subito l'impresa del Templare viene sminuita dallo stesso cristiano:

IL TEMPLARE: Non sapevo  
che la ragazza fosse vostra figlia.  
Accorrere in aiuto di chiunque  
sia venuto in pericolo è dovere  
di ogni templare. Inoltre in quel momento  
la vita mi pesava. Volentieri  
approfittai dell'opportunità  
di metterla in gioco contro un'altra



vita; una qualunque e se fosse pure  
solo la vita di un'ebrea<sup>165</sup>.

Per il giovane l'azione compiuta non merita ricompensa e ringraziamenti: intervenire per salvare qualcuno in pericolo è il dovere di ogni templare. Si trattava però anche di un momento di profonda insoddisfazione interiore, per cui l'atto di rischiare la vita per salvare un ebreo è ridimensionato alla luce di un malessere interiore. Probabilmente per la giovane età nel condottiero si notano alterigia e superbia sprezzanti sin dalle prime parole mosse all'interno del dialogo. Egli non può sapere che l'uomo che ha di fronte, pur essendo un ebreo è speciale e sarà capace di far crollare le sue certezze.

Nathan vorrebbe ricompensare il Templare con denaro, ma “per me l'ebreo più ricco non fu mai il migliore”<sup>166</sup> sono invece le dolenti parole usate dal cristiano che non perde occasione per segnare il *limes* che separa i due personaggi. Il protagonista insiste affinché il condottiero conceda invece il suo mantello in dono a Recha, così da permetterle di poter toccare con mano il suo salvatore. Nathan riconosce nella volontà dell'uomo di non incontrare la giovane, nel suo netto rifiuto, il rispetto di regole di onore non scritte: il cavaliere non approfitta del nome di salvatore per avvicinarsi ad una fanciulla definita troppo sentimentale in un momento di lontananza dal padre. Il Templare è stupito che l'ebreo che ha di fronte conosca quelli che sono i sacri doveri di un cavaliere, ma per Nathan il gesto compiuto dal salvatore risponde invece agli obblighi di un uomo buono:

NATHAN: Una differenza che non va lontano.  
All'uomo grande occorre ovunque spazio;  
molti alberi piantati troppo fitti  
si spezzano i rami. Di mediocri invece,  
come noi, ce n'è d'appertutto.  
Basta che uno non dispreggi l'altro;

---

<sup>165</sup> G.E Lessing, *Nathan il saggio*, cit., p. 101.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

basta che il nodo tolleri il vicino;  
basta che il ramoscello non pretenda  
di essere l'unico venuto giù dal cielo<sup>167</sup>.

L'azione compiuta dal giovane cristiano è quindi manifestazione del bene nella sua forma più pura. Non bisogna necessariamente essere eroi o angeli perché anche nella mediocrità il bene trova il suo *locus*, purché ci sia il rispetto verso l'alto senza la pretesa di essere "gli unici venuti dal cielo". Mettendo da parte le divergenze, lasciando spazio all'altro il miracolo si compie nella quotidianità e nella mediocrità proprio in virtù del fatto che il bene e l'umano risiedono all'interno dell'uomo. La risposta proposta dal Templare tenta di ribaltare l'insegnamento del saggio ebreo attraverso un giudizio espresso con grande sicurezza:

IL TEMPLARE: Ben detto! – Ma conoscete il popolo  
che disprezzò per primo gli altri? Quale,  
Nathan, fu quello che per primo si proclamò popolo eletto?  
E se io non potessi non dico non odiare,  
ma non disprezzare questo popolo  
a causa della sua superbia? La superbia,  
passa al cristiano e al musulmano,  
che solo il proprio Dio sia il vero Dio. –  
Vi sorprende che un cristiano, un templare  
Parli così? Eppure quando e dove  
La pia follia si avere il Dio migliore,  
e di imporlo per questo al mondo intero,  
ha mai mostrato un volto più feroce  
di quello che adesso mostra qui? Se dagli occhi non cadono le bende qui, adesso...  
Ma chi vuole essere cieco lo sia! – Dimenticate  
Quel che ho detto, e lasciatemi<sup>168</sup>.

---

<sup>167</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>168</sup> *Ivi*, p. 107.

Due piani religiosi sembrano esistere nell'animo dello sdegnoso cavaliere, una "doppia religione" non pacifica e conflittuale affligge la sua coscienza. Dalle sue parole trapela la ferita che lacera e scuote il suo animo, ossia il tormento nato dalla troppa violenza subita, egli ha fatto l'esperienza del male e non vede possibilità di redenzione. Troppo sangue è stato versato in nome di quell'unico Dio che tutti credono di aver conosciuto e troppo dolore si spande sulla terra per difendere l'unica religione possibile<sup>169</sup>. Il Templare replica alle parole di Nathan accusando il popolo ebraico di aver per primo fatto atto di superbia arrivando a disprezzare l'altro in nome di esclusive elezioni divine, trasmettendo alle altre fedi l'idea di superiorità religiosa. Tuttavia, Nathan non sembra ragionare in termini di popolo ma di individualità e umanità, per cui:

NATHAN: Vi starò vicino più che mai. – Venite,  
dobbiamo essere amici. – disprezzate  
il mio popolo, se volete. Né voi  
né io abbiamo scelto il nostro popolo.  
Noi siamo il nostro popolo? Cosa vuole dire popolo?  
I cristiani e gli ebrei sono cristiani  
o ebrei prima che uomini? Ah, se in voi trovassi  
un altro uomo al quale è sufficiente  
chiamarsi uomo<sup>170</sup>.

La strategia adottata dall'ebreo è sofisticata e sintomatica della purezza e profondità di riflessione che caratterizza questa figura. Per allontanarsi dalle parole del Templare, Nathan si smarca "dislocando la questione religiosa dal piano del fato o del destino che lega ineludibilmente ciascuno, a un *traditum*, all'*ethos* di appartenenza, alla

---

<sup>169</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 183.

<sup>170</sup> G.E Lessing, in *Nathan il saggio*, cit., p. 107.

libertà della coscienza”<sup>171</sup>. In queste parole si evince che le identità religiose non sono destini immutabili e cui rimanere aggrappati, ma “cerniere, ponti, attraversabili in vista di una rielaborazione”<sup>172</sup>. L’apparenza al popolo non contraddistingue l’individuo che ancora prima di essere ebreo, musulmano o cristiano è uomo e in quanto tale è dotato di una profonda umanità. Il crollare delle presunzioni identitarie propizia il venire alla luce di un pensiero profondo: tutti gli uomini emergono dallo stesso ceppo originario ma arrivano a dimenticare di appartenervi perché desiderosi di chiudersi all’interno di categorie e divisioni che la storia ha imposto. Tutte le singole fedi sono legate da un rapporto di genealogia originaria, sono tutte figlie di uno stesso padre che Lessing e Nathan identificano nella “religione dell’umano”, la quale riguarda l’individuo e la sua coscienza. Questa *religio* si è declinata nelle diverse confessioni che poi la storia ha messo una contro l’altra. Ma, prevalsa la logica di inimicizia, ebrei, musulmani e cristiani dimenticano di essere apparentati sotto il segno di un unico Dio che ama immensamente tutti i suoi figli allo stesso modo.

Le parole di Nathan fanno crollare l’orgoglio del giovane cristiano il quale non può che aprire il suo animo e abbracciare il “nemico” legandosi a lui con un profondo legame di amicizia. Alla fine del dialogo il cavaliere riconoscerà nell’ebreo un amico: questo è possibile grazie all’intervento continuo di Nathan volto a ricordare che non siamo un’identità ideologica ma uomini in ricerca e in nome di questa ricerca apparteniamo ad una stessa dimensione. Assistiamo in questo Atto ad una vera pedagogia che fonda la sua solidità sull’umano, pedagogia che aiuta a promuovere una relazione tra elementi

---

<sup>171</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p.184.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 185.

apparentemente distinti: quando il Templare si priva della sua corazza e vede crollare le sue certezze emerge dal profondo la sua religione dell'umano. È il dialogo ad ospitare questo incontro reso possibile anche dal venir meno del presupposto di identità manifestato dal cavaliere. Le identità culturali, alla luce di questa riflessione possono diventare non più muri invalicabili ma confini porosi e malleabili tali da permettere un ricongiungimento con l'altro sotto il segno dell'armonia.

Nella Scena VIII Daja avverte il protagonista dell'arrivo del messo del Saladino. Nathan fa promettere alla dama di essere prudente e discreta mentre nella scena successiva compare Al-Hafi con il denaro per la sorella del sultano. Al cristiano il tesoriere racconta della particolare partita di scacchi avvenuta tra le silenziose stanze del palazzo e rivela infine la sua decisione di volersi allontanare da un mondo dove il denaro risulta essere presenza ossessiva e imperante. Il derviscio non si sente libero ma legato alle catene di un contesto impuro e corrotto per cui è pronto a partire. Sarà Nathan a garantire al posto del tesoriere: è infatti nella quotidianità che bisogna dimostrare di essere uomini prima ancora che ebrei, cristiani o musulmani.

Con Nathan in attesa di incontrare il Saladino si chiude il II Atto dell'opera, stazione significativa perché capace di toccare tematiche inaspettate e profonde: il tema dell'identità si lega ad una più ampia riflessione sulla religione dell'umano e dello spirito. Il dramma si realizza grazie al progressivo disvelarsi di agnizioni e verità tramite un processo di ricerca continua. Nathan è il genio religioso e motore dinamico capace di portare alla luce quanto seppellito e tenuto occulto.

## **2.4. Atto III: “Il suo Dio – il Dio per cui combatte!”**

L'Atto III del dramma *Nathan il saggio* appare al pubblico come il cuore pulsante dell'intera opera: questa tappa è fondamentale per comprendere il pensiero religioso e filosofico che Lessing voleva trasmettere, ma anche il messaggio di amore e tolleranza che oggi ancora comunica e consegna al grande pubblico.

Nella casa di Nathan (Scena I) Recha e Daja disquisiscono intorno alla possibilità che il giovane Templare possa arrivare da un momento all'altro. Recha è impaziente e desiderosa di veder esaudito il suo più intimo desiderio. Anche Daja ha però un desiderio da esprimere: "... Il mio desiderio di saperti in Europa, di saperti in mani degne di te"<sup>173</sup>. La dama di compagnia è chiaramente chiusa in una dimensione bigotta e tradizionale, considera infatti che Dio, avendo sottratto Recha alla morte potrebbe anche voler ricondurla nel paese dal quale proviene. Il pubblico comincia a capire che la giovane ragazza non è la vera figlia di Nathan e successivamente scoprirà che la religione alla luce della quale Recha è cresciuta è la stessa religione dell'umano di cui Lessing parla all'interno della sua opera. Il tutto procede lentamente in un disvelarsi progressivo di agnizioni e verità nascoste le quali porteranno nell'atto V a rendere chiaro e manifesto il messaggio di amore contenuto all'interno del dramma. L'intervento di Recha nel dibattito appare emblematico:

RECHA: Che cosa dici di nuovo, cara Daja!  
Le tue idee sono idee strane:  
Il suo Dio – il Dio per cui combatte!  
A chi appartiene Dio? Strano Dio,  
che appartiene ad un uomo e che ha bisogno  
si combatta per lui – Chi può sapere  
per quella zolla di terra è nato, se  
non è la zolla sulla quale è nato?  
Se mio padre ti sentisse! – Cosa  
ti ha fatto, perché tu mi dipinga

---

<sup>173</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 127.

la mia felicità sempre lontana  
da lui? Perché tu unisca così spesso  
le erbe soffocanti oppure i fiori  
della tua terra al seme della ragione, che  
lui infuse puro nella mia anima?  
Lui, cara Daja, non vuole sul mio suolo  
I tuoi fiori variopinti. – E io stessa,  
debbo dirtelo, sento che il mio suolo  
è consumato, snervato dai tuoi fiori,  
che pure sono un manto così bello.  
Sento che il loro profumo dolce e acre  
Mi stordisce, mi dà le vertigini. –  
La tua mente vi è più abituata.  
Non biasimo per questo i nervi forti  
Che lo sopportano. Ma non fa per me<sup>174</sup>.

Con queste parole la giovane figlia di Nathan respinge i tentativi di Daja di allontanarla dal padre ebreo e avvicinarla al Templare, considerato credente nella sola religione vera e universale. Ma Recha è cresciuta insieme ad un uomo che ha deciso di educarla nel segno della libertà e dell'universalità. Nathan le ha trasmesso i semi della ragione, i principi della saggezza e per questo motivo la giovane incarna meglio di tutti i personaggi la religione dell'umano profusa tra le pagine. Recha rifiuta l'idea di un Dio che ha bisogno di combattere per lui e restituisce alla dama conferma circa la sua non appartenenza ad una religione che fomenta lo scontro e inneggia alla guerra. Anche se il cristianesimo fosse l'unica e sola religione possibile la ragazza non sente di esservi legata, non condivide la cristiana ed eroica considerazione della fede.

