



GUIDO GHIA

LA RELIGIONE DEI MODERNI IN G.E. LESSING. LA FONDAZIONE DI UNA TOLLERANZA ATTIVA

THE RELIGION OF THE MODERNS IN G.E. LESSING'S WORK.
THE FOUNDATION OF AN ACTIVE TOLERANCE.

The issue of the evaluation of the essence of authentic religion and humanity must be regarded as the theoretical foundation of active tolerance and ecumenical meeting among religious men. The search for a method, the principle of individuality, and the research of communion among religions: these are Lessing's contributions to the Religion of the Moderns. Lessing's primary message in the drama Nathan the Wise, a classical text of tolerance and ecumenical literature, is that the key focus should be the value of individuals as human beings and that group membership is secondary to this. This is the concept of active tolerance.

Quale che sia l'esatta interpretazione storiografica da dare alla nota tesi hegeliana secondo cui la personalità e l'opera di Cartesio segnerebbero il tramonto della tradizione scolastica e quindi il passaggio definitivo dal Rinascimento all'età moderna, non c'è dubbio che è proprio nell'opera di Descartes che si ritrovano sostanzialmente i due cardini fondamentali su cui è imperniata la filosofia della modernità: il primo è il principio di individualità, in base al quale la filosofia si occupa innanzi tutto dell'individuo, e di conseguenza l'uomo diventa contemporaneamente il soggetto trascendentale e l'oggetto fenomenico della riflessione filosofica;¹ il secondo

¹ Cfr. su questo punto G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963, 4 voll., a cura di G. CALOGERO e C. FATTA, vol. I., p. 36. Si veda però anche vol. IV, pp. 192 ss. Qui Hegel afferma che è con l'Illuminismo che la modernità trova la sua massima espressione perché ora l'uomo scopre in sé il vero contenuto ed è rimossa ogni autorità che non sia la ragione umana stessa.

consiste nella necessità di elaborare un metodo critico razionale per costruire il sapere e per arrivare infine alla verità, al punto che l'attenzione rivolta all'elaborazione di un metodo diventa viepiù una delle principali ossessioni del dotto e dell'uomo di scienza dell'età moderna.²

I. LIBERTÀ E METODO

Siamo quindi autorizzati ad individuare nel principio di individualità e nella questione del metodo le due caratteristiche paradigmatiche, direi quasi idealtipiche, della modernità filosofica, al punto che, come afferma Reinhard Lauth, quando Cartesio individua nel *cogito* l'unica legittimazione metodologicamente possibile alla ricerca della verità, egli perviene al vertice supremo di ogni epistemologia, e cioè alla *logologia*: decisivo è, infatti, il punto «che il principio fondamentale si realizzava nel *cogito*, non nella *cogitatio*, in quanto principio più prossimo per ogni meditazione filosofica. In tal modo Descartes rompeva con una tradizione filosofica bimillenaria e la esautorava. L'atto e il compimento del *cogito* sono, unitariamente, deduzione, realizzazione del metodo, esecuzione della propedeutica e atto biografico. Descartes rende palese che ogni sapere è sapere finito dell'infinito (*infini*), e che l'essere della ragione nella sua costituzione fondamentale si dà a partire da Dio e dalla sua verità giustificante. Qui Dio non è un pezzo di mondo – foss'anche il più eminente –, ma Dio è supremo principio trascendentale, quel principio che rende possibile la libera asserzione della ragione e richiedendola la comprende, ma che insieme può venire realizzato in modo adeguato soltanto in un *libero* conoscere e agire».³

² «Non ho però alcun timore di dire che penso di aver avuto molta fortuna nell'essermi imbattuto, sin dalla giovinezza, in certe vie che mi hanno condotto a considerazioni e massime delle quali ho formato un metodo, mediante il quale mi pare di poter aumentare per gradi la mia conoscenza, ed elevarla a poco a poco al punto più alto a cui la mediocrità del mio ingegno e la brevità della mia vita le consentiranno di arrivare. Ne ho raccolto già tali frutti che, per quanto nel giudicar me stesso cerchi sempre di inclinare piuttosto alla diffidenza che alla presunzione, e per quanto nel considerare con occhio di filosofo le diverse azioni ed imprese umane, non ne trovi quasi nessuna che non mi appaia inutile e vana, ciò nondimeno non cesso di provare una soddisfazione estrema del progresso che penso di aver fatto nella ricerca della verità, e di concepire tali speranze per l'avvenire che, se tra le occupazioni degli uomini in quanto puramente uomini, ve n'è qualcuna realmente buona e importante, oso credere che sia proprio quella che ho scelto» (CARTE-SIO, *Discorso sul metodo*, a cura di G. DE LUCIA, Armando Editore, Roma 1999, p. 51s.).

³ R. LAUTH, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. IVALDO, Trauben, Torino 2004, p. 17s. Cfr. anche M. IVALDO, *Storia della filosofia morale*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 82s.: «Il *tópos* storiografico che vede Descartes come l'iniziatore della moderna filosofia è stato oggetto di innumerevoli riprese, precisazioni, limitazioni. Descartes cerca conoscenza evidente; egli muove dal *cogito*, non dalla *cogitatio*, cioè dall'atto concreto del pensare e del ponderare. In questo atto si palesa una

Per i filosofi storiograficamente e idealmente moderni il problema del metodo non è però soltanto una questione gnoseologica o epistemologica, ma investe la ragione stessa per cui si fa filosofia, è cioè autenticamente *logo-logia*, *logos del logos*, e, di conseguenza, quando parliamo di religione dei Moderni facciamo riferimento a una concezione religiosa che pone l'accento sulla libertà e sulla soggettività – intesa anche e soprattutto come elemento trascendentale, sorgivo del senso e del bisogno religioso – e che discute gli aspetti metodologici del suo esistere, ossia il suo statuto ontologico autonomo e la sua essenza, nella profonda convinzione che «l'intelligere filosofico è un momento a sé, è cioè un'attività rispondente a un'esigenza particolare, costitutiva, impreteribile dell'uomo, la quale, come distinta, ha una sua sfera, una sua legge, una sua luce non sostituibile».⁴

Ne risulta, così, che la qualificazione dell'autonomia rappresenta una delle caratteristiche peculiari proprio della religione dei Moderni, giacché il carattere di indipendenza del religioso era, come ha sottolineato Ernst Troeltsch nel suo classico studio sulla *Selbständigkeit der Religion*, sconosciuto sia al mondo antico (che, per suo conto «conosceva soltanto religioni popolari, indipendenti le une dalle altre in quanto a formazione e sviluppo», dando pertanto luogo «unicamente a una mescolanza di tutte le religioni e ad una fondazione panteistica di tale mescolanza», ossia a un «sincretismo panteistico delle singole religioni autoctone»⁵), sia al «cristianesimo ecclesiale, tanto quello cattolico che quello protestante, poiché esso era convinto di una comunicazione divina delle verità religiose particolare, soprannaturale e che si contrappone a tutto il resto al modo in cui la verità si contrappone alla bugia».⁶

La filosofia moderna della religione giunge invece alla proclamazione orgogliosa dell'istanza, gnoseologica ed etica, che afferma che la religione, di per se stessa, «è un'entità peculiare e autonoma, che perciò la si può e la si deve abbandonare al suo proprio corso, che essa reca in sé la propria certezza e il proprio contenuto, che rispetto a lei mette conto soltanto, in tempi di crisi, rimuoverne gli ostacoli».⁷

richiesta di verità, che trova soddisfazione nella sua costituzione fondamentale soltanto a partire da Dio e dalla sua verità giustificante (*veritas e veracitas Dei*)».

