

Mariannina Failla

Eresia: Lessing oltre Lutero e Spinoza

Abstract:

I would like to dedicate my reflections to the following question: are dogma and heresy two indisputable and inseparable moments, or not? In response I will analyse the steps dedicated to heresy by heretical thinkers condemned both by Catholic and Jewish religious orthodoxy. They are Luther and Spinoza; I chose them not because they represent two different attacks on two different religious orthodoxies, but mainly because the anti-papist theologian and the Jewish philosopher can be considered nodal figures of a process that goes through them, and to a certain extent surpasses them, culminating in the secular vision of religion promoted by Lessing.

Key-words: Dogma; Heresy; Political Power; Obedience; Human Rights

Lutero e la vocazione al dogma

Lutero affronta il tema dell'eresia nello scritto *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* del 1523. Il discorso sull'eresia è in definitiva introdotto da una chiara presa di posizione sulla libertà del pensiero religioso contro la censura del potere politico che vale la pena riportare qui perché con essa Lutero propone celettamente di ragionare su una coppia di opposti che ha attraversato tutta la sua teologia:

Se dunque il tuo principe o il tuo signore secolare ti comanda di parteggiare per il papa, di credere in questo o quello, oppure ti ordina di disfarti di [certi libri] [e qui Lutero allude ai propri libri che con un editto imperiale del 1521 furono mandati al rogo], devi dire così: [...] Caro signore io vi debbo l'ubbidienza per quanto concerne il corpo e i beni. Se voi mi ordinate qualcosa secondo la misura del vostro potere sulla terra, io vi ubbidirò. Ma se mi ordinate di credere [a modo vostro] o di disfarmi dei libri, allora non ubbidirò perché

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

in questo modo siete un tiranno, vi spingete troppo in alto, date ordini là dove non avete né diritto né potere di darli¹.

Gli ambiti che Lutero definisce con le parole corpo e proprietà sono quelli della mondanità esteriore mentre la sfera proibita al principe è quella dell'interiorità, vero unico dominio di Dio. Il termine esteriorità in Lutero ha, tuttavia, due significati: se legato alla Rivelazione, essa coincide con la forma/specie contraria, è nascondimento e svuotamento, negazione di sé; lo stesso Dio si dà a vedere, si rende esteriore, si rivela negando la propria natura nella carnalità del Cristo. Se connessa alla mondanità, l'esteriorità riguarda invece i rapporti di forza e di suditanza alla legge secolare. L'interiorità al contrario è il luogo in cui l'uomo può elevarsi alla Grazia divina – sempre elargita in modo imperscrutabile dalla misericordia di Dio e legata alla scelta paradossale della Croce del Cristo.

Nella riflessione sui limiti del potere secolare Lutero contrappone la regolamentazione secolare della vita del corpo e della proprietà (l'esteriorità del cristiano) alla sfera dell'interiorità spirituale. Ed è proprio partendo dalla netta separazione fra interiorità ed esteriorità che egli muove un forte attacco alla censura civile e politica delle eresie e sottrae al potere politico e secolarizzato ogni possibilità d'intervento censorio sulla fede religiosa (quell'atto interdetto al principe e lasciato alla parola di Dio e alla sua capacità di combattere)². Del resto anche la repressione più spietata, violenta e sanguinaria non avrebbe alcun potere sulla forza e potenza spirituali dell'eresia. L'esercizio esteriore della forza non solo non potrebbe nulla contro la libertà interiore, ma finirebbe per avere esiti opposti: rafforzerebbe fede ed eresia:

Inoltre non c'è miglior modo di rafforzare la fede, come pure l'eresia, che contrastarla con la sola forza, senza la Parola di Dio [corsivo nostro]. Infatti, si sa con certezza che questa violenza non

¹ M. LUTHER, *Von der weltlichen Obrigkeit und wie weit ihr Gehorsam schuldig sei*, in ID., *Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Christ und Welt*, Bd. 3, hrsg. von H.t Zschoch, Lipsia 2015, pp. 266-267; trad. it. *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523), in ID., *Opere scelte*, vol. 15, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino 2015, pp. 135-137.