Finalmente nella Scena successiva sopraggiunge il Templare, ma l'incontro inaspettatamente toccherà le corde più intime del cuore del cavaliere. La bellezza della fanciulla è sconvolgente e il cristiano subito se ne ravvede:

---

<sup>174</sup> *Ivi*, p.129.

IL TEMPLARE: Buona, cara fanciulla!  
La mia anima è contesa dagli occhi  
E dalle orecchie. Non era questa, no,  
non questa la fanciulla che salvai  
dal fuoco. – Chi vedendola, non l'avrebbe salvata  
dalle fiamme? ...  
Ah Recha! Aveva  
Ragione a dirmi: "Conoscetela soltanto"<sup>175</sup>.

Era stato Nathan ad insistere affinché il Templare mettesse da parte i suoi pregiudizi e conoscesse quella fanciulla, cresciuta nel segno della più pura tolleranza e giustizia, ma anche dotata di grande bellezza. Il giovane non riesce a reggere lo sguardo di Recha e alla fine si allontana diretto verso il palazzo del Saladino.

Nella Scena III di questo atto, Recha e Daja riflettono e ripensano all'incontro appena avvenuto. La giovane confessa di essere finalmente serena: "sono stupita io stessa che nel mio cuore a una simile tempesta sia seguita di colpo tanta pace"<sup>176</sup>. La dama allora la accusa di essere fredda, ma la risposta di Recha mette a tacere qualsiasi supposizione: "Fredda? Non sono fredda. Uno sguardo tranquillo per me non è uno sguardo meno lieto"<sup>177</sup>. La dolce figlia di Nathan non perde occasione per dimostrare al pubblico la sua umanità e la sua purezza d'animo.

La sala d'udienza nel palazzo del Saladino ospita il colloquio familiare che si realizza nella successiva Scena. Il sultano, rivolto verso la porta chiede di essere avvertito dell'arrivo di Nathan, il quale dovrebbe sopraggiungere a momenti. L'uomo è infatti pronto a tendere un tranello al suo ospite per spingerlo a condividere il suo denaro. L'inganno ordito è rivolto all'ebreo, considerato uomo avaro, timoroso e vile, tuttavia, il

---

<sup>175</sup> *Ivi*, p.135.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>177</sup> *Ibidem*.



Saladino appare turbato: Nathan potrebbe infatti, pur essendo ebreo non presentare queste caratteristiche ma anzi essere un uomo giusto e saggio, come era stato descritto dal derviscio. Le sue perplessità sono superate grazie all'intervento di Sittah:

SITTAH: Infatti

Se è un uomo come tanti, se è un ebreo  
come gli altri, di fronte ad un uomo simile  
potresti vergognarti di apparire  
come lui crede che ogni uomo sia?  
Chi si mostra migliore, anzi, è ai suoi occhi  
uno stolto e un vanesio<sup>178</sup>.

Se Nathan è davvero un ebreo come gli altri, non c'è alcun motivo per vergognarsi di apparire come l'ebreo si aspetta che l'altro sia. Dovrebbe quindi il Saladino agire male "perché l'uomo malvagio non pensi male di lui", confermando ogni aspettativa. Sittah è fiduciosa che il piano procederà senza intoppi: "gli uomini come te vorrebbero convincerci che con la spada, solo con la spada giunsero così in alto. Il leone si vergogna a cacciare con la volpe: si vergogna – della volpe, non dell'astuzia"<sup>179</sup>. Tuttavia, la sua presenza non è gradita al fratello che allontana la principessa immediatamente dalla stanza affinché non possa assistere al colloquio. Nel momento in cui la donna esce dalla porta ecco sopraggiungere Nathan dall'entrata opposta. Il Saladino nel frattempo si è seduto preparando il pubblico ad uno dei momenti più esemplificativi della *pièce* messa in scena; gli spettatori sono infatti pronti ad assistere al colloquio tra il Saladino e il genio religioso Nathan, un dialogo che in ultima analisi si dimostrerà come il trionfo della saggezza, moderazione e tolleranza. In questo serrato scambio di opinioni è contenuta la celebre parabola dei tre anelli, che Lessing probabilmente recuperò da Boccaccio, ma

---

<sup>178</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 145.

risalente ad un'antica tradizione medievale, forse nata proprio in Palestina all'epoca delle crociate<sup>180</sup>.

Il Saladino invita allora il protagonista ad avvicinarsi e a non avere paura, la risposta di Nathan anticipa al pubblico chi sarà il vincitore di questo duello verbale: “Ti tema il tuo nemico”<sup>181</sup>. Il sultano, fingendo di voler conoscere l'uomo che tutti chiamano “il saggio”, cerca tramite una serie di serrate domande di capire fin dove può spingersi per mettere in atto il suo piano. L'ebreo dà prova di saggezza chiarendo di non essere lui Nathan il saggio e dichiarando che “ogni uomo crede di essere saggio”<sup>182</sup>. Ma il Saladino appare spazientito e irrequieto, di fronte a lui ha un uomo che potrebbe chiaramente metterlo in difficoltà e impedire la felice riuscita del suo piano. Alzatosi in piedi decide allora di porgere a Nathan un trabocchetto la cui risposta risulta essere tediosa e difficile da rivelare.

SALADINO: Ciò per cui chiedo il tuo insegnamento  
È ben altro, ben altro. Tu che sei  
Così saggio, dimmi una volta per tutte –  
Quale è la fede, quale è per te la legge  
Più convincente di ogni altra?  
... Ma di queste  
tre religioni una sola può essere vera.  
... fammi conoscere i motivi sui quali  
io non ho avuto tempo di riflettere<sup>183</sup>.

L'intento è quello di porre l'ebreo nella condizione di acconsentire ad ogni richiesta del Saladino ma le cose andranno in maniera diversa rispetto a quanto prospettato. La domanda appare semplice: qual è la vera religione tra le religioni del libro?

---

<sup>180</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, p. 21.

<sup>181</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 145.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 150.

L'aspetto interessante è che, nonostante l'intento di ordire un tranello, il sultano appare visivamente interessato nel ricevere una risposta a questo particolare quesito: nuovamente i personaggi del *Nathan* si dimostrano in movimento all'interno di un processo di formazione di cui il protagonista risulta essere il *deus ex machina*.

Il Saladino lascia allora spazio all'ebreo affinché prepari una risposta convincente alla sua domanda. Nathan nella Scena VI compare da solo sul palco ragionante:

NATHAN: Cosa vuole il Sultano? Ero pronto  
a dargli del denaro, e vuole la verità!  
E la vuole così, così spiccia e sonante  
come se fosse una moneta. E fosse almeno  
la moneta di un tempo, quella che si pesava!  
Ma la moneta nuova, garantita  
soltanto dal suo conio, che sul banco  
si può solo contare, non è la verità.  
La verità si pigia nelle teste  
come le monete nei sacchi? ...  
Certo,  
io sospetto che egli possa usare  
la verità come una trappola è troppo  
meschino. Troppo? Ma per un potente  
cosa è troppo meschino...  
Questo può salvarmi! Non soltanto i bambini  
Si nutrono di favole<sup>184</sup>.

Ecco allora che giunge inaspettato il momento del racconto, non solo i bambini infatti si nutrono di favole, perché anche la favola “a suo modo è una parola che poeticamente nominando il possibile, cerca di rispondere all'impossibile”<sup>185</sup>.

La parabola dei tre anelli è il tramite con il quale il protagonista si lega al terzo anello della storia, il Saladino musulmano. Dopo il colloquio con il Templare, Nathan si

---

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>185</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. X.

dimosterrà nuovamente come colui che è capace di condurre il dialogo improntato sulla saggezza e il rispetto verso l'altro. Il suo contendente infatti giungerà a riconoscere attraverso il Saggio che la generosità e la virtù possono incarnarsi in un uomo che appartiene ad un popolo disprezzato la cui fede risulta essere diversa. Alla fine della fiaba anche il Saladino potrà guardare con occhi disincantati se stesso e la sua presunzione di superiorità morale e religiosa. Nathan è l'educatore, colui che con la sua sapienza dialogica è capace di aiutare gli altri a raggiungere la vera conoscenza, ma al tempo stesso intraprende per sé un percorso di apprendimento: non solo impara a riconoscere la bontà e l'altruismo nel musulmano e nel cristiano, ma riesce anche ad abbandonarsi profondamente alla religione dell'umano di cui si sente parte<sup>186</sup>.

Quello che emerge dalla parabola dei tre anelli è che non è importante essere cristiani, ebrei o musulmani, ma l'essere uomini. La verità sola può per Nathan e Lessing aprire al rispetto per l'alterità e la differenza e "quindi anche all'autentica dimensione del religioso"<sup>187</sup>. Tutto questo si riverbera nell'*exemplum* raccontato in risposta al Saladino: la verità non è infatti moneta spiccia, il cui valore sia fissato o garantito. Non si può disporre della verità in modo rapido, come di una moneta il suo valore non può essere stabilito dai calcoli del guadagno e del ricavo. Essa acquista valore soprattutto nella libertà, "nell'agire dialogico e nell'ascolto reciproco; la verità insomma deve essere riportata mediante parabole, immagini e simboli al centro dell'attenzione come un bene desiderabile, ma mai come possesso"<sup>188</sup>. In queste parole chiaramente sentiamo riecheggiare quelle espresse da Lessing all'interno della sua *Controreplica*: se Dio infatti

---

<sup>186</sup> L. Lessing in *Nathan il saggio* di G.E. Lessing, cit., p. 19.

<sup>187</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>188</sup> *Ivi*, p. 19.

desse possibilità agli uomini di scegliere tra verità totale e la “sempre viva tensione” verso di essa, la scelta dovrebbe ricadere sull’ultima.

Per Lessing ogni fede storica deve accettare che il frammento di *veritas* del quale è portatrice rimanga appunto tale: tramite questo procedimento, l’ebreo, il musulmano e il cristiano arrivano a prendere atto della pluralità religiosa. Ciascuna religione dovrebbe percepirsi come frammento di una dimensione più grande e per farlo deve attraversare il terreno del dialogo interreligioso abbassando le sue difese e i suoi pregiudizi. Nell’ampliamento della parabola proposta da Lessing, le dimensioni teocentriche e antropocentriche appaiono tra loro irrimediabilmente collegate. Quello che ha validità sul piano di Dio, acquisisce pari validità sul piano dell’umano ovvero nel rispetto e riconoscimento delle singole differenze tra le religioni. Attraverso la pietra dell’anello l’amore universale di Dio può fare sentire i suoi effetti e permettere che gli uomini si lascino guidare da questa forza<sup>189</sup>. Non esiste chiaramente tra le religioni del libro alcuna sovraordinazione o subordinazione e per Lessing, tuttavia è necessario riconoscere l’appartenenza ad un unico ceppo originario. La verità intrinseca di una religione, la quale non può essere garantita dalle testimonianze storiche e dalle Sacre Scritture, risiede per Lessing in “un nucleo etico-religioso che gli esponenti della religione in questione devono essere capaci di tradurre in qualcosa che sia comune alle tutte le convinzioni religiose”<sup>190</sup>. Il contenuto disseminato all’interno dell’opera emerge quindi nella parabola dei tre anelli in maniera esemplificativa: l’idea che ebrei, musulmani e cristiani costituiscano una

---

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 25.

grande “famiglia” accumulata da un destino comune, “nel quale tutti dipendono, per quanto riguarda la loro felicità, gli uni dagli altri”<sup>191</sup>.

### **2.4.1. La parabola dei tre anelli: da Boccaccio a Lessing**

Nel dialogo tra Nathan e il Saladino è contenuta la celebre parabola dei tre anelli la cui antica storia si allunga tra Oriente a Occidente, “bagnandosi presso tutte le sponde del Mediterraneo, quasi nuotando tra i vortici di quel mare, trascinata dalle turbolenze e fluttuazioni”<sup>192</sup>. Il racconto migra e si trasforma creando una *zona di silenzio* e si impegna a tenere aperto quel vuoto per rendere possibile l’incontro, il dialogo. Il suo vagare per le zone più remote del mondo permette il moltiplicarsi e il proliferare di un pensiero religioso che si ramifica nel cuore di tutti coloro che siano disposti ad aprirsi all’altro, mettendo da parte ogni pretesa di assolutezza.