⁴ A. CARACCILO, *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Il melangolo, Genova 2010², p. 74.

⁵ E. TROELTSCH, *L'autonomia della religione*, tr. e cura di F. GHIA, presentazione di G. Cantillo, Loffredo, Napoli 1996, p. 61.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, p. 220. Al riguardo, si tenga presente quanto scrive FRANCESCO GHIA nell'Introduzione (*Ernst Troeltsch e il principio religioso*, ivi, pp. 16-52), in particolare alle pp. 19 s.: «Il nucleo della riflessione sul religioso viene trovato nell'autonomia di quest'ultimo, nel suo essere cioè un dominio non condizionato da altri, non riconducibile ad altre espressioni dello, spirito, all'etico, all'estetico o al politico, ma vivente e operante in e accanto ad essi. Allo stesso modo, la sua universalità, che lo abilita ad essere un *modo* e una *struttura* della coscienza, mette quanto meno in crisi la pretesa di absolutezza di un principio storico, ancorché fondantesi su una rivelazione (sul

Naturalmente, per essere, come vuole essere, pensata nel solco dell'autonomia della morale, quale viene insegnata con lezione inobliabile da Kant, anche l'autonomia della religione presuppone, come sua ragion d'essere, la libertà, sicché la religione dei moderni si caratterizza sempre di più come un principio di differenziazione paradigmatico tra la *religio* e la *fides christiana*. Solo adunando la religione sotto il segno della categorizzazione concettuale del principio di autonomia, si può infatti qualificare davvero la libertà anche come religiosa: solo «nel cessare di essere assorbita nella *fides christiana*, in quanto *fides* amministrata dall'*ecclesia una, sancta, universalis*; solo nel separarsi e nel “migrare” dal dominio della teologia rivelata per accedere, come termine di ricerca e oggetto di sapere, ai contesti critici e problematici della filosofia, della filologia, delle scienze storiche e giuridiche; solo, pertanto, istituendosi come categoria o forma autonoma in grado, da un lato, di rendere pensabile uno *spazio trascendentale* interno alla coscienza, luogo di una possibile rivelazione e di un processo spirituale indipendente da Sacre Scritture, culti, dogmi, Chiese, dall'altro, di farsi oggetto di *saperi specializzati* – dalle scienze storiche a quelle religiose, al diritto –, la religione poteva schiudersi ai principi della libertà e della laicità».⁸

È per questo che si può sostenere che per la religione dei Moderni la tolleranza in tema di religione cessa di essere un mero principio di *bon ton* intellettualistico o di paternalismo liberale, per assumere invece le sembianze, come afferma in modo sintomatico Ernst Cassirer, di un vero e proprio «postulato», di un *ethos* fondamentale, da cui dedurre, al modo della filosofia trascendentale, tutti gli assunti teoretici e pratici della vita del singolo individuo.

A ben vedere, infatti, «la tolleranza è tutt'altro che la raccomandazione dell'indulgenza e dell'indifferenza rispetto alle questioni fondamentali della religione. Soltanto in alcuni pensatori di poca importanza e di second'ordine si trova una difesa della tolleranza che può ridursi a un mero indifferentismo. In complesso invece regna la tendenza opposta: il principio della libertà di fede e di coscienza è l'espressione di una nuova forza religiosa positiva, la quale fu veramente caratteristica del secolo illuministico. Esso rappresenta una nuova forma che la coscienza religiosa assume per mantenersi da ora in poi chiara e sicura. Questa forma era però raggiungibile solo con un capovolgimento dell'animo religioso e delle sue mete. La metamorfosi decisiva avviene quando al *pathos* religioso, che aveva mosso e spinto innanzi i secoli precedenti, i secoli delle lotte religiose, subentrò un puro *ethos* religioso. La religiosità non vuol essere da ora in poi un fatto passivo, ma deve scaturire dal centro dell'azione e ricevere di qui la sua determinazione essenziale. L'uomo non ne deve essere soltanto preso e soggiogato come da un potere estraneo;

che è da ricordare il “problema di Lessing”: verità storiche contingenti possono essere compatibili, da un punto di vista fondativo, con verità eterne?) e certamente nega, secondo un principio di *Liberalität* religiosa, applicando cioè al dominio della religione il principio della libertà, un'estensione storica dotata di una superiorità qualitativa (il cosiddetto soprannaturalismo dogmatico)».

⁸ R. CELADA BALLANTI, *Religione, storia, libertà. Studi di filosofia della religione*, Liguori Editore, Napoli 2014, p. 50. Il «sisma concettuale» che distingue e separa la *religio* dalla *fides christiana*, «conduce a isolare categorialmente, epistemologicamente, speculativamente, il concetto di religione facendone un termine di ricerca in sé, una *res* problematica distinta dalla pluralità delle fedi storiche» (*ivi*, p. 137).

ma egli stesso la deve afferrare e plasmare con libertà interiore. Non è una potenza soprannaturale, non è la grazia divina quella che produce in lui la certezza religiosa; ma egli stesso deve elevarsi a lei e mantenersi. Da questo principio teorico risultano spontanee e con intima necessità tutte le deduzioni che l'epoca illuministica ha tratte e tutti i postulati pratici e concreti che ha formulati».⁹

Ora, questa lunga citazione di Cassirer, sintomatica perché consente di radicare e sostanziare la tesi ermeneutica per cui l'*Aufklärung* «si presenta come un vasto e profondo sommovimento della società e della cultura tedesca ed europea che rimette in forse molte certezze consolidate e al quale partecipano – con modalità e finalità differenti e talora contrastanti – tutte le tradizioni e tutte le istituzioni che sono ad un tempo oggetto di critica»,¹⁰ ha naturalmente sullo sfondo soprattutto la figura di Gotthold Ephraim Lessing, il quale, nella linea del discorso che stiamo svolgendo, si presenta come il vero prototipo della *Liberalität* religiosa dei Moderni.

II. VERITÀ E SENTIMENTO

La religione di Lessing ha, infatti, le caratteristiche più qualificanti della modernità. In essa l'approccio trascendentale, che individua nella *Vernunft*, nel *Gefühl* e nel *Gewissen* il *locus revelationis* dell'educazione religiosa non solo del singolo, ma dell'intera umanità, si sostanzia del metodo ermeneutico della ricerca incessante della verità, metodo abilitato come pochi a qualificare il destino del genere umano nella cifra potente dell'*homo viator*. A guidare infatti una tale diuturna ricerca della verità è senza dubbio la «qualificante preoccupazione per il destino eterno dell'umanità e dei singoli uomini, preoccupazione sostenuta dalla convinzione, religiosa e cristiana come poche, che per il genere umano non possa esserci beatitudine se anche una sola anima dovesse andare perduta».¹¹ *Non intratur in veritatem nisi per caritatem*: l'universalismo della salvezza del pensiero religioso liberale di Lessing presuppone cioè il principio teoretico e pratico dell'uguale *Bestimmung* di tutti gli uomini, al punto che «tra rivelazione e ragione la sua storia dell'educazione del genere umano può prospettarsi orizzonti di palingenesi per il destino dei singoli uomini perché, come la storia profetica kantiana, è guidata da un analogo imperativo

⁹ E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, tr. it. di E. POCAR, La Nuova Italia, Firenze 1998³, p. 232. Cfr. anche p. 241: «Tutto ciò contribuisce a scuotere sempre più l'efficacia delle dimostrazioni puramente teoriche dell'esistenza di Dio, sulle quali la teologia e la metafisica del secolo XVII avevano fondato i loro sistemi: il centro della certezza religiosa passa ad un punto in cui non è accessibile a siffatte dimostrazioni né deve fare assegnamento su queste».