² *Ibid.*, p. 268; trad. it. p. 145.

Il tema di Babel

propugna una giusta causa e agisce contro il diritto poiché procede senza la Parola di Dio e non sa farsi valere altrimenti che con la sola forza, come fanno le bestie irragionevoli. [...] Vedi dunque quanto bravi e intelligenti siano quei [nostri] Cavalieri. Vogliono cacciare l'eresia, ma non ottengono altro che rafforzare la controparte, rendere se stessi sospetti e giustificare gli altri. *Mio caro se vuoi cacciare l'eresia devi trovare il giusto accorgimento per strapparla innanzitutto dal cuore e per distoglierne radicalmente e in modo convinto le persone* [corsivo nostro]. Con la violenza non lo realizzerai, ma rafforzerai soltanto l'eresia. Che guadagno ne hai se rafforzi l'eresia nel cuore e la indebolisci solo esteriormente, sulla bocca costringendola a mentire? Ma la Parola di Dio illumina il cuore e così tutte le eresie e gli errori cadono da sé fuori dal cuore³.

Nelle parole a difesa della forza spirituale dell'eresia si ritrovano, tuttavia, altri due capisaldi della teologia luterana: il primo concerne la convinzione che il diritto e il potere secolare siano efficaci sul cuore dell'uomo solo se fondati nella Parola divina. Lutero, infatti, nel primo Libro sull'autorità secolare sancisce un uso morale del diritto civile da parte di Dio: la spada ha una funzione, uno status divino (*eyn gottlicher stand*)⁴; è volontà di Dio servirsi della spada e del diritto secolare per edificare il proprio popolo punendo i malvagi (ossia gli egoisti, gli stolti assetati di dominio e di potere mondani) e difendendo i buoni. L'uso morale della legge secolare da parte di Dio rimane anche nell'esegesi luterana del *Nuovo Testamento*⁵ in cui l'autentica natura del cristiano si definisce tramite l'amore per il malvagio e per il violento⁶. Il vero cristiano è, dunque, chi «non ostacola il malvagio», dona il mantello

³ *Ivi*.

⁴ *Ibid.*, p. 248; trad. it. p. 83.

⁵ Seguendo la lettera paolina secondo cui la legge è stata data per gli ingiusti, Lutero sostiene che la legge serve a Dio per impedire l'esteriorizzazione della malvagità ai non cristiani e per iniziare alla grazia e alla giustificazione divina l'uomo che sa vedere e assumere su di sé la propria essenziale negatività. *Ibid.*, pp. 250-251; trad. it. pp. 87-89.

⁶ «In Matteo 5 si legge “Voi avete udito che fu detto occhio per occhio e dente per dente”. *Ma io vi dico non contrastate il malvagio*, anzi se uno ti percuote sulla guancia destra porgigli anche l'altra, e a chi vuole litigare con te e prenderti la tunica lascialgli anche il mantello e se uno ti costringe a fare un miglio, fanne con lui due. Così Paolo in *Romani* 12 “non fate le vostre vendette miei cari, ma cedete il posto all'ira di Dio, poiché sta scritto: la vendetta è mia. Io darò la retribuzione”»; *Ibid.*, pp. 248-249; trad. it. p. 83; per l'esigenza di individuare nella spiritualità divina il solido fondamento del diritto secolare si veda anche pp. 247-248; trad. it. p. 79.

a chi gli strappa la tunica e così facendo instaura un rapporto di fratellanza fra gli uomini, capace di esautorare e rendere vana ogni pulsione di dominio e con essa anche la legge secolare, il cui mero uso esteriore coincide con l'uso della forza. Il vero cristiano è, così, l'autentico rivoluzionario, che è in grado di sferrare un attacco mortale all'uso della sola forza e autorità secolari perché non accetta gerarchie, anzi le capovolge, ponendosi sempre al servizio dell'altro.