Sono però ignoti il nome e il luogo di origine di questo racconto: dalla più antica versione conosciuta, la parabola della perla caduta nella notte, contenuta in un dialogo tra Timoteo I e al-Mahdi nella Baghdad dell’VIII secolo, si giunge alla novella di Boccaccio presente nel *Decameron*. Il percorso disegnato dalla favola si dispiega fino a racchiudersi nell’opera di Lessing, *Nathan il saggio* tramite un filo conduttore, motore di un viaggio remoto e sconosciuto giunto ai giorni nostri. I racconti degli anelli restano un riferimento essenziale per il dialogo tra le singole religioni perché, “ponendosi nella zona indefinita tra narrazione e speculazione, tra mito delle origini e discorso sulla verità, essi schiudono una via che attende ancora di essere percorsa fino in fondo”<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. X.

<sup>193</sup> *Ivi*, p. XII.

Il problema palesato all'interno della parabola riflette intono alla verità religiosa: essa si presenta in due modi, a seconda che si tratti della verità assoluta di una religione o della sua verità relativa, cioè "secondo che si tratti di difenderla contro gli attacchi puramente negativi della ragione o contro le pretese positive di religioni rivali"<sup>194</sup>. Lo scontro si profila tra le tre religioni del libro, cristiana, ebrea e musulmana, dall'alto della loro pretesa di superiorità e vicinanza con Dio.

Questo filo si lega chiaramente al *Decameron*, raccolta di novelle scritta di Giovanni Boccaccio sullo sfondo della catastrofe della peste, prodotto letterario in cui per la prima volta si avverte il sisma nato dall'emergere della modernità religiosa. Probabilmente l'autore recupera la novella dal racconto LXXIII del *Novellino*, raccolta di novelle redatta probabilmente alla fine del Duecento da un anonimo fiorentino e sottoposta nei secoli a molteplici revisioni che modificarono l'impianto originale. Ma è anche possibile che Boccaccio avesse letto dell'*Avventuroso ciciliano* di Bosone da Gubbio e che fosse stato colpito dal racconto in cui emerge, in maniera particolare e interessante la medesima novella proposta nel *Decameron*. L'ispirazione infine potrebbe anche essere scaturita dal testo *Gesta Romanorum*, un'altra silloge di novelle medievali elaborata verso la fine del XIII secolo<sup>195</sup>. Quest'ultima raccolta di novelle moralizzate composta in Inghilterra raccontava di un cavaliere e dei suoi tre figli. Vicino a morire il condottiero aveva lasciato in eredità al primo la sua terra, al secondo il suo tesoro, al terzo un anello che, per le sue virtù vale più di quanto era stato lasciato agli altri fratelli. Morto

---

<sup>194</sup> M. Menghini, *I racconti orientali nella letteratura francese*, Firenze, Sansoni, Giulio Cesare, 1895, p. 55.

<sup>195</sup> L. Lestingi in, *Nathan il saggio*, cit., p. 2-63.

il padre i figli vorrebbero avere l'anello prezioso e per questo viene ordita una prova: si portano malati e si riconosce che l'anello originale è capace di curare le ferite.

Boccaccio nella III novella della prima giornata del *Decameron*, *Melchisedech giudeo con una novella di tre anella, cessa un gran pericolo dal Saladino apparecchiategli*, riporta la favola che segue.

La Novella de Neifile detta mi ritorna a memoria il dubbioso caso già avvenuto a un giudeo. Per ciò che già e di Dio e della verità della nostra fede è assai bene stato detto, il discendere oggimai agli avvenimenti e agli atti degli uomini non si dovrà disdire: a narrarvi quella verrò, la quale udita forse più caute diverrete nelle questioni che fatte vi fossero<sup>196</sup>.

La novellatrice è Filomena, la quale offre una chiave ermeneutica per comprendere al meglio il racconto. Al centro vengono riportati i fatti degli uomini dopo aver trattato nelle precedenti novelle di Dio e della verità di fede. Da questa premessa possiamo ricavare alcune sintetiche indicazioni: non è possibile capire la novella che si sta per narrare senza considerare la precedente (*Abraam giudeo, da Giannotto di Civignì stimolato, va in corte di Roma; e veduta la malvagità dei chierici torna a Parigi e fassi cristiano*). Questo perché le affermazioni di Filomena suggeriscono di considerare il terzo racconto dell'opera come prova ed esempio collocato tra gli avvenimenti e "atti degli uomini" di quanto riportato in precedenza. La novella di Melchisedech e il Saladino si offre come prima favola che tematicamente "discende" sulla terra, nella contingenza quotidiana.

Racconta dunque la giovane che il celeberrimo Saladino, avendo in guerra speso tutti i suoi tesori, fosse disperato in cerca di denaro. Aveva allora deciso di rivolgersi ad un ricco giudeo che prestava usura ad Alessandra d'Egitto. Melchisedech viene convocato

---

<sup>196</sup> G. Boccaccio, *Decameron*, Milano, Rizzoli, 2013, cit., p. I, 3, 2 (p. 228).



a Baghdad dove, con il preciso intento di aggirarlo per estorcergli il denaro, il Saladino si prepara a porgli una controversa domanda:

Valente uomo, io ho da più persone inteso che tu se' savissimo, e nelle cose di Dio senti molto avanti, e per ciò io saprei volentieri da te, quale delle tre leggi tu reputi la verace: o la giudaica, o la saracina o la cristiana<sup>197</sup>.

La vicenda di Melchidesech e del Saladino pone a confronto un grande sovrano musulmano e un usuraio ebreo. Il Sultano, che nelle cronache medievali incarna la magnanimità d'animo e la saggezza, vuole cogliere in errore lo sprovveduto ebreo che però scaltramente ha capito di essere caduto in una trappola. Melchidesech fa allora ricorso alla celebre parabola dei tre anelli facendo mostra di un'intelligenza feconda e lungimirante, dimostrandosi capace di aggirare il tranello:

Se io non erro, io mi ricordo aver molte volte udito dire che un grande uomo e ricco fu già, il quale, [...] era un anello bellissimo e prezioso; [...] ordinò che colui de' suoi figliuoli appo il quale, sì come lasciatogli da lui, fosse questo anello trovato, che colui s'intendesse essere il suo erede e dovesse da tutti gli altri esser come maggiore onorato e reverito. E colui al quale da costui fu lasciato tenne simigliante ordine ne' suoi discendenti, e così fece come fatto avea il suo predecessore; e in brieve andò questo anello di mano in mano a molti successori, e ultimamente pervenne alle mani a uno il quale avea tre figliuoli belli e virtuosi e molto al padre loro obedienti, per la qual cosa tutti e tre parimente gli amava. [...] Il valente uomo, che parimente tutti gli amava né sapeva esso medesimo eleggere a quale più tosto lasciar lo volesse<sup>3</sup>, pensò, avendolo a ciascun promesso, di volergli tutti e tre sodisfare: e segretamente a un buon maestro ne fece fare due altri, li quali sì furono simiglianti al primiero, che esso medesimo che fatti gli aveva fare appena conosceva qual si fosse il vero; e venendo a morte, segretamente diede il suo a ciascun de' figliuoli. Li quali, dopo la morte del padre, volendo ciascuno la eredità e l'onore occupare e l'uno negandola all'altro, in testimonianza di dover ciò ragionevolmente fare ciascuno produsse fuori il suo anello; e trovatisi gli anelli sì simili l'uno all'altro, che qual fosse il vero non si sapeva cognoscere, si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> *Ivi*, pp. 230-232.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

Il protagonista, alla stessa maniera di Nathan, ricorre all'apologo contenente una precisa e interessante morale. In una certa famiglia un padre è in possesso di un anello prezioso e bellissimo, con il quale viene a tramandarsi l'eredità e il prestigio familiare. Donato di padre in figlio, l'anello giunge nelle mani di un valente uomo che, di fronte all'incombenza di indicare un discendente più amato tra i suoi tre figli, capisce di dover porre fine all'usanza. Fa allora forgiare a un buon maestro due anelli in tutto e per tutto identici all'originale, tanto che lui stesso faceva fatica a riconoscere quale fosse quello autentico. Consegnati gli anelli ai figli, al momento della morte ognuno di loro fa mostra del proprio per richiedere i beni e il prestigio familiare. Melchidesech conclude la favola dicendo che la faccenda ancora pende ed è ben lontana dall'essere risolta. L'arguzia dell'ebreo colpisce così tanto il Saladino che tra i due nasce un profondo legame di stima e amicizia.

All'interno della parabola respira una memoria fatta di innesti e intrecci che si diramano tra Oriente e Occidente nel tentativo di legare la storia dei tre diversi monoteismi: quasi come se il racconto plasmasse e rendesse duttili i netti confini che separano le diverse religioni. Il tutto è reso possibile dalla sfida lanciata dal dialogo e la discesa alle cose umane propiziata da Filomena fa riferimento proprio a questo incredibile incontro che vede coinvolti mondi apparentemente inconciliabili. Il punto che però Boccaccio vuole mettere in luce è che "l'eredità di uno stesso padre, di uno stesso anello, trasmesso da una generazione all'altra, si confonde con il moltiplicarsi del gioiello, si compromette con la storia fino a risultare indistinguibile agli occhi umani"<sup>199</sup>. La

---

<sup>199</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 47.

religione scende allora a terra per tornare in cielo forte di una nuova coscienza: “quella per cui non c’è verità senza impurità, senza mescolanza con il limite, l’errore”<sup>200</sup>.

Il padre che ama allo stesso modo i figli, che per amore si sottrae alla scelta e che solo a fatica riesce a riconoscere l’oggetto autentico, dimostra che l’eredità consistente nel gioiello può essere vera per chiunque ne sia in possesso. Questo perché, non potendosi localizzare l’anello originale, questo può trovarsi ovunque e non in un luogo privilegiato. I figli allora si sono sospesi nell’interrogativo di chi non può provare la veridicità dell’oggetto posseduto. Esiste sicuramente la verità, ma essa si è confusa insieme con le altre, per cui tutti potenzialmente possono sentirsi titolari della sua dimensione più autentica. Tuttavia, si coltiva il dubbio che l’anello vero sia posseduto dall’altro per cui, risulta impossibile rispondere all’interrogativo del Sultano: la questione ancora pende.

## **2.4.2. Nathan e l’anello autentico**

Sarà Lessing nel dramma *Nathan il saggio* ad ampliare e dare nuovo lustro alla parabola boccacciana, recuperata dopo anni di peregrinazioni e modifiche. Tornando infatti all’Atto III ritroviamo il Saladino e la sua singolare domanda: “tu che sei così saggio, dimmi una volta per tutte: quale fede, quale legge è per te la più vera?”<sup>201</sup>. Il Saladino ha richiesto all’ebreo quale sia la religione autentica tra le tre che in quel luogo

---

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>201</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 149.

e momento pretendono ciascuna di possedere la verità assoluta. Non solo i bambini però si nutrono di favole, motivo per il quale la risposta giungerà per mezzo di un *exemplum*:

NATHAN: Molti anni or sono un uomo, in Oriente,  
possedeva un anello inestimabile,  
un caro dono. La sua pietra, un opale  
dai cento bei riflessi colorati,  
ha un potere segreto: rende grato  
a Dio e agli uomini chiunque  
la porti con fiducia. Può stupire  
se non se lo toglieva mai dal dito,  
e se dispose in modo che restasse,  
per sempre in casa sua? Egli lasciò l'anello  
al suo figlio più amato; e lasciò scritto  
che a sua volta quel figlio lo lasciasse  
al suo figlio più amato; e che ogni volta  
il più amato dei figli diventasse,  
senza tenere conto della nascita  
ma soltanto per forza dell'anello,  
il capo e il signore del casato<sup>202</sup>.

Il racconto di Nathan, fin dal principio sembra coincidere con quello proposto all'interno del *Decameron*. Anche nella storia del Saggio compare un anello prezioso che dà inizio ad una singolare tradizione: esso infatti viene tramandato dal padre al figlio maggiormente amato e degno di lode. Succede però che un padre, in possesso dell'anello ha tre figli, parimenti amati:

NATHAN: E l'anello così, di figlio in figlio,  
giunse alla fine a un padre di tre figli.  
Tutti e tre gli ubbidivano ugualmente  
ed egli, non poteva farne a meno,  
li amava tutti allo stesso modo.  
Solo di tanto in tanto l'uno o l'altro  
gli sembrava il più degno dell'anello  
quando era con lui solo, e nessun altro  
divideva l'affetto del suo cuore.  
Così, con affettuosa debolezza,

---

<sup>202</sup> *Ibidem*.

egli promise l'anello a tutti e tre.  
Andò avanti così finché poté<sup>203</sup>.