¹⁰ R. BORDOLI, *L'Illuminismo di Dio: alle origini della mentalità liberale. Religione teologia filosofia e storia in Johann Salomo Semler (1725-1791). Contributo per lo studio delle fonti teologiche, cartesiane e spinoziane dell'Aufklärung*, Leo S. Olschki, Firenze 2004, p. 297.

¹¹ G. MORETTO, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 172.

dell'uguaglianza, la cui formulazione risulta in lui fortemente suggestionata, oltre che dall'atmosfera spirituale del tempo, dalle ragioni della *Föederaltheologie*, che aveva insegnato a leggere la storia della salvezza non già come la storia della ripetizione di una verità eterna, bensì come la storia dei tanti possibili attingimenti umani della medesima verità, visti a loro volta come le molteplici *dispensationes* dell'economia divina della salvezza». ¹² Insomma: è questo imperativo dell'uguaglianza, ispirato a un sentimento di carità del pensiero, a indurre la filosofia «a sognare un destino di salvezza per ogni uomo che venga in questo mondo e, quindi, a immaginare, con la potenza fantastica e poetica di cui neppure la sua razionalità può andare deserta, la coscienza di ogni uomo come la destinataria di una rivelazione soterica». ¹³

I tanti possibili attingimenti di una verità proteiforme e dunque inesauribile sono gli epifenomeni umani di un universalismo della salvezza che, lungi dal relativizzare l'azione soterica di Dio, ne vuole anzi salvaguardare l'eminente carattere di assoluto, che verrebbe invece minato alla radice se si volesse coartare quell'azione e quella salvezza nei confini di un'unica *fides* storica. «Concederei volentieri ai teologi» – scrive Lessing nelle *Antitesi ai frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel* – «che l'elemento beatificante nelle diverse religioni è tuttavia sempre stato lo stesso: se solo, però, essi a loro volta mi concedessero che non per questo gli uomini devono aver legato a ciò sempre il *medesimo concetto*. Dio potrebbe certamente aver voluto rendere beati in tutte le religioni gli uomini buoni *per i medesimi motivi* e avendo di loro la *medesima considerazione*, senza per questo aver dato a tutti gli uomini la *medesima rivelazione* di questa considerazione e di questi motivi». ¹⁴ A ben vedere, in questo proclamato universalismo della salvezza vi è però ben di più di una polemica teologica che affonda i suoi colpi col fioretto della speculazione; in gioco vi è, infatti, un metodo ermeneutico che, autonomizzando la riflessione filosofica sul religioso dalle assolutezze della dogmatica, getta le basi di una vera e propria *Offenbarungsphilosophie*, una filosofia della rivelazione ammantata dalle istanze critiche ben note a ogni sistema trascendentale e che consentono di discernere, anche nelle rivelazioni religiose, le leibniziane verità di ragione dalle contingenti e storiche verità di fatto. ¹⁵

Così, ha modo di chiedersi Lessing con domanda retorica, «se Cristo dice che la Scrittura *gli rende testimonianza*, vuol dire che essa rende testimonianza *soltanto* di lui? Come si pone in queste parole l'omogeneità di ogni libro biblico riguardo tanto al suo contenuto quanto alla sua ispirazione? La Scrittura non potrebbe rendere altrettanto testimonianza di Cristo se fosse ispirato

¹² Ivi, p. 127.

¹³ Ivi, p. 188.

¹⁴ *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, a cura di G. GHIA, UTET, Torino 2006, p. 509.

¹⁵ Cfr. J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. VALENT, Garzanti, Milano 1997, p. 169: «Lessing si trova al centro di tutte queste differenti visioni del mondo: illuminismo razionalistico, pietismo illuminato, ortodossia protestante e gli albori dell'idealismo tedesco. In lui la domanda intorno all'essenza della storia viene posta in maniera consapevole: come si rapporta il cristianesimo razionale storico con il suo sviluppo storico? Oppure, più in generale, quale rapporto sussiste tra l'apriori del sistema e l'aposteriori della storia?».

anche solo ciò che in essa si distingue come parola autentica di Dio o dei Profeti?».¹⁶

Ora, quest'ultima citazione è tratta dagli *Axiomata*, certamente uno scritto metodologico che definisce l'essenza della religione (il concetto di *verità interna*: la religione non è vera perché è stata insegnata dagli apostoli, ma gli apostoli l'hanno insegnata perché è vera...) ¹⁷, ma, nello stesso tempo, un documento fondamentale della religione dei Moderni e quindi del pensiero religioso liberale, ¹⁸ in quanto in esso si sottolinea che la religione si basa fundamentalmente sul *sentimento*, sul *Gefühl*, dunque su un principio soggettivo, *intimior intimo meo*, che non teme che la precarietà, le oscillazioni telluriche e quindi l'equilibrio precario della storia riescano a farlo vacillare. ¹⁹ In questo senso, la convinzione di Lessing può giustamente essere definita «ecumenica», preoccupata com'è di individuare il senso del destino dell'uomo, di tutti gli uomini senza eccezioni, «non già nel possesso della verità – che è, come la perfezione, qualità esclusiva di Dio –, ma

¹⁶ *Axiomata. Se possono esserci assiomi in questioni del genere*, in G.E. LESSING, *Religione e libertà*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2000, p. 132.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 150. Ma si vedano anche p. 151 («Le tradizioni scritte devono essere spiegate muovendo dalla verità interna della religione, e tutte le tradizioni scritte non possono darle alcuna verità interna se quella ne è priva»); p. 137 («Il cristianesimo esisteva prima che gli evangelisti e gli apostoli ne scrivessero. Passò molto tempo prima che il primo di loro scrivesse e un tempo ancora più considerevole prima che si costituisse l'intero canone»); p. 163 («Sarebbe dunque assolutamente possibile che qualcuno nutrisse qualche dubbio sull'ispirazione divina di tutti quanti gli scritti del Nuovo Testamento, o addirittura la negasse, e tuttavia con il cuore credesse alla religione cristiana»).

¹⁸ Per la concettualizzazione filosofica di questa categoria euristico-ermeneutica, distillato purissimo dell'*ethos* e del *pathos* poetico della religione dei Moderni, cfr. G. MORETTO, *Karl Barth e il pensiero religioso liberale*, in *Id.*, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1987, pp. 67-106; *Id.*, *Etica e Liberalität: Bonhoeffer e il pensiero religioso liberale*, in *Id.*, *Figure del senso religioso*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 121-163. Una ricca trattazione storico-teoretica di questo concetto la offre, anche e soprattutto in riferimento a Lessing, il fondamentale volume di R. CELADA BALLANTI, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009. Si vedano inoltre i contributi raccolti in F. E. G. GHIA (edd.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006).