Se è veramente cristiano, il principe, a sua volta, deve opporre al possesso e alla ricerca del proprio utile una pratica del potere vissuta come servizio:

Questo il principe lo fa – scrive Lutero ne *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza (1523)* – quando orienta i suoi sentimenti così da essere utile e servizievole a loro e non quando pensa [...] il paese e la gente mi appartengono voglio fare ciò che mi piace. Ma deve pensare il contrario (sondernn al-zso) io appartengo al paese e alla gente e devo fare ciò che è bene per loro. Egli deve tenere Cristo davanti agli occhi e dire: ecco Cristo, il principe supremo e venuto e mi ha servito⁷.

Il principe, comunque, non solo deve saper capovolgere il dominio in servitù ma deve anche sapersi muovere fra tendenze opposte: non deve, cioè, disprezzare nessuno e al tempo stesso non deve fidarsi di nessuno, deve cioè sapere ascoltare tutti perché tutti hanno pari dignità, ma lo deve fare in modo vigile e selettivo senza abbandonarsi ai consigli dei grossi papaveri (*die grossen hanszenn*), ossia dei notabili e cortigiani. Per affinare la sua capacità di cogliere nelle parole umane la Parola divina, il principe deve sapersi condurre fra i due opposti che designano da un lato la pari dignità dell'umano (ascoltare tutti: “Dio fece parlare l'asino”) e dall'altro la pari fallibilità di tutti gli esseri (“Dio fece precipitare anche l'angelo che stava più in alto”). «Bisogna» così ascoltare ciascuno e «aspettare di capire attraverso chi Dio vuole parlare e operare»⁸. La possibilità di gestire l'opposizione fra ascolto e diffidenza sta nella capacità di accettare il rischio di fallire, il rischio cioè di non trovare Dio e il suo amore nelle parole degli altri. La mediazione

⁷ *Ibid.*, p. 273; trad. it. p. 159.

⁸ *Ibid.*, p. 274; trad. it. p. 161.

Il tema di Babel

fra fiducia e diffidenza è affidata, così, a una categoria essenziale della contingenza: l'azzardo.

Il tema del rischio in fondo domina anche la considerazione di Lutero sulla guerra. Partendo dal bisogno di non rischiare il benessere di tutti per rispondere alle offese rivolte a pochi, Lutero arriva a dire che non bisogna strumentalizzare il bene dell'intera comunità per reagire alle offese e agli oltraggi rivolti ai singoli detentori del potere. La guerra tra pari si giustificerebbe così solo se fosse una reazione all'offesa e alla messa in pericolo degli interessi e del benessere dell'intera comunità. Mettere a rischio il benessere di tutti per difendere interessi oligarchici è agire da non cristiani, corrisponde all'esercizio esteriore della forza, ben lontano dall'autentica carità cristiana. Ora nonostante Lutero giustifichi la possibilità della guerra di difesa e asserisca la necessità di punire un'azione malvagia e ingiusta con lo stesso male arrecato (l'esempio del Duca Carlo di Borgogna tratto da un canto popolare), l'invito fondamentale avanzato dalle sue parole è attraversare i conflitti, le opposizioni del potere lasciandosi guidare dalla fiducia nell'amore divino.

Un principe – scrive Lutero – deve muoversi in quattro direzioni: primo verso Dio con grande fiducia e una preghiera che viene dal cuore; secondo verso i suoi sudditi con amore e spirito cristiano di servizio, terzo verso i suoi consiglieri e procuratori con libera ragione e discernimento imparziale, quarto verso i malfattori con adeguata serietà e severità⁹.

Tutte le direzioni di cui parla Lutero in questo brano (compresa l'idea dell'imparzialità, dell'autonomia di giudizio del principe e il rifiuto, in definitiva, della guerra di aggressione – temi, questi, che diventeranno cavalli di battaglia dell'illuminismo tedesco, fino alla *Pace perpetua di Kant*) avranno come modello la Croce: presto la croce peserà sul collo del principe – dice poco dopo Lutero. Tale modello opera non solo perché il principe ispirato cristianamente vivrà nell'invidia degli altri e nella sofferenza, ma soprattutto perché la Croce è il simbolo della relazione fra gli opposti e l'opposizione fondamentale che il principe trova davanti a sé è quella fra esercizio oligarchico e comunitario del

⁹ *Ibid.*, p. 278; trad. it. p. 173.

potere; la scelta cristiana della comunità e del servizio si deve misurare con il conflitto fra utile e amore disinteressato per l'altro; essa implica il ribaltamento delle legge esteriore, legata alla forza e alla coercizione, nella parola interiore, nella Parola 'performativa' di Dio.