Nathan racconta che l'uomo non preferiva nessun figlio all'altro, tutti allo stesso modo erano accolti nel suo cuore. Motivo per il quale decide di venir meno alla tradizione secolare:

NATHAN: Ma, vicino alla morte, quel buon padre,  
si trova in imbarazzo...  
egli chiama in segreto un gioielliere,  
e gli ordina due anelli in tutto uguali  
al suo; e con lui si raccomanda  
che non risparmi né soldi né fatica  
perché siano perfettamente uguali.  
L'artista ci riesce. Quando glieli porta,  
nemmeno il padre è in grado di distinguere  
l'anello vero. Felice, chiama i figli,  
uno per uno,  
impartisce a tutti e tre  
la sua benedizione, a tutti e tre  
dona l'anello e muore<sup>204</sup>.

In questa prima parte è evidente il legame con l'opera di Boccaccio: come nella favola raccontata da Melchidesech, l'uomo in possesso dell'anello decide di farne forgiare altri due identici al primo con l'intento di non recare dolore a nessuno dei figli. Qui chiaramente appare un elemento di differenza con la novella boccacciana: nel racconto di Lessing il padre non riesce a distinguere e riconoscere quale sia l'anello autentico, l'indistinguibilità degli anelli è totale.

---

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>204</sup> *Ivi*, p. 157.

Il Saladino appare però colpito, per cui chiede a Nathan di proseguire. Morto il padre i fratelli si fanno avanti mostrando l'oggetto ricevuto in dono, ogni figlio pretende quindi di essere l'erede del casato.

NATHAN: Si litiga, si indaga,  
si accusa. Invano. Impossibile provare  
quale sia l'anello vero,  
quasi come per noi  
provare quale sia la vera fede<sup>205</sup>.

La chiave di lettura della parabola è data dallo stesso Nathan: i tre anelli altro non sono che le tre religioni positive e la storia mostra come sia impossibile provare quale sia quella autentica. Il Saladino è irritato per questo racconto, crede infatti che l'ebreo si stia prendendo gioco di lui. Gli anelli certo non si distinguono tra loro, mentre le religioni secondo il musulmano differiscono persino in aspetti meno importanti, come vesti cibi e bevande. Nathan replica:

NATHAN: E tuttavia non nei fondamenti.  
Non si fondano tutte sulla storia,  
scritta o tramandata? E la storia  
solo per fede e fedeltà  
dev'essere accettata, non è vero?  
E di quale fede e fedeltà dubiteremo  
meno che di ogni altra? Quella dei nostri avi,  
sangue del nostro sangue, quella di coloro  
che dall'infanzia ci diedero prova  
del loro amore, e che mai ci ingannarono,  
se l'inganno per noi non era salutare?  
Posso io credere ai miei padri  
meno che ai tuoi? O viceversa?<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ivi*, p. 159.

La replica al Saladino è singolare. Le tre religioni sono indistinguibili proprio per il loro comune fondarsi su prove storiche tratte dalle proprie origini, dalle proprie scritture e tradizioni. In base a questo fatto, gli elementi distintivi di ogni fede non permettono di stabilire quale tra le religioni sia vera, “né sul piano della verità storica, né sul piano della verità teorico sistematica, né sul piano della verità pratico pragmatica”<sup>207</sup>. Non si può individuare in nessuna di esse un’assoluta superiorità di origine, dottrina o comportamento perché in tutte “vi è qualcosa contro cui la ragione si ribella e qualche elemento su cui la ragione non può emettere nessun giudizio”<sup>208</sup>. Il segno di distinzione con il *Decameron* si percepisce in questo passaggio, la risposta che Nathan offre al Saladino racchiude in sé una nuova consapevolezza emersa nella modernità religiosa: “l’inabissarsi dei fondamenti religiosi in ragione dell’ineludibile *linguisticità*, *ermeneuticità* e *storicità* della verità”<sup>209</sup>. L’appellarsi del sultano agli espedienti esteriori delle singole fedi per provare la loro distinzione finisce invece per dimostrare la loro unione e parità, in quanto concepite alla luce di una sostanziale infondatezza. I presupposti di distinzione si fondano sulla storia scritta e tramandata, ovvero su una tradizione testimoniale fallace e non chiara. Nuovamente Lessing ribadisce il suo pensiero: non si può appendere la verità eterna alla fragile ragnatela di prove storiche. La scrittura è veicolo fragile della *veritas* e per questo motivo la verità va sempre indagata. Partire da questi presupposti divini è necessario per comprendere che la rivelazione non ha un luogo stabilito entro il quale si riverbera ma agisce nel presente al di fuori delle Sacre Scritture.

---

<sup>207</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 23.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 203.

Nathan invita a guardare l'anello da una diversa angolatura: il Saladino non deve osservare la pietra iridescente ma il buco che sta al centro, ovvero all'assenza di fondamento, al decentramento della verità<sup>210</sup>. Il genio religioso accompagna il nemico nell'accettare lo sprofondamento nel vuoto della storia e lo scacco mosso da Lessing rispetto alla disputa sui frammenti è che ora la debolezza delle prove storiche accomuna tutte le fedi. Quello che unisce le singole religioni è un qualcosa che sta dietro di esse, ovvero la presenza di principi etici comuni. L'atto di fissare il vuoto, scaturito dalla necessità di capire quale fosse l'unica *religio* possibile, provoca una reazione opposta perché porta alla luce come tutte le confessioni si fondino su un atto di fede, su una comune regola. Ciascuno chiaramente ha interesse nel credere che i propri padri abbiano espresso la verità, ma questo appare un atto di fiducia.

Dimostrato che gli anelli sono indistinguibili Nathan prosegue nella terza parte della parabola la quale diventa un vero e proprio inno alla libertà e all'amore.

NATHAN: Ma torniamo  
ai nostri anelli. Come dicevo, i figli  
si accusarono in giudizio. E ciascuno  
giurò al giudice di avere ricevuto  
l'anello dalla mano del padre (ed era vero),  
e molto tempo prima la promessa  
dei privilegi concessi dall'anello  
(ed era vero anche questo). Il padre,  
ognuno se ne diceva certo, non poteva  
averlo ingannato; prima di sospettare  
questo, diceva, di un padre tanto buono,  
non poteva che accusare dell'inganno  
i suoi fratelli, di cui pure era sempre  
stato pronto a pensare tutto il bene;  
si diceva sicuro di scoprire  
i traditori e pronto a vendicarsi.

---

<sup>210</sup> *Ibidem.*



SALADINO: E il giudice? Sono ansioso di ascoltare  
Che cosa farai dire al giudice. Parla!

NATHAN: Il giudice disse: “Portate subito  
qui vostro padre, o vi scaccerò  
dal mio cospetto. Pensate che stia qui  
a risolvere enigmi? O volete restare  
finché l’anello vero parlerà?  
Ma ... aspettate! Voi dite che l’anello vero  
ha il magico potere di rendere amati,  
grati a Dio e agli uomini. Sia questo  
a decidere! Gli anelli falsi non potranno.  
Su, ditemi: chi di voi è più amato  
dagli altri due? Avanti! Voi tacete?  
L’effetto degli anelli è solo riflessivo,  
non transitivo? Ciascuno di voi ama  
solo se stesso? Allora tutti e tre  
siete truffatori truffati! I vostri anelli  
sono falsi tutti e tre. Probabilmente  
l’anello vero si perse, e vostro padre  
ne fece fare tre per celarne la perdita  
e per sostituirlo...  
se volete proseguì il giudice,  
il mio consiglio e non una sentenza,  
andatevene! Ma il mio consiglio è questo:  
accettate le cose come stanno.  
Ognuno ebbe l’anello da suo padre:  
ognuno sia sicuro che esso è autentico.  
Vostro padre, forse, non era più disposto  
a tollerare ancora in casa sua  
la tirannia di un solo anello. E certo  
vi amò ugualmente tutti e tre.  
Non volle, infatti, umiliare due di voi  
per favorirne uno. – Orsù! Sforzatevi  
di imitare il suo amore incorruttibile  
e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara  
per dimostrare alla luce del giorno  
la virtù della pietra nel suo anello.  
E aiuti la sua virtù con la dolcezza,  
con indomita pazienza e carità,  
e con profonda devozione a Dio.  
Quando le virtù degli anelli appariranno  
nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,  
io li invito a tornare al tribunale,

fra mille e mille anni. Sul mio seggio  
siederà un uomo più saggio di me;  
e parlerà. Andate! – Così disse  
quel giudice modesto<sup>211</sup>.

La parte cruciale della parabola si dispiega agli spettatori tramite le parole di Nathan come un vento di tolleranza e giustizia. La novità introdotta da Lessing risiede proprio nell'ampliamento del racconto di Boccaccio e nel ricorso dei tre eredi al consiglio del giudice. L'uomo di legge si rende subito conto che l'unica possibilità di trovare l'anello autentico risiede nella verifica della sua virtù segreta che costituisce tutto il suo intrinseco valore. Tale valore si esprime nel potere morale di rendere chi lo porta gradito a Dio e agli uomini, un capo buono e amato. Ma poiché nessuno dei tre fratelli può dimostrare di esercitare questo potere, anzi ognuno di loro dimostra di tenere soltanto a se stesso, il giudice si vede costretto ad ipotizzare che l'anello sia andato perduto. Tuttavia, il fatto che il gioiello si palesi come originale per il riverberarsi della virtù in esso contenuta adduce ad un'altra possibilità: che l'anello sia ancora presente tra i fratelli, ma che la sua essenza non possa manifestarsi mancando la fiducia necessaria. I tre eredi infatti credono di poter fondare le loro pretese sul possesso del gioiello, invece che affidarsi alle sue capacità di virtù e giustizia.

Il giudice sospende il giudizio e al posto della sentenza formula un consiglio ipotizzando che l'originale non fosse andato perduto: “Forse vostro padre non era più disposto a subire ancora in casa sua la tirannia di un solo anello [...] e non volle umiliare due di voi per favorirne uno”<sup>212</sup>. Tuttavia, non si conosce il possessore del vero gioiello,

---

<sup>211</sup> G.E. Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 161.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

ma è davvero necessario scoprire la verità celata quando si può accettare la realtà dei fatti? Il giudice consiglia ai fratelli di accettare l'incertezza del possesso e di vivere nel tentativo di dimostrare l'autenticità del proprio anello gareggiando in virtù. I pretendenti dovranno infatti sforzarsi di comprovare l'essenza della gemma con la pratica attiva dell'amore e della dedizione a Dio in attesa che un giudice in futuro possa emettere la sua sentenza sull'identità del vero anello.

Il pensiero lessinghiano parte dal presupposto che uno tra i gioielli posseduti è quello autentico ma non si conosce il possessore esclusivo. È ignota la sua collocazione e questo implica che possa trovarsi ovunque e chiunque possa dirsi in possesso. Il mondo appare quindi luogo di Rivelazione e la realtà intera campo di beneficio di infinite rivelazioni che ciascun individuo è chiamato a rivivere nella propria coscienza. Trasferito sul piano delle religioni monoteiste questo significherebbe che non può esistere tra di loro alcuna sovraordinazione o subordinazione perché nessuna di esse è in possesso della *veritas*. Lessing porta a teatro il principio dell'universalità della Rivelazione perché la verità intrinseca non può essere garantita dall'attendibilità dei fondatori e testimoni, ma risiede insomma in un nucleo etico religioso, comune a tutte le convinzioni teologiche. Ecco allora che ebrei, cristiani e musulmani costituiscono una grande famiglia, accumulata da un unico destino: tutti sono figli dello stesso padre, ugualmente amati e trattati e devono quindi concepirsi come eredi fraterni, senza introdurre distinzioni, gerarchie e rivendicazioni di assolutezza.

Lessing introduce poi il tema dell'emulazione: il possesso dell'anello che rende grati a Dio e agli uomini, non è più deciso dal padre ma soltanto dalla testimonianza. Se il padre sul letto di morte avesse avvertito i fratelli del suo progetto e quindi comunicato

un messaggio di pari dignità e uguaglianza, avrebbe impedito la possibilità dell'emulazione. E invece, proprio l'ignorare la verità ultima permette di mantenere in vita la gara tra le singole fedi storiche: ogni figlio deve insomma credere e dimostrare di essere il vero possessore dell'anello. Tramite un atto di fede l'essenza contenuta nella gemma entra in funzione e questa efficacia si manifesta nel rispetto reciproco e nella condivisione di amore<sup>213</sup>.