¹⁹ Cfr. G.E. LESSING, *Axiomata*, cit., p. 145s.: «Voglio ridurre al loro vero valore le obiezioni contro le parti meno importanti della Bibbia. Questo è il mio scopo. E solo con questo scopo dico che coloro che hanno il cuore più cristiano della testa non si danno affatto cura di queste obiezioni; infatti essi *sentono* ciò che altri si contentano di *pensare*; infatti, essi potrebbero eventualmente fare a meno di tutta la Bibbia. Essi sono i vincitori, fiduciosi di far cadere i baluardi e di occupare il paese. Il teologo invece è il soldato timoroso di rompersi la testa nei baluardi di confine e per questo di riuscire a stento a vedere il paese».

nella sua ricerca». ²⁰ Non è, infatti, lo scudo adamantino di una fede superba, orgogliosamente trionfa del suo possesso esclusivo della verità, ma lo scudo di paglia di «chi ha la religione del cuore», ²¹ che deve qui essere invocato come protezione dal semplice ricercatore della verità, a cui poco interessano «le ipotesi, le spiegazioni e le prove del teologo», ²² in quanto «per lui esiste solo una cosa: il cristianesimo che egli avverte tanto vero e nel quale si *sente* tanto beato». ²³

La religione del cuore di questo semplice ricercatore della verità non è però il trasalimento emotivo di uno spontaneismo ingenuo e irrazionale, cifra verginea di un effluvio sentimentale da anima bella abulica, ma una scelta precisa, razionale e consapevole, guidata dal principio ermeneutico – di un’ermeneutica al tempo stesso metodologica e pratica – per cui «la lettera non è lo spirito e la Bibbia non è la religione», ²⁴ e che porta a concludere che «se è vero che la Bibbia contiene più di quanto appartiene alla religione, chi mi può impedire di dare alla Bibbia il nome di *lettera*, dal momento che le contiene entrambe e non è che un semplice libro, attribuendo il nome di *spirito* alla sua parte migliore, che sia la religione o che si riferisca ad essa?». ²⁵

Così, la chiarezza metodologica della distinzione ermeneutica tra la lettera e lo spirito e il primato pratico della soggettività interiore del sentimento diventano in Lessing l’espressione dell’essenza più vera «della *Liberalität* religiosa», ²⁶ mettendolo idealmente d’accordo con il pietismo, ad esempio, di un Gottfried Arnold, «il cui metodo “imparziale” applicato alla storia delle

²⁰ G. MORETTO, *Filosofia e religione nell’età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 84.

²¹ LESSING, *Axiomata*, cit., p. 160.

²² Ivi, p. 158s.

²³ Ivi, p. 159.

²⁴ Ivi, p. 133.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ G. MORETTO, *Figure del senso religioso*, cit., p. 133. Naturalmente, per comprendere pienamente la linea di questo discorso, vanno tenute presenti le fondamentali parole di Karl Jaspers: «La *Liberalität* non vive di intelletto senza fondamento né di critica senza storicità (...). [Essa] permette alla fede di vivere contemporaneamente nell’oggettività e nella soggettività, nella loro reciproca inseparabilità. (...) Fa acquistare forza alla fede non in virtù di una confessione fatta di enunciazioni, ma grazie a una prassi di vita (...). Questa fede nello spazio della *Liberalität* trae alimento da se stessa, direttamente dalla Trascendenza, senza la garanzia di qualcosa di percepibile dall’esterno o di tramandato. Ciò che è tramandato la risveglia e la riempie, ma in quanto venga ripensato; questa fede non è sorretta da sostegni, neppure da quello di un oggettivo evento salvifico quale avvenimento assoluto che, solo, offre la condizione della fede stessa. Il rigore della *Liberalität* sta nell’evidenziare la responsabilità dell’uomo respinto su se stesso, che solo nella libertà, ma non in forza di essa, e in nessun altro modo, fa esperienza di essere donato a se stesso dalla Trascendenza. (...) La *Liberalität* vive nel legame con l’illuminismo, ma con l’autentico illuminismo, inteso come inarrestabile, responsabile, mai compiuto moto della ragione (...). Non pretende

chiese e delle eresie, oltre ad assicurargli una posizione di rilievo tra i pensatori che hanno preparato l'avvento dello storicismo, lo ha abilitato a individuare nel cristianesimo delle origini la norma ideale con cui giudicare la storia delle chiese e delle loro interpretazioni delle Scritture. In fondo, in quanto sorti entrambi come reazione all'assurdità delle guerre di religione, illuminismo e pietismo sono istintivamente votati a privilegiare l'ortoprassi (cfr. *Das Testament Johannis* di Lessing) rispetto all'ortodossia, l'interiorità della vita spirituale dell'uomo (sia questa individuata, illuministicamente, nella ragione, o, pietisticamente, nel sentimento, sempre comunque in una facoltà comune a tutti gli uomini) rispetto al dottrinarismo e al moralismo delle chiese e teologie ufficiali». ²⁷

III. RELIGIONE E LIBERTÀ

Ora, sono precisamente queste due preoccupazioni illuministiche e pietistiche – la chiarezza ermeneutico-metodologica in materia di religione e il primato pratico-soggettivo del sentimento – a guidare Lessing anche nella sua opera religiosa più famosa, *Nathan il Saggio*, con la celeberrima «Favola dei tre anelli». In essa, infatti, abbiamo a che fare, come sottolinea giustamente Karl-Josef Kuschel nella sua interpretazione «ecumenica» del capolavoro teatrale lessinghiano, con un illuminismo nel senso migliore del termine, un illuminismo, cioè, «capace di mettere gli uomini nella condizione di percepire realisticamente i potenziali conflittuali, ma anche i potenziali promettenti che si nascondono nei contrasti e nella convivenza delle religioni». ²⁸

Prendiamo, per esempio, questo sintomatico passo del dialogo tra Nathan e il Sultano Sala-

di salvare. Esempio e grande figura di essa è Lessing. Egli si oppose tanto all'ortodossia di natura violenta quanto alla teologia razionalistica illuminata, che volle recuperare attraverso una diversa interpretazione (...) [Egli] come contemplando su un colle al di sopra di tutti, in disparte dai cammini comuni, senza presumere di cogliere la totalità del vero, restò aperto con il suo infinito impeto critico ai valori biblici che lo interpellavano» (K. JASPERS – R. BULTMANN, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. CELADA BALLANTI, Morcelliana, Brescia 2018², pp. 100. 101. 102. 103s.).

²⁷ G. MORETTO, *Ermeneutica*, a cura di G. GHIA, Morcelliana, Brescia 2011, p. 97s.