In questo modo Lutero non solo difende dalle ingerenze del potere politico le idee religiose, ma immagina una cristianità capace di superare e sovvertire l'ordine gerarchico e cetuale della società. Possiamo dire che aver sottratto al potere secolare la possibilità di controllare, punire, emarginare le scelte di fede va di pari passo con una radicale destrutturazione del potere mondano dei principi.

Fin qui il primo caposaldo della visione luterana, che dall'uso morale che Dio fa della legge civile arriva fino all'esautorazione dell'esercizio esteriore e autoritario della legge secolare tramite il diffondersi della "vera" fede cristiana ergendo così una barriera contro l'intervento politico nelle questioni di fede, difendendo la libertà religiosa e in un certo senso sottraendo al giudizio umano la stessa professione di eresia.

Il secondo caposaldo è dato dalla convinzione che costituisca eresia la commistione pervertita e perversa di secolarità e spiritualità per cui «nessuno si attiene al proprio compito»¹⁰; è perverso ed eretico, scrive Lutero, il fatto che:

I vescovi devono tralasciare la Parola di Dio e non governare le anime con essa, ma devono ordinare ai principi secolari di governare le anime con la spada. Inversamente i principi secolari devono lasciar correre l'usura, il furto, l'adulterio, l'omicidio e altre opere malvage, e anzi compierle essi stessi, e poi lasciare i vescovi punire [i colpevoli] con lettere di scomunica e in questo modo si invertono realmente le scarpe, si governano le anime con il ferro e il corpo con le lettere di scomunica, cosicché i principi secolari governano spiritualmente e i principi della Chiesa mondanamente¹¹.

In una sola parola è perversa ed eretica l'idea della religione imperiale che fonde e confonde il potere secolare con quello divino. Possiamo dunque concludere che la riflessione luterana sull'eresia apra alla lotta

¹⁰ *Ibid.*, pp. 269-270; trad. it. p. 147.

¹¹ *Ivi.*

Il tema di Babel

contro la censura e alla difesa della pluralità delle idee religiose da un lato e all'esautorazione, in fondo rivoluzionaria e sovvertitrice, dell'esercizio della forza nella società dei veri cristiani dall'altro.

Eppure nei passi esaminati, Lutero, eretico ormai conclamato, non esclude affatto il peccato di eresia. L'eresia esprime una forza spirituale malvagia la cui potenza interiore è identica a quella della fede. L'eresia viene identificata con il diavolo, il solo vero responsabile, nel caso della Chiesa cattolica, dell'inversione e confusione di regno secolare e spirituale¹². Da eretico, egli non difende dunque la possibilità interiore, spirituale del pensiero eretico in sé, si limita a non considerare l'eresia perseguibile dalle leggi secolari, ma non rinuncia alla forza del dogma: il principe con gli strumenti esteriori della forza non può nulla contro il diffondersi di libere idee religiose, ma spetta al potere spirituale della Parola di Dio emendare, redimere, cancellare il pensiero eretico. Si deve, poi, aggiungere che la stessa apertura luterana alla libera circolazione secolare delle idee religiose non solo non si emancipa dalla coppia dogma/eresia, ma subisce una flessione ad esempio proprio nei rapporti di Lutero con gli Anabattisti e con i seguaci di Zwingli. Contro di essi, infatti, pur sotto la forte sollecitazione di Melantone, Lutero chiese l'uso repressivo della spada, l'intervento del potere politico proprio pochi anni dopo lo scritto sull'autorità secolare (sette anni dopo nel 1530). La stessa idea di una società cristiana in grado di superare la divisione cetuale che ha spinto alcuni teologi protestanti verso il socialismo (si pensi al socialismo cristiano del giovane Karl Barth e alla sua amicizia con i Blumhardt)¹³ è ritenuta da Lutero stesso un ideale di difficile attuazione; pochi, o forse nessun uomo è un vero cristiano per cui alla fine diviene necessario giustificare l'uso della forza nel governare gli uomini perché almeno si impedisce loro di manifestare esteriormente l'empietà di cui sono ricolmi¹⁴. Si può dunque asserire

¹² *Ibid.*, p. 270; trad. it. pp. 147-149.