L'insegnamento di Nathan non verte solo sull'etica umanitaria, sulla tolleranza religiosa, sulla relativizzazione delle religioni positive e le loro pretese assolutistiche. Il problema dell'intolleranza è un tema tipicamente illuministico che Lessing recupera non solo nel senso della concessione della libertà di espressione e di fede e nel rispetto della critica mossa dal pensiero "laico", bensì nel senso del totale riconoscimento dei diritti civili di tutti gli individui, indipendentemente dalla loro appartenenza ad una confessione o convinzione religiosa. Con Lessing assistiamo al superamento del concetto di tolleranza come sopportazione dell'altro e l'approdo alla tolleranza come dovere di rispetto. Per il filosofo è scontato che la ragione condanni ogni pretesa di impedire il rispetto del diritto naturale, nessun uomo deve essere costretto. Il problema della tolleranza è infatti presentato non solo come problematica tra *religio* dominate e altre confessioni, ma come un problema più generale. Nel *Nathan* uno degli insegnamenti sta proprio nel mostrare l'esigenza di "sollevare la tolleranza dalla condiscendenza concessa da una posizione di potere o di pretesa superiorità culturale, all'atteggiamento del rispetto effettivo delle diversità dell'altro e della disponibilità a dialogare e a confrontarsi con il diverso senza

---

<sup>213</sup> L. Lessing in G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, cit., p. 29.

preclusioni di sorta”<sup>214</sup>. Un atteggiamento che ha il compito di allontanare il pregiudizio della superiorità preconcepita e aprioristica, muovendosi contro tutti coloro che credono di aver trovato l’unica via possibile verso Dio e la verità.

Il vero intento di Lessing è quello di sovrapporre l’ideale illuministico di *veritas* con il concetto di *varietas*. Non si tratta del tentativo di omologare tutti gli uomini, culture e tradizioni ad un modello di razionalità calcolatoria. La premessa di tale concezione di verità è che la ragione esige l’espressione pubblica di tutte le opinioni rilevanti, affinché possano essere discusse e trasformate in utili contributi alla ricerca cooperativa della verità. Nell’opera *Nathan il saggio* Lessing prende di petto la questione religiosa e il problema della vera fede, ovvero la pretesa di ogni religione di essere in possesso della verità ultima. L’assoluta relativizzazione di questa pretesa ha lo scopo di promuovere una concezione più autenticamente radicale della verità, che sola può aprire all’altro e alla differenza e quindi all’autentica dimensione del religioso<sup>215</sup>.

Questo proposito emerge nella parabola dei tre anelli narrata in questo III Atto. A differenza dell’opera di Boccaccio e delle altre versioni della stessa novella, Lessing non mostra un atteggiamento di odio o indifferenza verso le religioni positive. Se non si conoscessero i testi precedenti si potrebbe quasi affermare che il rinvio alla sentenza di un giudice futuro che potrà stabilire l’autenticità dell’anello, promuova la convinzione che almeno una delle religioni esistenti potrà, prima o poi essere riconosciuta come vera. Ma il volere dell’autore è chiaramente diverso. Tramite la parabola Lessing sembra suggerire che, di fronte alla questione della vera religione, quello che risulta essere

---

<sup>214</sup> G. Cunico in *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, cit., p. 27.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

essenziale è determinare in modo chiaro lo stesso concetto di *veritas*. La verità di una fede non può essere garantita dall'attendibilità dei suoi fondatori e testimoni autori di testi sacri, né consistere in formule dogmatiche che sfuggono al controllo della *ratio*. Essa può solo coincidere con un nucleo etico-religioso che gli esponenti della religione in questione devono tradurre in qualcosa che è comune in tutte le convinzioni religiose. È essenziale anche stabilire il rapporto soggettivo con la verità che deve dimostrarsi ricerca attiva e sincera: il consiglio del giudice infatti cambia la prospettiva dei fratelli mettendo al centro l'amore che rende amati e cari. Ripristinando questi valori l'uomo si lega a Dio tramite un atto di fede e si affida alla pura Provvidenza<sup>216</sup>.

Lessing non propone di abolire le singole fedi storiche, né di livellare le loro differenze, ma cerca di influenzare il loro sviluppo verso uno stadio superiore di verità in cui "il superamento delle rigide barriere interconfessionali e l'esercizio costante della coesistenza dialogica conferisca realtà più corposa all'idea di una fede comune dell'umanità"<sup>217</sup>. Il valore ecumenico risiede allora non solo nell'invito a riconoscere il nucleo di verità comune contenuto nelle fedi e prospettive altrui, ma anche nel riconoscere e rispettare il diritto di ciascuno a cercare e perseguire una propria e personale attuazione pratica della verità.

Lessing non chiede dunque di rinunciare alla propria prospettiva, ma ai suoi aspetti irrazionali e disumani, ovvero alla volontà di imporla con la violenza e la persuasione occulta, nonché alla tentazione di svilupparla senza tener conto delle altre, conservandola immutata e immune alla critica e al dubbio<sup>218</sup>. Per l'autore si tratta

---

<sup>216</sup> *Ivi*, p. 30.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 31.

piuttosto di partire dal patrimonio tramandato per costruire una dimensione più pura e autentica di fede. Dallo sforzo di purificazione che deve attraversare tutte le religioni storiche potrà forse scaturire in futuro “una religione più matura e più adulta, la religione dell’umanità, alla cui costruzione avranno contribuito, sia pure forse in misura e in grado diversi, tutte le tradizioni religiose”<sup>219</sup>.

La lezione che Nathan impartisce al Saladino mette in luce la necessità di apertura verso la fede dell’altro e l’importanza del rispetto reciproco. Il sultano appare colpito dalle parole del Saggio, il quale per trarlo dall’imbarazzo lo ringrazia per aver salvato con grande generosità il Templare cristiano: così facendo il nemico religioso ha permesso invece la salvezza di Recha, figlia amatissima, sottratta alla morte grazie all’intervento del giovane cavaliere. Nathan appone un chiaro esempio di come dal bene nasca il bene e come le tre religioni si siano in questa comune storia integrate.

Il Saladino appare poco sorpreso dell’accaduto: “l’avrebbe fatto anche mio fratello, al quale assomiglia tanto”<sup>220</sup>, ma chiede allora a Nathan di condurre al suo cospetto il Templare per permettere a Sittah di conoscerlo. Musulmano ed ebreo sono ora uniti da un profondo legame di amicizia, come due anelli saldati insieme, inseparabili e in attesa del ricongiungimento con il terzo gioiello.

Nella scena successiva (Scena VIII) il Templare è in attesa del ritorno di Nathan. Il giovane appare visivamente turbato perché inspiegabilmente si rende conto di essere innamorato di Recha, ragazza ebrea e quindi sua singolare nemica. L’unione tra un cristiano e un’ebrea appare chiaramente infattibile, solo il padre della ragazza potrà

---

<sup>219</sup> *Ibidem.*

<sup>220</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 167.

acconsentire. Nathan infatti raggiunge il ragazzo che non perde tempo rivelando il fuoco di amore che arde nel suo cuore per Recha. Ma il Saggio è timoroso perché in passato aveva conosciuto un templare appartenente al ramo degli Stauffen, Conrad, il quale potrebbe essere il padre del giovane. Questo Conrad però non aveva preso moglie e quindi il Templare si difende dalle accuse mosse dall'ebreo dichiarandosi figlio naturale e non bastardo. Il cavaliere è profondamente risentito per cui si allontana dirigendosi verso il palazzo del Saladino, ma nel tragitto incontra Daja pronta a rivelargli un incredibile segreto.

Nella Scena X Daja ha finalmente l'occasione per mettere in atto il piano di allontanare Recha dal padre e ricondurla in Europa, sede della religione cristiana. Per il Templare il fatto che un cavaliere cristiano si sia innamorato di una giovane ebrea è singolare, ma Daja rivela che dietro a questo evento agisce la Provvidenza del Redentore: "Sappiatelo, Recha non'è un'ebrea; Recha – è cristiana"<sup>221</sup>. La dama di compagnia chiarisce che la giovane, essendo figlia di cristiani è stata battezzata, ma il vero padre non è Nathan. Dopo averla adottata il Saggio ha cresciuto la bambina lontana dalla sua religione di appartenenza, tenendola all'oscuro circa i propri legami e le sue origini. Il Templare è pronto allora a recarsi presso il Patriarca per risolvere il prima possibile la controversa questione.

## **2.5. Atto IV: un atto di libertà come origine del tutto**

---

<sup>221</sup> *Ivi*, p. 183.



L'Atto IV si apre nel chiostro del convento dove Frate Bonafides e il Templare si incontrano. Il cavaliere cristiano ha il desiderio di chiedere consiglio al Patriarca e domanda infatti al frate di rendere possibile un colloquio. Nella Scena II il Patriarca compare sul palcoscenico e si avvicina ai due personaggi: finalmente il Templare può palesare il dissidio interiore che lo attanaglia. Il problema è però esposto in modo astratto, come se il giovane stesse chiedendo un consiglio che non lo coinvolge in prima persona:

IL TEMPLARE: Supponiamo, padre reverendo,  
che un ebreo abbia un solo figlio-  
che anzi sia una figlia – e che la educhi  
con tutte le sue cure ad ogni bene,  
che la ami più della sua anima  
e che ne sia devotamente amato.  
E che a uno di noi sia riferito  
che lei non è sua figlia; che l'ebreo  
la prese, la rubò, la comprò – come  
volete – da bambina; che si sappia  
che la fanciulla era figlia di cristiani  
e battezzata, e che l'ebreo l'avrebbe  
educata come ebrea, continuando  
a tenerla come figlia e come ebrea.  
Ditemi padre reverendo, cosa  
Dovremmo fare?<sup>222</sup>.

Il cavaliere è rimasto turbato dalla confessione di Daja. Cosa fare allora nel caso in cui una giovane bambina cristiana venga educata sotto il segno di una diversa religione da un nuovo padre? Per il Patriarca non ci sono dubbi: “l'ebreo che induca all'apostasia un cristiano sarà bruciato vivo sul rogo”<sup>223</sup>. Non ha nessun peso il fatto che si riconosca che il padre non educò la figlia nella sua religione ma “piuttosto a nessuna e che su Dio non le insegnò né di più né di meno di ciò che basta alla ragione”<sup>224</sup>. Il Patriarca si

---

<sup>222</sup> *Ivi*, p. 197.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

dimostra irremovibile, egli è convinto che ogni azione fatta verso un bambino sia considerabile come una violenza, “eccetto ciò che fa la Chiesa”<sup>225</sup>. Il suo pensiero sottolinea l’esclusione, l’intolleranza e la giustificazione per tutto quello che la Chiesa si permette di fare, compresa ovviamente la violenza mossa verso un fanciullo. Il Patriarca vorrebbe anche che il cavaliere rivelasse il nome dell’ebreo per poterlo comunicare al Saladino. Il suo progetto è legato al volere di Dio, in nome del creatore il padre di Gerusalemme agisce anche in modo sconsiderato. Ma il Templare decide di allontanarsi per recarsi al Palazzo del Saladino nella speranza di ricevere aiuto.

Nel frattempo (Scena III) nella stanza del palazzo alcuni schiavi fanno irruzione portando sacchetti che vengono allineati sul pavimento. Entrano il Saladino e poco dopo Sittah che appare interdetta circa la presenza di denaro ma non chiede spiegazioni. Invece al sultano mostra un piccolo ritratto scovato tra i suoi gioielli; si tratta del volto del caro fratello perduto del Saladino. L’uomo sa da dove proviene l’oggetto, fu Lilla sua sorella maggiore a donarglielo prima della partenza del fratello, dopodiché ella venne a morire per il dolore. Sittah ha intenzione di confrontare il volto del Templare cristiano con quello del giovane Assad, morto in battaglia per scoprire se fu la fantasia ad ingannare la sorte. Ma improvvisamente sulla scena irrompe una guardia che annuncia l’arrivo del cavaliere cristiano: l’inchiesta è sospesa.

Il giovane è nuovamente di fronte all’uomo che lo ha risparmiato alla morte, il suo unico interesse è ringraziare il Saladino per la grazia ricevuta e mostrarsi disponibile: “La mia vita è qui, pronta a servirti”<sup>226</sup>. Il sultano alla vista del Templare appare in preda ad

---

<sup>225</sup> *Ibidem*.

<sup>226</sup> *Ivi*, p. 209.

una sorta di delirio. Egli rivede nel giovane uomo, nel suo corpo e nella sua anima Assad, il fratello morto anni prima in battaglia. Ecco come nel dramma procede il progressivo dispiegarsi di quanto celato e volutamente nascosto. Grazie alla lenta pedagogia dell'umano che Nathan imprime sui diversi personaggi, può venire alla luce tutto il taciuto. Qui il pubblico comincia a percepire una sorta di connessione tra il Templare cristiano e il fratello del Saladino, la loro vicinanza non appare chiaramente un caso.