²⁸ K.-J. KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano»? «Nathan il saggio» di Lessing, tr.it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2006, p. 36s. Giustamente Kuschel ricorda che «il poema drammatico di Lessing non insegna l'«ottimismo», ma – se mai – una *docta spes* nel senso di Ernst Bloch, una speranza passata al vaglio dell'esperienza della vita» (p. 37). Dello stesso autore si veda, sul medesimo tema, il precedente e ampio lavoro *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1998 (per la linea del nostro discorso cfr. soprattutto pp. 175-183).

dino – immagine potentissima del vero dialogo interreligioso, che è in primo luogo *dia-logos*, cammino nel pensiero di uomini autenticamente religiosi e non di *-ismi...*²⁹ – al cuore del racconto di Nathan della Favola dei tre anelli: «NATHAN: Appena il padre fu morto, ciascuno comparve col suo anello, e ciascuno voleva essere il capo della casa. Si fecero indagini, sorsero liti e querele; ma il vero anello non si poté identificare (*dopo una pausa in cui NATHAN sembra attendere la risposta del Sultano*)... quasi allo stesso modo come oggi non si può identificare la vera religione. SALADINO: Come? Sarebbe questa la risposta alla mia domanda? NATHAN: Per lo meno è la mia giustificazione se io non so distinguere tra i tre anelli, che il padre fece eseguire coll'intenzione che non venissero distinti. SALADINO: Gli anelli? ... Non farti gioco di me! ... Le religioni che io ti ho nominato si distinguono perfettamente persino nel costume, persino nei cibi e nelle bevande... NATHAN: ... e soltanto non nel fondamento. Perché non si fondano esse tutt'e tre sulla storia, scritta o tramandata? E su che cosa si fonda la storia se non sulla fedeltà e sulla fede? Ora quale fedeltà, qual fede metteremo noi meno in dubbio? Certo quella dei nostri, quella di coloro dal cui sangue usciamo e che fin dall'infanzia ci diedero tante prove del loro amore; né mai ci hanno ingannato, tranne dove l'inganno ci era salutare. E come potrei io, d'altronde, aver meno fede nei miei padri di quel che tu ne abbia nei tuoi? O viceversa. O posso io pretendere che tu smentisca i tuoi padri per non aver da smentire i miei? O viceversa. E questo ch'io dico per te e per me val pure per il cristiano? No? SALADINO: (Per il Dio vivente! Quest'uomo ha ragione. Io non trovo nulla da obiettargli)».³⁰

Certo, solo una «pre-incomprensione» ermeneutica, come quella di Sloterdijk, può leggere il messaggio di questa favola nel senso della postmoderna «estetica della ricezione»,³¹ anziché

²⁹ Come assai opportunamente ricorda Roberto Celada Ballanti, «occorre cercare un universale capace di ospitare le differenze e una figura del dialogo che sappia mettere in gioco tutte le potenzialità del prefisso di derivazione greca *dia-*. Il *dia-logo*, in quanto interruzione del *mono-logo* grazie all'irruzione-intrusione dell'altro, è sempre *logos* spezzato, implica differenza e anche attraversamento. Abita quella terra di mezzo a cui allude Berger, tra relativismo e fanatismo. È la terra di mezzo dove soggiorna la possibile *discordie armonia* tra le fedi, e che a tutte ricorda la comune distanza dal volto di Dio (...) Da Cusano a Lessing, passando per Bodin, si allunga una coordinata di dialoghi interreligiosi d'invenzione o d'immaginazione (*De pace fidei, Colloquium Heptaplomeres, Nathan il Saggio*), che connettono *concordia discors*, prospettivismo e religioni» (R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, p. 9-10).

³⁰ G.E. LESSING, *Teatro. Minna di Barnhelm - Emilia Galotti - Nathan il saggio*, Introduzione di M. FRESCHI, tr. it. di B. ALLASON, UTET, Torino 1981, p. 249s.

³¹ Cfr. P. SLOTERDIJK, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, tr.it. di P. Quadrelli, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 122s., che così continua: «[Lessing] preannuncia l'avvento della cultura di massa nelle questioni religiose. In questo contesto, *illuminismo* non è nient'altro che una parola in codice a indicare la convinzione che le *élites* e la massa si incontreranno un giorno in percezioni e in giudizi di valore comuni dopo aver superato l'estraneità che li ha separati nei secoli» (p. 123). No, non è certo perché reca danno alla «venerabilità» di *Nathan il saggio* (cfr.

della modernissima «etica come scienza del pratico».³² Chi, infatti, si accosti a questa pagina lessinghiana con occhi scevri da pregiudizi antimoderni, non potrà non avvedersi che «quel che, replicando al Saladino, Nathan formula, è in realtà l'operazione che aduna in sé una delle acquisizioni cruciali della coscienza religiosa moderna: l'inabissarsi dei fondamenti in ragione dell'ineludibile linguisticità, ermeneuticità, storicità della verità. Quel *traditum* a cui il Saladino si appella come prova della distinguibilità delle fedi è invece proprio ciò che le unisce e le pareggia tutte in una stessa infondatezza, perché priva di assolutezza è la storia "scritta o tramandata", prive di assolutezza sono le prove storiche, come Lessing aveva scritto nel corso della disputa sui frammenti».³³

ivi, p. 122) che il furore di Sloterdijk, con la sua malcelata acredine contro il religioso («è facile prevedere uno spostamento delle competizioni tra le religioni in campo umanitario: non a caso, da sempre il gusto religioso delle masse si rinfocola davanti allo spettacolo della beneficenza, quando non si concede uno "stacco" nel teatro della crudeltà» p. 123), sbaglia completamente il bersaglio. Si fa, infatti, davvero poca strada in filosofia, se si confonde l'impegno etico della ricerca della *vera religione* e della *vera fede*, che, da un lato, presuppone la tensione pedagogica alla *paideia* dell'intero genere umano, e, dall'altro, postula l'ineludibilità di un principio uguaglianza, con la volontà di potenza di una classe egemone che, per la ricerca di un consenso più o meno mediatico, non ha esitazioni ad annullare tutte le differenze in una melassa indistinta in cui, come la notte nera di Hegel, tutte le vacche sono nere... A ristabilire le giuste misure della «tolleranza attiva» di Lessing, che in questo saggio stiamo cercando di acclarare, valgano allora le ponderate parole di Giovanni Moretto, sempre ed ancora degne di ascolto e meditazione: la tolleranza lessinghiana «è lontanissima dal sancire l'irenismo a buon mercato, l'indifferentismo, l'agnosticismo: una suprema certezza la anima, la certezza – che è insieme fede e speranza – che la vicenda etica dell'umanità e, attraverso essa, del cosmo ha un senso, quali che siano il nome e la figura da conferire a quest'ultimo. Solo una tale certezza, che abilita alle supreme distinzioni di carne e spirito, di mondo antico e mondo nuovo, di storia e metafisica, può pretendere di alimentare nel cuore umano l'unico culto razionale che il Divino possa attendersi dai mortali: solo essa, nell'atto in cui affratella tutti gli uomini, può elevarsi a giudicare le concreti fedi storiche come "semplici mezzi" in vista dell'unico fine, costituito dall'educazione del genere umano mediante la parola illuminatrice, che via via, dentro la storia, ad esso è dato di attingere» (*Introduzione*, in J.G. FICHTE, *La dottrina della religione*, a cura di G. MORETTO, Guida, Napoli 1989, p. 23).