¹³ G. MIEGGE, *Introduzione a Karl Barth, L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. XI-XVIII.

¹⁴ LUTHER, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba obbedienza*, cit., p. 250; trad. it. pp. 87-89: «Dice Paolo che la legge è stata data per gli ingiusti; vale a dire, affinché coloro che non sono cristiani siano da fuori trattenuti a forza mediante la legge, dal compiere azioni malvage, come udiremo in seguito. Ma poiché nessun uomo è

che in Lutero pur avviandosi il processo di emancipazione dagli abusi e dalle perversioni dell'autorità secolare rispetto al sentimento religioso, non si mette in atto un'autentica liberazione dal pensiero dogmatico e si indugia sull'uso della forza nella società civile per contenere anche solo esteriormente la malvagità dell'uomo.

Spinoza e l'obbedienza: il discrimine fra fede ed eresia

Passiamo ora a una breve considerazione del pensiero di Spinoza; per riflettere sulla sua posizione riguardo all'eresia è utile guardare ai contenuti del capitolo XIV del *Trattato teologico politico* in cui è delineata la figura del ribelle, dell'infedele, dunque dell'eretico accanto a quella dell'Anticristo, del persecutore.

In quel capitolo Spinoza parte dal presupposto che lo scopo supremo della Scrittura sia «insegnare l'obbedienza»¹⁵ e in questa frase apparentemente molto semplice ed elementare sono racchiuse varie questioni anche complesse e delicate: a) in primo luogo la fede è qualcosa di assolutamente altro rispetto alla filosofia. Esse devono essere ben distinte e separate nelle loro finalità e principi e nelle loro leggi: alla prima competono i dogmi di pietà alla seconda i dogmi di verità. b) Nel solco della netta differenziazione dalla filosofia, la religione si basa solo su un comandamento, anzi Spinoza afferma, sulla legge della Rivelazione, la cui natura è pratico-morale: si tratta della legge della carità e dell'amore che esige obbedienza. c) Tale legge è poi eguagliata all'unico attributo di Dio che l'uomo può sì vedere, ma solo nell'esercizio della carità verso il prossimo; detto diversamente: la pratica dell'amore, la quale deriva dall'obbedienza alla legge della Scrittura, è anche il momento in cui l'uomo nella sua prassi etica diviene moralmente certo, si assicura della presenza di Dio. d) Questo primato della prassi ci conduce

per natura cristiano o giusto, ma tutti sono invece peccatori e malvagi. Dio mediante le leggi impedisce a tutti loro di poter tradurre esteriormente in opere la propria malvagità a proprio piacimento».

¹⁵ B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus-Traité théologique-politique*, in Œuvres. Presses Universitaire de France, pp. 173-174; trad. it. *Trattato teologico politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1980, p. 345.

Il tema di Babel

a un altro elemento della Rivelazione: soltanto le opere di amore e carità sono testimonianza di vera fede.

La fede «è salutare non per sé, ma soltanto in rapporto all'obbedienza, ossia, come dice Giacomo [...], per sé la fede senza le opere è morta»¹⁶.

E tutto questo si deve, poi, poter conciliare con l'idea espressa nel capitolo I del *Trattato* secondo cui «la causa della Rivelazione di Dio sta nella natura della mente» la quale sa rivolgersi con pari efficacia alla conoscenza distinta della natura delle cose e delle condotte di vita proponendo, così, la destinazione insieme etico-teoretica della stessa nozione di mente¹⁷.

Nel rapporto fra certezza morale e prassi etica, una cosa sembrerebbe certa: Spinoza non vuole proporre un intellettualismo religioso che ricondurrebbe a quella scolastica volta a una dimostrazione logico-matematica di Dio. È la pratica dell'amore e della giustizia la vera dimostrazione della conoscenza di Dio. Scrive Spinoza:

E Giovanni nella prima *Epistola* 4.7-8. «Chiunque ama [il prossimo] è nato da Dio e conosce Dio, chi non ama non conosce Dio, infatti Dio è carità»¹⁸.