Durante il dialogo il condottiero si dimostra freddo: "Eppure al mondo ogni cosa ha molte facce. E spesso la mente non riesce a farle andare tutte d'accordo"<sup>227</sup>. L'intento del giovane è quello di insinuare il sospetto nel Saladino circa la persona di Nathan e il fatto che non sia l'uomo saggio che tutti considerano tale. Il cristiano rivela che Recha non è la vera figlia di Nathan, definito un "volgare ebreo che va in cerca di bambini cristiani per allevarli come ebrei"<sup>228</sup>. Una terribile accusa quella che proviene dalle labbra del Templare, furioso per il fatto che il Saggio abbia negato l'unione con Recha e mentito alla giovane circa le sue origini. Egli non sa che l'atto di adozione mosso da Nathan è un gesto compiuto nel segno della libertà e vero motore di azione della vicenda trattata all'interno dell'opera. Questo perché l'autore decide di disvelare lentamente le singole agnizioni negli atti precedenti all'ultimo, spazio in cui finalmente tutto apparirà in modo chiaro e nitido.

Il Templare riesce, forse grazie alla sua forte somiglianza con Assad, a convincere il Saladino ad aiutarlo: "Se ci tieni alla ragazza, non temere: sarà tua. Nathan si pentirà di aver osato allevare una figlia di cristiani senza carne di porco"<sup>229</sup>. Una volta uscito il

---

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>229</sup> *Ivi*, p. 221.

cavaliere, Sittah si alza e si avvicina al fratello. Ha notato anche lei il possibile legame tra il giovane e Assad ma vorrebbe sapere di più circa le origini del Templare: potrebbe essere figlio di una donna di Gerusalemme e del fratello stesso del Saladino. Quali diritti ha però il Templare di sottrarre la giovane all'uomo che le ha salvato la vita, al saggio che ora è suo padre? Per il Saladino si tratta di una violenza non necessaria ma ritiene di dover parlare con la Recha. Sarà Sittah ad occuparsi dell'annosa questione.

La Scena VI si dispiega all'interno del giardino del protagonista, sul palcoscenico attorniato da palme Nathan e Daja parlano riferendosi alle mercanzie che sono sparse sulla scena. Tra i doni portati dal Saggio vi è un magnifico abito che la dama di cortesia erroneamente crede essere nunziale e per Recha. Nei progetti di Nathan non compare la possibilità del matrimonio della giovane figlia con il Templare cristiano, per questo motivo Daja esprime le sue considerazioni:

DAJA: Non fate finta di niente! – In poche parole:  
il templare ama Recha, concedetegliela,  
e finalmente il vostro peccato,  
che non posso più tacere avrà fine.  
Recha vivrà di nuovo tra i cristiani,  
tornerà ciò che è, sarà ciò che era stata,  
e voi, con tutto il bene di cui mai  
potremmo ringraziarvi abbastanza,  
non avrete ammucchiato sul vostro capo  
carboni ardenti<sup>230</sup>.

Nuovamente Lessing approfitta per avvertire il pubblico sottolineando che vi è un segreto celato e nascosto, non ancora venuto alla luce. Un peccato che Nathan ha compiuto ma dal quale può discolparsi solamente concedendo la mano di Recha ad un cristiano, affinché le sia concessa la possibilità di “rivivere di nuovo tra i cristiani”.

---

<sup>230</sup> *Ivi*, p. 227.

Sopraggiunge però frate Bonafides per cui la discussione rimane sospesa. Segue quindi un colloquio intimo e doloroso tra il protagonista e il monaco dove viene raccontato il difficile passato di Nathan. Questa scena (Scena VII) è il cuore pulsante dell'Atto IV e permette di cogliere a pieno la forza d'animo e la saggezza del personaggio di Nathan l'ebreo. Tramite la rievocazione del terribile evento che distrusse per sempre la famiglia del protagonista si arriva a comprendere il senso di purezza e amore contenuto all'interno dell'opera e il messaggio di speranza e libertà che Lessing desiderava donare al suo pubblico.

Il frate incontra Nathan per avvertirlo del fatto che il Patriarca è venuto a conoscenza che un ebreo alleva una figlia di cristiani come se fosse sua. È il frate a ricordarsi di aver diciotto anni prima donato all'ebreo una bambina di poche settimane, il cui padre era Wolf von Filnek e la madre morta poco prima. La piccola che era stata trovata a Darun è ancora viva e il monaco appare sollevato:

FRATE: Vedete, così la penso io: se al bene  
che vorrei fare si avvicina troppo  
un grande male, allora preferisco  
non fare affatto il bene. Perché il male  
noi sappiamo benissimo qual è  
il bene molto meno. – È naturale;  
per educare nel modo migliore  
la figlia di cristiani, dovevate  
educarla come una vostra figlia.  
E se l'avete fatto con amore,  
con fedeltà, la vostra ricompensa  
dovrà essere questa? Non capisco.  
Sarebbe stato, certo, più prudente  
affidare la cristiana ad altre mani,  
per farla educare da cristiana.  
Ma in questo modo non avreste amato  
la figlia del vostro amico...  
se quella ragazza sotto i vostri occhi  
crebbe sana e pia, anche agli occhi

di Dio restò quella che era<sup>231</sup>.

Le parole dell'abate risuonano inaspettate. Recha, figlia adottiva, è colei che è cresciuta alla *paidéia* del saggio padre ebreo, educata nel segno della libertà e universalità, ma soprattutto accudita dal calore dell'amore. Questa giovane donna incarna la religione dell'umano, quella religione che storicamente si declina nelle singole fedi ma che di fatto deriva dallo stesso padre, perché Dio ama tutti i suoi figli indistintamente. Il Frate è consapevole che la decisione di crescere la bambina nel segno di questa *religio* è stata giusta ed etica e l'apprezzamento manifestato scioglie l'animo del protagonista che si lascia andare raccontato la sua dolorosa storia:

NATHAN: Mi incontraste con la piccola a Darun.  
Ma certo non sapete che, pochi giorni prima,  
a Gath i cristiani sterminarono  
tutti gli ebrei, con le donne e i bambini,  
e che fra essi c'erano mia moglie  
e sette figli pieni di speranze:  
nella casa di mio fratello tutti,  
là li avevo portati per nasconderli,  
morirono bruciati<sup>232</sup>.

Il Saggio rievoca il difficile momento in cui la sua famiglia venne distrutta durante un assalto al villaggio ad opera di cavalieri cristiani. Durante quella notte Nathan vede scomparire il suo mondo, sua moglie e i figli che aveva cercato di proteggere. Nel momento in cui Frate Bonafides sopraggiunge con la bambina, il protagonista sta attraversando il lutto e covando un odio viscerale nei confronti del nemico cristiano, causa

---

<sup>231</sup> *Ivi*, p. 237.

<sup>232</sup> *Ibidem*.

della sua rovina. Allo stesso modo di Giobbe anche Nathan non riusciva ad accettare

l'orrore di quell'evento:

NATHAN: Quando voi giungete  
per tre giorni e tre notti, nella polvere,  
avevo pianto al cospetto di Dio. –  
Pianto? Non solo. Anche accusato Dio,  
con rabbia, con furore, e maledetto  
me stesso e il mondo, e giurato ai cristiani  
un odio inestinguibile...  
Ma poco dopo la ragione tornò.  
E disse con dolcezza: “Ma Dio esiste!  
E anche questo fu per suo volere.  
Metti in pratica ciò che da tanto tempo  
hai compreso: non sarà più difficile  
di quanto fu comprenderlo, purché tu lo voglia.  
Alzati!” – Mi alzai. E gridai a Dio:  
“lo voglio, se tu vuoi che io lo voglia!” – Ed ecco  
voi scendeste da cavallo e mi porgeste  
la piccola avvolta nel mantello...  
caddi in ginocchio e singhiozzai: “Mio Dio!  
Di sette, eccone uno”<sup>233</sup>.

Dio esiste e anche questo fu il suo volere. Nathan racconta che per giorni e notti imprecò contro il Divino alla ricerca di una spiegazione e soltanto nel momento in cui decise di mettere da parte l'odio, Dio si manifestò. Nell'attimo di ritorno alla ragione dopo il delirio e la ribellione, il protagonista si abbandona alla Provvidenza divina e riceve la grazia e un segno. Accogliendo una bambina cristiana, all'indomani dello sterminio dell'intera sua famiglia per mano di cavalieri templari, Nathan fa nascere la religione dell'umano. L'ebreo rinuncia alla vendetta di sangue e decide di non uccidere ma di adottare Recha, rimasta sola.

---

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 239.

Alla luce di questo racconto si capisce il perché Nathan sia considerato il genio religioso: egli ha già attraversato l'esperienza del limite ed è sprofondata nell'abisso più profondo del dolore. Il Saggio ha fatto l'esperienza del male radicale e per questo può accompagnare i diversi personaggi nel loro cammino all'interno della vicenda. Senza questo antefatto non si potrebbe comprendere il messaggio contenuto nel dramma. Il fulcro risiede nella decisione di non uccidere la bambina cristiana: un atto di libertà della coscienza come origine del tutto, per cui alla base non vi è un'autorità religiosa ma solo l'umano, la coscienza. Lessing veicola con questa scena un monito per la Chiesa del suo tempo, un invito a seguire il principio di libertà religiosa e libertà della coscienza.

Ecco dunque spiegato l'antefatto dell'intera storia narrata di cui veniamo a conoscenza solo in questo IV Atto. Commuove chiaramente riflettere che “tutta la vicenda, col suo provvidenziale itinerario esperienziale che conduce i personaggi, all'ecumenico abbraccio finale è dipesa dalla libertà di Nathan, l'ebreo che accoglie il dono di Dio in Recha”<sup>234</sup>. Tutta la verità che ne è seguita negli incontri e intrecci è sospesa nella fragilità di questo incredibile gesto di libertà. Nulla sarebbe accaduto senza quell'atto di umanità: “in esso la voce della ragione, o dello spirito mette a tacere quella del sangue, un'altra religione, nelle doglie del parto nasce”<sup>235</sup>. Qui il dramma *Nathan il saggio* tocca la sua vera profondità ed evidenza come quella che all'apparenza poteva apparire una semplice vicenda, poggia invece le sue fondamenta sul dolore e il suo successivo superamento. Il prevaricamento del tragico avviene per Lessing grazie all'impegno dell'umano, come la decisione di adottare Recha da parte di Nathan.

---

<sup>234</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 214.

<sup>235</sup> *Ibidem*.



L'epifania di Dio è per l'autore "l'umano che si manifesta in pienezza, approdo di un travaglio che può essere all'opera in ogni religione"<sup>236</sup>. Per cui la verità che salva non è prerogativa di un gruppo di uomini che si considerano detentori assoluti, ma un processo etico che si compie nelle singole culture e religioni, nel tempo e nella storia. Attraverso la messa in luce delle differenze il protagonista dimostra che "la verità interna della religione, non è mai esito processuale della verità ermeneutica, non è mai figlia della lettera"<sup>237</sup> perché risiede nella sua essenza, in un nucleo etico su cui anche le alte fedi si fondano.

Lessing nell'opera riporta quanto scritto nell'*Educazione del genere umano*, dove le singole fedi storiche sono descritte in cammino verso il raggiungimento dell'età dello spirito, coinvolte in un processo di formazione che coincide con l'educazione dell'uomo stesso. A queste considerazioni si aggiunge la conferma circa l'idea che le fedi non siano monoliti immobili, ma siano invece in continuo mutamento e trasformazione, per volere di un piano provvidenziale e divino. Nasce chiaramente una logica su "doppio livello", una "religio duplex": "da un lato la religione dello spirito, punto trascendentale di unità tra le fedi, dall'altro le religioni storiche, bisognose di una *emendatio* da superstizione, fanatismo e caduta"<sup>238</sup>. Per Lessing tra i due piani non possono esservi legami, per cui appare necessario accettare la pluralità degli itinerari descritti dalla storia: Nathan in questo appare ineccepibile, egli è chiaramente uomo duplice, che aduna in sé la storicità della propria *religio* di appartenenza e la religione universale o dell'umano che incarna.

---

<sup>236</sup> *Ivi*, p. 217.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

<sup>238</sup> *Ivi*, p. 218.

Si palesa allora l'intento della pedagogia del dramma lessinghiano: "essere ebrei, musulmani e cristiani è la via toccata in sorte a ciascuno per pervenire all'universalità"<sup>239</sup>. Riflessione che viene chiarita nelle battute del frate Bonafides dopo la confidenza di Nathan:

FRATE: Nathan! Nathan!  
Siete cristiano! – Per Dio! Siete cristiano!  
Mai uno fu migliore!  
NATHAN: Buon per noi.  
Ciò che mi fa cristiano ai vostri occhi  
fa voi ebreo ai miei<sup>240</sup>.