³² Sull'etica come scienza del pratico cfr. C. CESA, *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 38-44. Giustamente, Omar Brino sostiene che «in Lessing la morale diventa il modo privilegiato per accedere a Dio da parte degli uomini» (*Metamorfosi drammaturgiche dell'angelologia politica tra Illuminismo e Romanticismo. Il Nathan di Lessing e il Lohengrin di Wagner* in «Politica e Religione 2007» (*Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, Morcelliana, Brescia 2007), pp. 219-262, qui p. 241).

³³ CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 87.

È allora a uno dei testi fondamentali di quella disputa, *Sulla prova dello spirito e della forza*, che bisogna guardare per trovare quello che giustamente è stato chiamato il vero e proprio «problema di Lessing»: ³⁴ «casuali verità storiche non possono mai essere la prova di necessarie verità razionali». ³⁵ Infatti, distinguere nettamente la contingenza delle verità storiche, storiografiche, dalla necessità cogente delle verità razionali, metafisiche, significa, per Lessing, arrestarsi di fronte all'«ampio e brutto fossato oltre il quale non so andare, per quante volte ne abbia seriamente tentato anch'io il salto». ³⁶ No, la ragione che non sa più adeguarsi alla paolina prova dello spirito e della forza, perché è convinta che il suo compito pedagogico, in un tempo secolarizzato, sia quello di «indicare una via al sano intelletto umano», ³⁷ auspicando «che tutti coloro che il Vangelo di Giovanni divide, il Testamento di Giovanni riunifichi», ³⁸ ribadendo quindi ancora una volta la preminenza del pratico sul teoretico, ³⁹ quella ragione non fa il salto: ⁴⁰ essa sa, come dirà Fichte nella Sesta lezione della *Iniziazione alla vita beata*, che «soltanto ciò che è metafisico, e non la dimensione storica, rende beato; la seconda arreca soltanto erudizione. Se qualcuno si è realmente unito a Dio ed è entrato in lui, è del tutto indifferente per quale via vi sia giunto; e sarebbe un'impresa del tutto inutile e assurda continuare a ricordarsi soltanto del cammino seguito, invece di vivere nella realtà divina». ⁴¹ Così, alla fine, il vivere nella realtà divina mette in secondo piano le vie di accesso a questa beatitudine, ma, al tempo stesso, legittima l'esistenza di una pluralità di queste vie, al punto che, per esempio, i vari protagonisti di *Nathan il saggio*, pur con differenti gradi di consapevolezza, sono tutti a modo loro propugnatori della possibilità di una attiva e reciproca tolleranza, di «una convivenza di uomini di religioni diverse sotto il primato dell'amore». ⁴² Infatti, «tutti questi personaggi – di provenienza ebraica, cristiana o musulmana – sono nelle loro tradizioni le figure ideali possibili e bell'e pronte di un'esistenza religiosa, che

³⁴ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Opere*, a cura di C. FABRO, Sansoni, Milano 1993, pp. 259-611.

³⁵ *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, cit., p. 544.

³⁶ Ivi, p. 546.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 547.

³⁹ Questa preminenza era già stata sottolineata da Lessing nell'importante scritto giovanile *Pensieri sugli Herrnhutiani*: «L'uomo venne creato per agire e non per sofisticare. Ma proprio perché non venne creato per questo, egli propende più per questa seconda inclinazione che non per la prima. La sua malignità intraprende sempre ciò che non deve e la sua temerarietà intraprende sempre ciò che non può» (ivi, p. 368).

⁴⁰ Cfr. G. GHIA, *La ragione non fa il salto... Sul rapporto verità e fede in Lessing*, in «Giornale di Metafisica» I/2017, pp. 100-110.

⁴¹ FICHTE, *La dottrina della religione*, cit., p. 320.

⁴² KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano?», cit., p. 260.

hanno loro scopo di prospettare quel che tutti gli ebrei, cristiani e musulmani dovrebbero possibilmente essere in futuro». ⁴³

Ora, da Spinoza a Bayle, da Locke a Voltaire, i Moderni hanno sempre coniugato il tema della religione con quello della tolleranza. Si tratta per lo più di una coniugazione di ordine teologico-politico ⁴⁴ che, con sfumature naturalmente assai diverse, cerca di tenere assieme la riflessione sull'elemento costitutivo della religione e sulle prerogative di libertà che devono essere al tempo stesso garantite e pretese alla e dalla religione. ⁴⁵ Di conseguenza, molto spesso l'accento è posto sui diritti/doveri delle confessioni, anziché sulla legittimità delle visioni religiose del mondo dei singoli. La religione del singolo deve sì essere garantita, ma ciò che ancora di più conta

⁴³ *Ibidem*. Ne va cioè del delicato e rischioso passaggio (... ma anche in questo caso si potrebbe dire: *kalos o kindunos!*) dalla «religiosa follia» di «possedere ciascuno il migliore Iddio e di volerlo imporre a tutti gli altri» (G.E. LESSING, *Teatro*, cit., p. 228), secondo le parole di Nathan al Templare, alla «dolce follia», evocata da Daja allo stesso Nathan, «in cui cristiano, ebreo e mussulmano si fondono» (ivi, p. 193).

⁴⁴ Giustamente, a questo proposito, Enrico Peroli, nell'*Introduzione a L'idea di tolleranza in età moderna*, «Humanitas» 69 (6/2014), p. 856s., mette l'accento sul fatto che, se da un lato la tolleranza viene rivendicata «in nome dei diritti dell'individuo, tra i quali anzitutto la libertà religiosa, dall'altro lato la riflessione sulla tolleranza diventa uno dei temi centrali che contribuiscono all'organizzazione del nuovo ordine politico caratteristico della modernità. In questo senso, nata dalla frattura dell'unità religiosa europea scaturita dalla riforma protestante, l'idea di tolleranza viene teorizzata come strumento per neutralizzare il potenziale conflittuale delle diverse confessioni religiose e come dispositivo per ricomporre, dopo l'eclisse del modello medievale, della "repubblica christiana", i rapporti tra potere e cittadini nel nuovo spazio politico dell'età moderna».

⁴⁵ Cfr. al riguardo M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna. Dalla riforma protestante a Locke*, Loescher, Torino 1989², p. 296: «Presente in tutta la storia del cristianesimo in relazione al continuo riproporsi della dissidenza ereticale, il problema della tolleranza religiosa assume nuove dimensioni e diverso significato nell'età moderna, in seguito alla frantumazione confessionale dell'unità religiosa europea scaturita dalla riforma protestante. Pur sempre emergente nell'ambito delle rivendicazioni avanzate dalle sette minoritarie in difesa della propria libertà di coscienza e di culto, a partire dai primi decenni del Cinquecento la questione acquista contorni sempre più complessi, ponendosi non soltanto sul piano religioso ma anche su quello politico. E ciò non soltanto perché l'opposizione religiosa si configura spesso come importante opposizione politica (è il caso della Francia nella seconda metà del secolo) in grado di contare anche su appoggi e relazioni internazionali, o perché il dissenso ereticale si intreccia quasi sempre con forme di protesta sociale e con le istanze rivoluzionarie e le utopie di rinnovamento delle classi popolari (è il caso dell'Inghilterra repubblicana), ma soprattutto perché il problema della tolleranza finirà col trovare appunto sul piano politico quella positiva soluzione che a lungo e inutilmente era stata cercata in termini religiosi e teologici».