Se questo è vero solo chi opera nell'amore ha la consapevolezza di Dio. È, infatti, il connubio indissolubile di teologia e pratica morale forse il risultato più interessante delle pagine prese in considerazione proprio per ragionare sul concetto di eresia.

Innanzitutto tale connubio permette, come accennato, la separazione fra i dogmi della verità e quelli della *pietas* (teologia) e con questa separazione Spinoza apre alla libertà d'interpretazione della rivelazione

¹⁶ *Ibid.*, p. 470-471, 8-10; trad. it. p. 347.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 80-81, 25-30; trad. it. pp. 20-21: «Poiché dunque la nostra mente, per il fatto che contiene in sé obiettivamente la natura di Dio e di essa partecipa, ha la potenza di formare talune nozioni esplicative della natura delle cose e direttive della vita, possiamo ben affermare che nella natura della mente, concepita come tale, consiste la causa prima della divina rivelazione; tutte le cose, infatti, che noi conosciamo chiaramente e distintamente sono a noi dettate dall'idea e dalla natura di Dio, non a parole, ma in modo assai più eccellente e conforme alla natura della mente, come ha potuto senza alcun dubbio sperimentare in se stesso chiunque abbia gustato la certezza dell'intelletto».

¹⁸ *Ibid.*, pp. 470-471, 16-18; trad. it. p. 347.

scritturale. Tutte le riflessioni e le dispute filosofiche su Dio sono, infatti, ammissibili purché non devino dall'esercizio della *pietas* verso l'altro. L'unica censura che segna il discrimine tra libertà interpretativa ed eresia è proprio un criterio etico: obbedire alla legge rivelata dell'amore secolarizzandola, ossia facendo sì che gli uomini vivano nella pace e nella concordia. Non solo, ma il criterio morale come discrimine fra il fedele e l'infedele induce Spinoza a tornare su un aspetto affrontato già nel primo capitolo del *Trattato*: il ruolo dell'immaginazione dei profeti nell'interpretazione della Rivelazione scritturale.

In quel primo capitolo egli differenzia l'interpretazione mosaica della legge dalle interpretazioni immaginifiche o immaginarie degli altri profeti (Samuele, Abramo, Giuseppe, Giosuè), distinguendo, in fondo, fra l'immaginazione profetica e quell'immaginazione che con l'intervento dell'intelletto può raggiungere la perfezione della conoscenza vera pur rappresentando solo il primo grado sensibile della conoscenza¹⁹.

Ora nel capitolo XIV, il tema dell'immaginazione come veicolo rivelativo non sembra stabilire la distinzione della vera Rivelazione da una rivelazione solo fantasticata, sognata, intuita; essa si trasforma nella riflessione sulla storicità positiva della Rivelazione che si palesa quando Spinoza affronta la problematica dell'efficacia persuasiva dell'unica legge universale della rivelazione: l'amore, la pace e la giustizia, ossia quell'ideale etico e politico che nasce dalla e nell'obbedienza a Dio. Ragionare sull'efficacia persuasiva della *religio universalis*, porta Spinoza a giustificare la pluralità d'accesso alla Rivelazione scritturale. In altri termini avendo raggiunto con piena consapevolezza la convinzione che l'unico dogma della fede sia l'obbedienza morale alla legge universale della *pietas*, il modo in cui l'uomo accetta tale dogma, se ne persuade e lo interiorizza non può non essere plurale e differenziato a

¹⁹ «Se, dunque, noi scorriamo i Sacri Volumi, vediamo che tutto ciò che Dio rivelò ai profeti, fu loro rivelato o con parole o con figure, o nell'uno e nell'altro modo insieme. Ma le parole, e anche le figure, o furono vere, e reali al di fuori dell'immaginazione del profeta in ascolto o in contemplazione, ovvero immaginarie, in quanto l'immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, si disponeva in modo che a lui sembrava chiaramente di sentire parole o di vedere cose». *Ibid.*, pp. 82-85, 34-5; trad. it. pp. 21-22. Per la differenziazione di Mosè dagli altri profeti si veda anche *ibid.*, p. 86-87, 3-19; trad. it. p. 25.