La *religio* dell'umanità è legata alle singole fedi storiche tramite un rapporto di immanità e trascendenza per cui Nathan invita a ritrovare dentro la propria religione quella dimensione dell'umano che si riverbera nel rispetto della regola aurea: la devozione a Dio e l'amore per i fratelli. In questo modo ebrei, musulmani e cristiani appaiono la stessa cosa.

Frate Bonafides rivela a Nathan di essere in possesso di un breviario che raccolse dal petto del suo padrone, il templare Conrad, prima che venisse seppellito. In quel libretto sono stati appuntati i nomi dei parenti dell'uomo e di sua moglie. Si tratta di una testimonianza importante per cui Nathan sollecita il monaco ad andare a recuperarlo. Nel frattempo (Scena VIII) Daja raggiunge il protagonista e lo informa del fatto che Recha è stata chiamata a corte dalla sorella del Saladino. Così si conclude l'Atto IV, lasciando in sospeso lo spettatore, senza fiato condotto sull'orlo di un precipizio, proteso in attesa di comprendere il senso profondo custodito all'interno del dramma.

---

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 219.

<sup>240</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 220.

## 2.6. Atto V: l'abbraccio finale

Si giunge alla conclusione del dramma nell'Atto V, tassello mancante utile a completare l'opera portando alla luce quanto sino ad ora tenuto nascosto e occulto. L'atto conclusivo è meta di approdo di un viaggio incredibile intrapreso da Nathan e i personaggi che si conclude in un abbraccio capace di includere tutte le fedi storiche. Alla fine di questo racconto la verità palesata assumerà contorni nitidi attraverso l'esercizio del dialogo sincero tra le religioni, inteso come fonte di arricchimento e maturazione. La religione dell'umano è la religione migliore perché rende migliore l'uomo e ogni fede storica deve necessariamente promuovere l'etica dell'umano e dunque il dialogo interreligioso. Solo in questo modo è possibile riconoscere un comune ceppo di appartenenza e un legame originario tra le confessioni religiose, apparentate in quanto figlie di quello stesso padre che Lessing chiama "religione dello Spirito".

La Scena I si svolge all'interno della stanza del palazzo del Saladino dove ancora sul pavimento sono posizionati i sacchi colmi di denaro. Il sultano entra insieme ai mamelucchi e si lamenta che il tesoro si trovi ancora lì; dopo di che viene annunciato l'arrivo dell'emiro Mansor che irrompe sul palcoscenico nella scena successiva. All'emiro viene chiesto di portare il denaro in Libano, i templari infatti hanno ripreso lo scontro e l'armistizio è ormai concluso.

Le palme sono posizionate intorno alla casa di Nathan (Scena III) e sulla scena sopraggiunge il Templare rappresentato nell'atto di camminare avanti e indietro nervosamente. Il giovane cristiano sembra pentito di aver parlato con il Patriarca e il

Saladino perché si è finalmente reso conto della buona fede di Nathan nel prendersi cura della figlia: “Ah il vero padre di Recha, a dispetto del cristiano che la generò, sarà sempre l’ebreo”<sup>241</sup>. Per amore il cavaliere ha messo in pericolo il protagonista e vorrebbe quindi parlare con lui per sistemare la faccenda. Intanto, (Scena IV) Frate Bonafides ha raggiunto Nathan con quello che chiaramente è l’eredità lasciata dal vero padre a Recha, il breviario contenente i nomi dei suoi famigliari. Il monaco avverte anche che il Templare ha rivelato il suo segreto al pastore di Gerusalemme e per questo motivo Nathan è in pericolo. Il protagonista però si dimostra stranamente sollevato:

NATHAN: Come mi sento  
leggero ora che non ho più nulla al mondo da nascondere, ora che  
davanti agli uomini posso andare libero  
come davanti a te, Dio, che non hai bisogno  
di giudicare l’uomo dalle opere  
che così raramente sono sue<sup>242</sup>.

Anche di fronte alle avversità Nathan si rivela saggio e giusto contrapponendosi agli altri personaggi incapaci di percepire il mondo e la realtà circostante alla stessa sua maniera. Anche nel dialogo successivo con il Templare, l’ebreo dà prova di grande profondità d’animo (Scena V). Il cavaliere infatti confessa di aver tradito l’amico parlando al Patriarca a sua insaputa. Il motivo del gesto si lega alla freddezza con cui Nathan avrebbe accolto la richiesta di matrimonio con Recha. Dopo la confessione di Daja il furore aveva annebbiato la vista e il cuore del condottiero che conferma di essersi recato dal padre di Gerusalemme ma di non aver fatto il nome dell’amico. Il Templare è chiaramente pentito, sa che il Patriarca potrebbe sottrarre Recha a Nathan, per questo

---

<sup>241</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., p. 255.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

propone nuovamente all'uomo di concedergli in sposa la giovane. Ma non spetta più al Saggio acconsentire alle nozze perché sono ormai venuti alla luce i nomi dei famigliari di Recha, saranno loro a decidere. In modo particolare è stato ritrovato il fratello della ragazza che il Templare cristiano potrà incontrare nel palazzo del Saladino. È emblematico lo scambio di battute finali tra i due personaggi:

NATHAN: E se volete  
Incontrare anche il fratello, accompagnatemi.

TEMPLARE: Quale fratello? Di Sittah o Recha?

NATHAN: Entrambi, forse<sup>243</sup>.

Nella successiva scena (Scena VI) Recha è accolta all'interno dell'harem di Sittah: tra le due donne avviene una profonda comunione di sentimenti. La sorella del Saladino, sagace consigliera, agisce con realismo diplomatico e politico e con l'astuzia più volte dimostrata, nel dialogo è lei apparentemente a tenere le redini della conversazione. Recha, figlia adottiva è invece una figura pura e particolare; cresciuta ed educata nel segno della libertà e alla luce della religione dell'umano di cui Nathan è rappresentate, la giovane dimostra di poter tener testa a Sittah. La principessa elogia le doti e la bellezza di Recha e in particolare le letture alla base dell'educazione della giovane, la quale però smentisce dichiarando di saper appena leggere, di intendere con difficoltà i testi e di limitarsi a decifrare la scrittura del padre<sup>244</sup>. Recha confessa di aver imparato tutto il possibile da Nathan:

RECHA: In tutta serietà. Mio padre  
non ama la fredda erudizione

---

<sup>243</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>244</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, p. 168.

dei libri, che si esprime nella mente  
con segni morti.

SITTAH: Cosa dici! – Eppure,  
non ha poi tutti i torti. – Insomma, quello  
che sai...

RECHA: Lo so dalla sua bocca;  
e quasi di ogni cosa potrei dirti  
come, quando, perché me la insegnò.

SITTAH: Così  
tutto si collega meglio e tutta l'anima  
impara in una volta sola<sup>245</sup>.

Quello che la giovane conosce lo apprende dalla bocca del padre, difficilmente ne decifra la scrittura che considera feriale, l'esatto opposto di ogni Sacra Scrittura. Per Recha, la vera scrittura sacra è la "scrittura dell'anima" che fuoriesce dalla mente del padre "analogon di quella *Regula fidei* a cui si riferiscono i primi cristiani e che a lungo fu tramandata oralmente prima della redazione dei Vangeli"<sup>246</sup>. Si tratta della stessa regola espressa nel *Testamento di Giovanni* che recita "Figlioli amatevi", monito di purezza del cuore che da Nathan trapassa nel puro animo della sua dolce figlia. I libri allora sono ricchezza ma anche limite per Recha, cresciuta nel riconoscimento del valore educativo dei comportamenti ispirati all'onestà e alla purezza. Essi incatenano l'uomo il quale dovrebbe ispirarsi al bene facendo affidamento alla sua coscienza, rispondendo all'unica vera religione che rende l'umanità migliore, quella dello spirito. Nathan rifiuta la fredda erudizione contenuta nei libri ma anche la religione sbagliata in essi riverberata, bigotta e superstiziosa, lontana dallo spirito originario.

---

<sup>245</sup> G.E Lessing, in, *Nathan il saggio*, cit., pp. 275-277.

<sup>246</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 169.

Recha si getta disperata ai piedi di Sittah rivelando il timore di perdere proprio quel padre che ha deciso di crescerla alla luce di onesti ideali. Ha oltremodo paura che Daja possa acconsentire alla separazione familiare. La dama di compagnia viene presentata in modo singolare: “E’ una delle sognatrici che vaneggiano di conoscere la via, l’unica vera verso Dio ... e che si sentono tenute a guidare su quella via chiunque non la segua”. In questi versi sentiamo Lessing prendere nuovamente la parola contro la Chiesa protestante “fatta di zelo e ottuso servizio alla propria causa religiosa, di superstizione e sordità a ogni richiamo dell’umano”<sup>247</sup>. L’autore non perde occasione per contrapporre il genio religioso di Nathan al tradizionalismo retrogrado di Daja, personaggio che insieme alla figura del Patriarca non sembra improntato alla crescita e al dialogo. La donna, infatti, ha confessato a Recha le sue vere origini e per questo motivo la giovane insiste nell’essere aiutata da Sittah.

Ci avviciniamo alla conclusione del viaggio contenuto all’interno di un dramma in cui Lessing ha sparso semi di grande saggezza che, proprio nell’ultimo atto arrivano a produrre il più dolce dei frutti: la tolleranza intesa come rispetto reciproco e grande atto di fede.

Nella Scena V, il Saladino incontra Recha in lacrime per la paura di perdere il suo caro padre. Lo stesso sultano è pronto a proporsi come *pater* adottivo e ad acconsentire all’unione con il Templare cristiano, ma alla giovane solo importa di non separarsi di Nathan. Il protagonista si mostra infatti nella scena conclusiva (Scena V) sul palcoscenico pronto a rivelare la verità fino a questo momento celata ai singoli personaggi. Il Saggio avverte che nella stanza del palazzo vi è il fratello di Recha, a lui bisognerà chiedere per

---

<sup>247</sup> *Ibidem.*

conoscere le sorti matrimoniali della ragazza. Il ritrovato fratello altri non è che il

Templare stesso:

NATHAN: ... infatti vostra madre – era una Stauffen.  
Suo fratello. – lo zio che vi educò  
in Germania, poiché i genitori,  
respinti dal suo clima inospitale,  
vi affidarono a lui per ritornare  
qui – si chiamava Curd von Stauffen, e forse  
vi adottò come figlio...  
vostro padre era mio amico...  
il suo nome  
era Wolf von Filnek, ma non era un tedesco,  
sposò solo,  
una tedesca, e seguì per breve tempo  
vostra madre in Germania<sup>248</sup>.

I due giovani si riscoprono fratelli, il Templare e Blanda (nome cristiano di Recha) si uniscono in un abbraccio improvviso sul palco insieme con Nathan il quale recita queste parole: “Oh figli, figli miei! – Il fratello di mia figlia non sarà anche mio figlio, se vorrà?”<sup>249</sup>. Ecco scoperto perché Nathan è il genio religioso, colui che accompagna i singoli personaggi verso un abbraccio di riconciliazione finale. Recha cresciuta alla luce della religione dell’umano e il Templare, legato alla fede cristiana si scoprono fratelli e figli di un unico padre, il Saggio appunto, che incarna la religione dell’umano, quel ceppo comune dal quale tutte le fedi storiche hanno origine. Ecco il miracolo che si realizza nel quotidiano e nel dialogo: Nathan è colui grazie al quale tutto è possibile. Il dramma ha origine dall’atto di libertà e coscienza del protagonista che decide di non cadere nella vendetta di sangue e procede attraverso intricati percorsi che hanno lo scopo di condurre

---

<sup>248</sup> G.E Lessing, *Nathan il saggio*, cit., pp. 297.

<sup>249</sup> *Ivi*, p. 299.



i singoli personaggi all'abbraccio finale, grazie al quale tutte le religioni avranno modo di comprendere la loro parentela.

In virtù di questo particolare percorso alla fine anche il Saladino e sua sorella si uniranno nell'abbraccio finale agli altri compagni. È il Saladino ad avvicinarsi al protagonista per sciogliere il dubbio che lo attanaglia: secondo il sultano il padre dei due giovani è suo fratello Assad, morto in battaglia anni prima e così somigliante al Templare. La conferma avviene attraverso la lettura del breviario per cui anche il Saladino corre ad abbracciare i suoi ritrovati nipoti. Mentre tutti si uniscono, ancora una volta "cala la tela" sul palcoscenico e il dramma si conclude, lasciando chiaramente il pubblico incredulo e attonito.