è lo statuto politico e civile delle confessioni, il loro presentarsi come libere e volontarie associazioni di uomini riuniti in un'adorazione pubblica di Dio.⁴⁶ In ogni caso, il binomio fondamentale della tolleranza è e resta *religione e libertà*, un binomio fondamentale anche per la comprensione della posizione peculiare di Lessing, che consiste nel rinvenire il fondamento della tolleranza non più unicamente nella ragione, ma nell'essenza stessa della religione, sicché non si deve semplicemente (o passivamente, paternalisticamente) essere tolleranti verso ogni religione, ma è *ogni religione in quanto tale* – o meglio ancora: *ogni singolo uomo religioso in quanto tale* – che non può che essere tollerante, in quanto ad animare il senso religioso più autentico e vero è l'impegno etico, liberamente assunto, «di dare vita a un'*ecumene*, una “casa comune” le cui solide fondamenta siano costituite da ciò che unisce gli uomini nella loro umanità e non da ciò che le divide».⁴⁷

Lessing riprende così la tesi cusana della *una religio in rituum varietate*.⁴⁸ La sua è la concezione di una teologia «prismatica»: ogni singola confessione religiosa, e dunque ogni singolo

⁴⁶ Sintomatico al riguardo questo passo della lockiana *Lettera sulla tolleranza*: «Nessuno nasce membro di una chiesa; altrimenti ciascuno erediterebbe, insieme alle terre, la religione dei padri e degli antenati, e ciascuno sarebbe debitore della fede ai suoi natali: che è la cosa più assurda che si possa immaginare. Le cose, dunque, stanno così. L'uomo, senza che la natura lo vincoli ad alcuna chiesa, né lo assegni ad alcuna setta, si unisce spontaneamente a quella società in cui ritiene di aver trovato la vera religione, e un culto gradito a Dio. Sicché la speranza di salvezza che vi trova, come è l'unica ragione per entrare nella chiesa, così, allo stesso modo, è anche il criterio per rimanervi. Infatti è indispensabile che con la medesima libertà con cui è entrato gli sia sempre aperta la via dell'uscita, se gli avviene di cogliere un errore di dottrina, o un aspetto incongruo del culto; infatti non vi possono essere vincoli indissolubili, tranne quelli che sono uniti ad un'attesa sicura della vita eterna». (J. LOCKE, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. MARCONI, UTET, Torino 1977, p. 137).

⁴⁷ F. GHIA, *Presupposti religiosi dello stato moderno secolarizzato*, in A. MORGANTI (ed.), *Libertà religiosa? L'Europa tra crocifissi, minareti e il nulla che avanza*, Il Cerchio, Città di Castello (Pg) 2011, pp. 29-47, qui p. 31, che così prosegue: «Ora, questa evocazione “ecumenica” rappresenta il culmine, all'interno della *Romantische Schule* (per dirla con Rudolph Haym) o del *romantic age* (per dirla con Isaiah Berlin), di una lunga tradizione di pensiero che dal *Libro del gentile e dei tre saggi* di Raimondo Lullo va al *De pace fidei* di Cusano, per trovare infine mirabile sintesi nella “favola dei tre anelli” di *Nathan der Weise* di Gotthold Ephraim Lessing». Dello stesso Autore si veda anche il volume *Etica e storia in Jellinek. La fondazione religiosa dei diritti umani*, Il Mulino, Bologna 2017, in cui il nome di Lessing viene evocato per la costruzione di un principio uguaglianza e di una fondamentale filosofia religiosa della storia: cfr. pp. 46-52.

⁴⁸ Nello spirito di Lessing si leggano queste parole nel testo cusano fatte pronunciare a Paolo: «La varietà dei riti non sarà più un ostacolo; essi furono istituiti e accettati come segni tangibili della verità della fede. I segni possono seguire dei cambiamenti, non però ciò che essi indicano» (N. CUSANO, *La pace della fede*, Introduzione di J. Ries, tr.it. di M. ARRIGONI e D. CANAVESI, Jaca Book, Milano 2018², p.102). Sull'intima correlazione in Lessing tra *veritas* e *varietas* sempre

individuo religioso, vede solo una faccia, non la totalità, scruta solo da una prospettiva, non dall'assoluto.⁴⁹ Le prospettive di riferimento non sono evidentemente tutte uguali, ma la preferenza per l'una o per l'altra può essere accordata (vedi la Favola dei tre anelli) solo sul terreno pratico, delle virtù.⁵⁰ Queste ultime non rendono inutili le confessioni, ma le relativizzano (nel senso non della omologazione, bensì della de-assolutizzazione) come veicoli storici della verità interna dell'*una religio*. La strategia sottesa alla Favola dei tre anelli – una strategia tutt'affatto ingenua e semplificatoria⁵¹ –, come sottolinea acutamente Roberto Celada Ballanti, è quella della

utile il bel libro di F. NIEWÖHNER, *Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1988.

⁴⁹ Nello scritto del 1778 *Una parabola*, Lessing esprime questa «prismaticità» di una religione articolata in molte facce e multidimensionale, pluriprospektivistica, con la metafora di un palazzo che un re saggio e operoso aveva fatto costruire con ampiezze squilibrate e un'architettura molto particolare: «dall'esterno un poco incomprensibile; dall'interno, ovunque luce e coerenza» (*Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, cit., p. 582). Chi osservava il palazzo non riusciva infatti a capire come da un numero tanto esiguo di finestre potesse entrare luce sufficiente per tutte le stanze e a che cosa servissero così tanti e svariati ingressi, giacché un unico e grande portone avrebbe comunque garantito l'accesso al pur vasto edificio. E così, solo pochi comprendevano che le finestre migliori ricevevano «la loro luce dall'alto» e che «per mezzo di tanti e piccoli ingressi chiunque fosse convocato al palazzo potesse giungere per la via più breve e infallibile là dove si aveva bisogno di lui» (ivi, p. 583).

⁵⁰ Naturalmente, vanno tenute presenti al riguardo le parole pronunciate dal Giudice nel racconto della Favola dei tre anelli: «Ciascuno di voi ebbe il suo anello direttamente dal padre, ciascuno di voi lo ritenga per quello vero. È possibile che il padre non abbia voluto tollerare oltre nel suo casato la tirannia di quell'unico anello; è certo ch'egli vi ha amati del pari tutti e tre, poiché non volle umiliarne due per esaltarne un terzo. Sta bene! Emulate or voi quel suo amore incorruttibile e scevro di pregiudizi! garegiate tra di voi nel mettere in evidenza le virtù dell'anello! assecondate, questa virtù colla mitezza, colla sopportazione cordiale, colla carità del prossimo, colla rassegnazione al volere di Dio. E quando le virtù dell'anello si saran manifestate nei figli e nei figli dei figli, fra mille e mill'anni io li invito ad adire questo tribunale. Un uomo più saggio di me vi siederà ed egli pronunzierà la sentenza» (G.E. LESSING, *Teatro*, cit., p. 251s.).