Il tema di Babel

seconda della diversa sensibilità, intelligenza, attitudine all'obbedienza e così via.

Ciascuno deve adattare, come abbiamo già detto, alla propria intelligenza questi dogmi della fede ed interpretarli nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo²⁰.

Non solo dunque le dispute filosofiche su Dio sono libere dall'anatema di eresia, ma anche le vie positive della Rivelazione sono plurali, differenziate, tutte legittime e ammissibili nella misura in cui possano rafforzare la persuasività della legge scritturale universale, possano facilitare il pieno consenso dell'animo di ciascuno all'esercizio dell'amore, favorendo così il diffondersi della giustizia e del rispetto reciproco nelle comunità.

Vi è dunque un aspetto della Rivelazione divina, quello legato alla sua efficacia persuasiva, fondamentale per la pratica dell'obbedienza (ideale etico-politico di una comunità coesa, giusta e pacifica), del tutto secolarizzato e storicizzato, affidato alla diversità individuale e culturale degli uomini. In questo gli uomini non fanno che ripetere l'esperienza dei profeti, sia di quelli che udirono la vera voce di Dio sia di quelli che si rappresentarono in modo immaginifico e fantastico, onirico i suoni, la voce e le immagini di Dio.

A quel modo – infatti – che la fede fu una volta rivelata e scritta in conformità all'intelligenza e alle opinioni dei profeti e del volgo di quel tempo, così ora ciascuno è tenuto ad adattarla alle proprie opinioni in modo da poterla accettare senza alcuna resistenza da parte della mente e senza alcuna esitazione. Abbiamo dimostrato, infatti, che la legge non esige tanto verità quanto pietà e che soltanto in rapporto all'obbedienza essa è pia e salutare e che perciò nessuno può dirsi fedele se non in rapporto all'obbedienza. Non chi espone le migliori ragioni, quindi, *dimostra* necessariamente la fede migliore, ma chi presenta le migliori opere di giustizia e carità²¹.

Diviene senz'altro molto interessante vedere come l'efficacia per-

²⁰ *Ibid.*, pp. 478-479, 4-9; trad. it. pp. 350.

²¹ *Ibid.*, pp. 478-479, 10-19; trad. it. pp. 350-351.

suasiva delle interpretazioni secolari della Scrittura, adattate alla diversa sensibilità e intelligenza degli uomini nelle loro diverse epoche storiche, abbia un ruolo centrale nel definire la fedeltà e per opposizione l'infedeltà, la ribellione, in definitiva l'eresia.

Non le migliori ragioni, ma le migliori opere di giustizia e *pietas* distinguono il virtuoso dall'empio, il giusto dall'ingiusto, il fedele dall'infedele. È infedele (eretico) non chi adatta alla propria mente (sensibilità e intelligenza) la rivelazione della Scrittura, non dunque la pluralità e storicità interpretativa della Scrittura dà adito ad eresie, ma la disobbedienza alla legge universale dell'amore, della benevolenza e della pace (la religione cattolica intesa come religione naturale). E così l'Anticristo è identificato – differentemente da Grozio – con quell'autorità che «perseguita gli uomini onesti e amanti della giustizia (dunque compiono opere buone e mostrano così di essere veri fedeli) per il fatto che professano opinioni diverse dalla proprie e non si associano a lui nella difesa dei medesimi dogmi di fede»²². La vera eresia coincide dunque con il prevalere dogmatico e autoritario della ricerca del vero nell'ambito della fede, il prevalere autocratico dell'opinione “vera” sulle pratiche etico-politiche della benevolenza e della giustizia.

Senza questi passaggi spinoziani non sarebbe potuta nascere buona parte della riflessione di Lessing sulla religione.