Nella scena finale le tre religioni monoteiste, di fatto storicamente imparentate, si stringono nell'abbraccio finale, creando una sola ed unica famiglia finalmente riunita. Gli sforzi di Nathan hanno raggiunto la meta desiderata: una fratellanza universale fondata sul vero amore e sulla ragione, due aspetti della stessa realtà. Le mani dei personaggi che si protendono le une verso le altre sporgono su di una lacuna, "su una patria comune assente"<sup>250</sup> che essi guardano da lontano. Solo con l'atto di protendersi su questo strapiombo è possibile il cessare di ogni conflitto e il trovarsi alla luce di una rinnovata inclusione.

## **2.7. La forza prorompente del dialogo interreligioso**

---

<sup>250</sup> R. Celada Ballanti, in *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, cit., p. 225.

Al centro del capolavoro *Nathan il saggio* compare il dialogo interreligioso, il quale rende possibile l'incontro tra le fedi monoteiste, protagoniste di questa memorabile vicenda. Il dramma di Lessing può essere chiaramente ascritto al genere del dialogo interreligioso di invenzione o immaginazione, filone nel quale prendono posto altri memorabili scritti. Partendo dal *Dialogo con Trifone* di Giustino, passando attraverso il *De pace fidei* di Nicolò Cusano e il *Colloquium heptaplomeres* di Bodin, il filo rosso del dialogo sembra avvolgersi nell'opera lessinghiana, nella quale lo scontro tra le fedi storiche viene proposto in chiave nuova e sorprendente.

La genesi del dialogo deve essere fatta risalire alla logica dell'inimicizia e della distanza. Nei dialoghi letterari il disprezzo nei confronti dell'altro, considerato nemico e pericoloso appare tematica costante e mai esaurita. Fin da subito l'uomo avverte infatti la necessità di porre una barriera tra sé e chi lo circonda, arrivando spesso a promuovere la costituzione ideologica dell'altro come nemico religioso. Tuttavia, l'uomo stesso avverte la necessità di rapportarsi con chi lo circonda, egli è costrittivamente proteso verso il diverso desideroso di conoscere anche solo per distinguersi. Il dialogo interreligioso allora nasce con l'intento di creare un ponte verso l'alterità nel tentativo di superare la difficile logica dell'inimicizia. Esso è il *farmakon*, un rimedio letterario per colmare la distanza che separa gli individui, determinando la genesi di un compromesso eterno.

L'avvento del moderno nella storia è segnato dall'emergenza della problematica del plurale. Quando l'uomo si rende conto della pluralità di vie descritte da Dio manifesta l'urgenza di un dialogo tra le varie religioni. Il compito della filosofia, di fronte alla problematica del plurale, alla crisi del moderno, è quello di elaborare un universale non totalizzante capace di ospitare le differenze e "una figura del dialogo che sappia mettere

in opera tutte le potenzialità del prefisso di derivazione greca *-dia*<sup>251</sup>. L'obiettivo appare quello di pensare ad un'idea di universale che sia capace di ospitare l'altro attraverso l'esercizio del colloquio, andando alla ricerca di una nuova razionalità.

Per "dialogo" (etimologicamente "discorso tra" o "tramite") si intende una comunicazione tra interlocutori caratterizzata da reciprocità e mediazione, per esprimere il proprio punto di vista e intendere quello altrui, in parte basandosi su un orizzonte comune, in parte tendendo a integrare i punti di vista in una qualche superiore unità. In questo consisteva già il dialogo socratico secondo Platone, con cui da una parte il filosofo cerca di capire e far capire la sua funzione, mentre dall'altra esercita il suo ruolo maieutico di stimolo critico, costringendo il suo interlocutore a non contraddire le verità. In una forma concreta di dialogo interreligioso a nessuno viene chiesto di rinunciare alla propria identità religiosa, ma si viene spinti a dialogare nel rispetto della fede degli altri. A coloro che entrano in questo meccanismo si richiede di riconoscere ogni individuo come un autentico testimone della parola di Dio. Questo non significa appianare le differenze che intercorrono tra le singole fedi, ma piuttosto riconoscerle come proposte categoriali dell'unica rivelazione trascendentale di Dio.

Tuttavia, la modernità nell'ambito del dialogo tra le singole fedi ha bisogno di pensare ad una razionalità capace di includere e ospitare il plurale. Tale universale entro il quale le fedi storiche hanno la possibilità di vivere in armonia, non deve essere protettivo o "a specchio" per cui, l'atto di includere l'altro viene compiuto soltanto in vista di un suo futuro cambio di opinione. Certamente l'uomo appare come una monade, una corda tesa che porta con sé il proprio universo individuale, unico e irripetibile.

---

<sup>251</sup> R. Celada Ballanti, in *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 9.

Tuttavia, la prospettiva personale è in continuo movimento, “percepisce (si rappresenta l’universo in modo confuso), appercepisce (se ne rappresenta in modo chiaro e distinto solo una parte) infine appetisce, passa da uno stato all’altro in un infinito transito dall’identico al diverso, in una metamorfosi che proseguirà anche dopo la morte corporea, secondo un progresso infinito verso il meglio”<sup>252</sup>. Ciascuno quindi include inevitabilmente l’altro nel proprio mondo e dell’alterità percepisce e comprende solo una minore parte. Chi sta di fronte è comunque molto più di quanto si decide di includere. Come è possibile allora il dialogo?

Il dialogo si fonda in assenza di pretese nel rispetto e nella volontà di non proiettare narcisisticamente il proprio universale in quello altrui. È necessario uscire da un inclusivismo a muro, che tende ad assorbire le diverse prospettive nella personale identità, ripensando ad una nuova dimensione di inclusione. Essendo la propria monade ineludibile e insormontabile, l’uomo può, rimanendo entro i confini del suo pensiero fare spazio all’altro. Si deve quindi ripensare ad un universale plurale capace di ospitare i singoli distinti in una condizione di armonia, possibile soltanto mediante un atto di libertà, che raggiunge il suo più alto intento nel riconoscimento della pari dignità delle differenze. Il movimento propiziato si muove dal particolare all’universale, un moto di ascesa progressiva per cui l’universale non è mai dato una volta per tutte ma si universalizza progressivamente. Un universale che appare democratico se applicato al discorso religioso.

Affinché il dialogo sia possibile, è però necessaria la presenza di un vuoto: “L’altrove è uno specchio in negativo. Il viaggiatore riconosce il poco che è suo,

---

<sup>252</sup> R. Celada Ballanti, in *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 133.

scoprendo il mondo che non ha avuto e non avrà”<sup>253</sup>. La citazione di Italo Calvino viene proposta da Celada Ballanti per restituire l’idea di vuoto, necessario per il dialogo interreligioso. Lo specchio in negativo testimonia l’incavo della propria mancanza, lo spazio dei possibili, anziché il riflesso della propria persona. Esso rispecchia per negativo piuttosto che per identità e scava nell’individuo un vuoto kenotico capace di includere parte dell’altro. Incontrare il diverso allora consiste nell’ospitare la lacuna, luogo di mezzo che consente lo scambio e l’integrazione perché permette di percepire l’altro come risorsa. Nell’atto di svuotarmi faccio spazio a chi sta di fronte e arrivo a percepire al meglio la mia persona. Ecco il compito del *dia-*, vuoto che diventa il luogo sorgivo della filosofia del dialogo interreligioso, ecco l’universale capace di ospitare e includere i singoli distinti.

Cos’altro è l’opera *Nathan il saggio* se non “l’esperienza di uomini che si adoperano eticamente per scavare su di sé e sull’altro lo spazio che permette l’ospitalità religiosa?”<sup>254</sup>. Nel dramma teatrale vediamo le diverse prospettive religiose sciogliere progressivamente i loro confini invalicabili, trasformandoli in ponti e cerniere tra particolare e universale. Come se fosse possibile un attraversamento tra le varie percezioni in vista di un’universalità che unisce senza omologare e non nega le differenze ma le riconosce aprendo un varco verso l’altro. Questo è possibile alla luce dell’atto di fiducia professato dai personaggi dell’opera: occorre infatti credere che l’altro faccia parte di questo universale e sia incluso entro il suo sguardo.

---

<sup>253</sup> I. Calvino, *Le città invisibili*, in Id., *Romanzi e racconti*, vol. II, Mondadori, Milano, 1992, p. 361.

<sup>254</sup> R. Celada Ballanti, in *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 141.

Il transito dal particolare all'universale operato nel *Nathan* avviene mediante una torsione e un'inversione, non attraverso un processo logico e lineare. Il punto di vista inclusivo genera uno specchio che restituisce inesorabilmente soltanto la propria immagine, ma i protagonisti del dramma, accompagnati da Nathan, riescono a sottrarsi a questa visione unilaterale. Nell'ultimo atto infatti essi sembrano legarsi ad un inclusivismo non "a specchio" per cui ogni religione è l'unica vera. Tale affermazione non determina però l'uscita fuori dalla propria prospettiva per il Sultano e il Templare, ma piuttosto il ripensamento di quell'universale che ora appare plurale perché include tutte le dimensioni presenti sul palco. L'abbraccio finale tra i personaggi è la vittoria del dialogo interreligioso perché testimonia il raggiungimento del suo più alto fine: il ripensamento di quell'universale entro il quale, Nathan e i suoi compagni di viaggio sono inclusi nella *coincidentia oppositorum*. L'immagine che al meglio restituisce questo incredibile successo è quella di un arcobaleno. I colori che lo compongono, come le religioni, sono diversi e unici, ma messi insieme collaborano in una dissonante armonia nel tentativo di legare il cielo e la terra, Dio e gli uomini.

## Bibliografia

### 1) Opere di Lessing consultate

Gotthold Ephraim Lessing, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, a cura di Ferdinando Parente, Napoli, Bibliopolis, 2010.

Gotthold Ephraim Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di Sebastiano Ghisu e Giampaolo Cherchi, Milano, Mimesis, 2018.

Gotthold Ephraim Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di Luciano Canfora, Palermo, Selleri Editori, 1999.

Gotthold Ephraim Lessing, *La religione dell'umanità*, a cura di N Merker, Roma-Bari, Laterza, 1991.

Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan il saggio*, a cura e con traduzione di Leo Lestingi, Bari, Palomar, 2009.

Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan il saggio*, introduzione di Emilio Bonfatti, traduzione e note di Andrea Casalegno, Milano, Garzanti, 2019.

Gotthold Ephraim Lessing, *Opere filosofiche*, a cura di Guido Ghia, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2006.

Gotthold Ephraim Lessing, *Religione e libertà*, a cura di Guido Ghia, Brescia, Morcelliana, 2000.

G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, a cura di P. Chiarini, Bulzoni, Roma 1975.

Hermann Samuel Reimarus, *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio*, parte prima, *Fedele descrizione dell'oppressione della religione naturale nella cristianità*, a cura di Dario Zucchello, academia.edu.

Hermann Samuel Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, a cura di F. Perente, Bibliopolis, Napoli 1977.

2) Letteratura critica consultata

Gerardo Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Genova, Marietti, 1992.

Guido Ghia, *Da Reimarus a Nathan. Lessing e la disputa sui frammenti. Una cronistoria*. in *Humanitas*, 2 (2000).

Karl-Josef Kuschel, *L'ebreo, il cristiano e il musulmano si incontrano? Nathan il saggio di Lessing*, Brescia, Editrice Queriniana, 2006.

*Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica in Politica e religione*, Brescia, Editrice Morcelliana S.p.A. 2007.

*Filosofi della religione*, a cura di C. Angelino, Genova, Il Melangolo, 1999.

Gaston Paris, Mario Menghini, *I racconti orientali nella letteratura francese*, Volume 5, Firenze, Sansoni, Giulio Cesare 1895.

Giovanni Moretto, *Figure del senso religioso*, Brescia, Morcelliana, 2001.

Guido Ghia, *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Firenze, Le lettere, collana Saggi, 2020.

Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca: dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, G. Einaudi, 1964.

Nicolao Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Bari, Laterza, 1974.

Roberto Celada Ballanti, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2020.



Roberto Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2017.

Tommaso Opocher, *Christian Wolff filosofo del diritto e della politica*, Padova, CEDAM, 2013.

George Steiner, *Morte della tragedia*, Milano, Garzanti, 2014.

Luigi Allegri, *Storia del teatro. Le idee e le forme dello spettacolo dall'antichità a oggi*, Roma, Carocci, 2017.

Silvio d'Amico, *Enciclopedia dello spettacolo*, Milano, Le Maschere, 1954.