⁵¹ «Dobbiamo renderci conto che la parabola di Lessing prospetta dapprima un abisso fatto di inganno e di tradimento della verità, prima di offrirci una soluzione. La sua parabola non è perciò una parabola ingenua e edificante. La soluzione va mantenuta malgrado la permanente abissalità. Soltanto se riconosciamo che Lessing prende molto seriamente in considerazione la possibilità che l'uomo si inganni completamente nel campo della religione, comprendiamo il carattere rischioso della sua operazione di salvataggio» (KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano»? cit., p. 243).

disseminazione e non della desertificazione della verità; essa «non fa della storia una rete di inganni, ma un campo di beneficio illimitato: *un solo Dio, ma infinite benedizioni*».⁵²

La religione autentica richiama dunque necessariamente l'incontro tra le varie prospettive, il *certamen* virtuoso tra le diverse confessioni e i loro esponenti:⁵³ la scena finale di *Nathan il Saggio*, con il sipario che cala sul muto abbraccio dei protagonisti che scoprono un'ignota consanguineità,⁵⁴ disegna la figura di un incrocio tra umanità, un *Cross of Civilisation*, che trova il suo snodo in una coscienza libera che sa fare spazio alla Trascendenza e alle sue rivelazioni, in netta contrapposizione ideale alla ben nota tesi del *Clash of Civilisation* che, invece, è un *cross off* (un eliminare, rimuovere e, alla fine, combattere tutte le differenze).⁵⁵

⁵² R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2017, p. 207.

⁵³ È la tesi sostenuta dal teologo ecumenico HANS KÜNG (autore, tra l'altro, insieme con Walter Jens di un bel libro lessinghiano: H. KÜNG - W. JENS, *Poesia e religione*, tr. it. di R. GARAVENTA, Marietti, Genova 1989), secondo il quale, nonostante il mondo delle religioni appaia disomogeneo, discorde e contraddittorio e «nonostante tutte le distinzioni e diversità, non sottovalutabili, nella fede, nella dottrina e nel rito», si può tuttavia sempre riscontrare nell'esame delle varie religioni del mondo, cusanianamente, una *concordia discors* e constatare così anche «somiglianze, convergenze e concordanze» (*Ricerca delle tracce. Le religioni universali in cammino*, tr. it. di G. MORETTO, Queriniana, Brescia 2003, p. 6). E questo «non soltanto perché in tutte le culture gli uomini sono posti di fronte alle medesime grandi domande: le domande originarie sul da-dove e sul verso-dove del mondo e dell'uomo, sul dominio della sofferenza e della colpa, sui criteri della vita e dell'agire, sul senso del vivere e del morire. Ma anche perché, nei diversi circoli culturali delle loro religioni, gli uomini ricevono spesso risposte simili. Comunque tutte le religioni sono insieme messaggio salvifico e via alla salvezza. Comunque tutte le religioni comunicano, mediante la fede, una visione, un'impostazione e una qualità della vita» (*ibid.*).

⁵⁴ «La consanguineità riaffiorata non è che la cifra di una nuova origine, non scritta nella carne e capace di ospitare il Dio degli altri, di custodire il luogo dell'Altro ineludibilmente plurale» (CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, cit., p. 96).

⁵⁵ Confrontando, in modo emotivamente partecipe, la filosofia della religione di Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng, Giovanni Moretto sottolinea che il vero ecumenismo, «al quale vengono prospettati orizzonti di sempre più espansa umanità», non può che essere una «realtà che trascende le singole chiese e confessioni e, per quanto sempre attento all'importanza delle istituzioni storiche del religioso, rinviene nella libertà del pensiero e della coscienza di ogni singolo uomo, evocati l'uno e l'altra come luoghi originari e fondamentali di una possibile rivelazione divina, il proprio carattere più qualificante e costitutivo» (G. MORETTO, *Una filosofia per l'ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng*, in D. VENTURELLI (ed.), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo*, il melangolo, Genova 2002, pp. 273-290, qui p. 282).

Vi è dunque un pressante e ineludibile imperativo di uguaglianza e di universalità della salvezza a guidare l'interesse religioso pratico ad allargare la conoscenza delle prospettive (in questo senso, paradigmatica è nella Favola la figura del Sultano Saladino, il quale, inizialmente interessato unicamente a estorcere con astuzia del denaro da Nathan, alla fine riceverà da questi un tesoro ben più grande, quello della riconciliazione umana)⁵⁶. Ora, finalmente, la tolleranza diventa *attiva* e costituisce il presupposto irrinunciabile della ricerca della verità.⁵⁷ L'*universum* della salvezza si palesa, se così si può dire, come un *multiversum* e la statica *veritas* dei fondamentalismi dogmatici viene frantumata nella dinamica *varietas* delle anime religiose dell'*humanum* e quindi della *ecclesia* invisibile.

Insomma: ciò che consente di aderire a una confessione storica non è nient'altro che l'essenza trascendentale, a priori, di ogni religione autenticamente *umana*,⁵⁸ la quale, per essere riconosciuta come vera, deve essere capace di unire attivamente e praticamente tutti gli uomini in una universale e invisibile ecclesialità.

ghiaferr@outlook.it (Istituto di Istruzione Superiore "Europa Unita" – Chivasso, To)

⁵⁶ Cfr. R. CELADA BALLANTI, *La parabola dei tre anelli*, cit., p. 210s.: «La verità che salva è senza confini, e lo spaesamento del sultano, di fronte a questa topografia eccentrica, che fa saltare le mappe, le circoscrizioni di senso saldamente fissate, costrette a ridisegnarsi, può dirsi pieno. Rampolla, da questo inaudito e arrischiante decentramento, una vita inattesa, un'esperienza di universalità mai nominata. Il tesoro, addormentato o nascosto, di una linfa umana torna a circolare tra soggetti che codici culturali o storici, con le loro fascinazioni identitarie, avevano contrapposto. Un tesoro più grande di quello ipotizzato dal Saladino è offerto dalla parola di Nathan e divarica lo sguardo, produce sconfinamenti, scardina le simmetrie e congeda gli ordini prefissati».

⁵⁷ La tolleranza attiva può essere considerata la *ratio essendi* della ricerca della verità perché una medesima condizione accomuna gli uomini, rendendoli tutti ugualmente bisognosi dello sforzo di perfezionamento costante. Si veda al riguardo la più volte evocata «professione di fede» lessinghiana nei confronti dell'eterno impulso verso la verità, che si legge nel testo del 1778 *Una contro-replica*: «Non la verità di cui un uomo è o si crede in possesso, ma il sincero sforzo per giungervi, determina il valore del singolo. Infatti, le sue forze conseguono un miglioramento non in virtù del possesso della verità, ma della sua ricerca e soltanto in questo consiste il sempre crescente perfezionamento umano. Il possesso rende quieti, pigri e presuntuosi... 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 andar 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!» (G.E. LESSING, *Religione e libertà*, cit., p. 33).

⁵⁸ Cfr. G. GHIA, *L'umano come fondamento del dialogo tra le religioni*. Nathan il saggio di G.E. Lessing, in «Filosofia e teologia» 1/99, pp. 125-137. Ma mi sia consentito rinviare anche al capitolo *Da Reimarus a Nathan* del mio libro *Destino dell'uomo e religione secondo l'Illuminismo*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 113-143.