Lessing e la religione laica

Nel frammento *Sulla genesi della religione rivelata* del 1763-1764, Lessing affronta il problema del rapporto fra religione naturale e sue rivelazioni positive radicalizzando in senso sociale e storico le premesse poste da Spinoza nel suo *Trattato*. In primo luogo la religione naturale è identificata con quei concetti «degni» del divino in grado di guidare tutte «le azioni e i pensieri» dell'uomo²³. L'uomo, però, sa attingere in maniera diversa e con

²² *Ibid.*, pp. 474-476, 15-22; trad. it. p. 348.

²³ G.E. LESSING, *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, a cura di P. Rilla, Aufbau Verlag, Berlin 1957, p. 280; trad. it. *Sulla genesi della religione rivelata*, in *La religione dell'umanità*. Laterza, Roma-Bari 1991, § 1, p. 39.

Il tema di Babel

forza diversa ai concetti divini e dunque sa tradurre e mettere in pratica in modo diverso, secondo la propria sensibilità e intelligenza – direbbe Spinoza – la loro dignità. Le religioni positive hanno il compito di organizzare in modo coeso le diversità recettive e interpretative della religione naturale. Esse assumono così il ruolo sociale e politico di garantire, grazie al culto, la coesione nell'«unione civile» dell'uomo con l'uomo²⁴. La religione positiva è un fatto sociale che si rapporta alla religione naturale e universale così come il diritto positivo si è costruito da quello naturale. Scrive Lessing:

[...] Come dalla religione naturale, la quale non consentiva un universale ed omogeneo esercizio di culto fra gli uomini, si dovette costruire una religione positiva, così per il medesimo motivo dal diritto di natura è stato costruito un diritto positivo²⁵.

Con queste parole la religione è vista, sempre più con uno sguardo laico, nella sua pluralità storica e antropologica e nella sua funzione etico-politica. Famoso è il § 8 del frammento sulla genesi delle rivelazioni, nel quale Lessing scrive che tutte le religioni rivelate sono al tempo stesso vere e false: sono vere proprio per la loro essenziale funzione socio-politica, ossia perché capaci di mettere d'accordo, di creare consenso e garantire omogeneità e uniformità nella prassi e nei costumi comunitari (costumi dettati dalla religione pubblica). Sono false nella misura in cui limitano e indeboliscono i dettami della religione naturale sostituendosi a essa, pretendendo dunque in modo dogmatico e autoritario una validità assoluta ed universale²⁶.

²⁴ *Ibid.*, §§ 2, 3.

²⁵ *Ibid.*, p. 281; trad. it. § 5 p. 40.

²⁶ Il senso pratico della fede religiosa in Lessing è mostrato acutamente da H. ARENDT, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York 1968, pp. 15-16; trad. it., *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Cortina, Milano 2006, pp. 48-49. La filosofa ci offre una lettura in definitiva spinoziana delle concezioni di Lessing: «[...] laddove tutti gli altri dibattevano sulla “verità” del Cristianesimo, egli ne difendeva in primo luogo la posizione nel mondo; ora preoccupato che esso potesse rafforzare ulteriormente le sue pretese di dominio, ora timoroso che esso scomparisse completamente. Lessing fu notevolmente lungimirante quando si rese conto che la teologia illuminista del suo tempo “con il pretesto di fare di noi dei cristiani razionali, ci sta trasformando in filosofi estremamente irrazionali. [...] La preoccupazione primaria di Lessing in questo dibattito fu la libertà che gli sembrava “molto più minacciata da chi voleva imporre la fede con le prove” di quanto lo

Il processo di storicizzazione della religione, così intimamente legato alla sua laicizzazione, diventerà poi la base della filosofia della storia di Lessing²⁷, espressa nello scritto maturo l'*Educazione del genere umano*.

La trasformazione progressiva della coscienza umana, la sua storia e il *telos* di tale storia sono li esemplificati attraverso l'avvicinarsi delle diverse forme positive di rivelazione.

[...] Perché non vedere – chiede giustamente Lessing nell'*Avvertenza* – in tutte le religioni positive nient'altro che il cammino secondo cui unicamente era possibile, in ciascun luogo, lo sviluppo dell'intelligenza umana e secondo cui questo sviluppo ancora deve continuare piuttosto che irridere o inveire contro una di esse? Nulla, nel migliore dei mondi, merita questo nostro scherno o disdegno: dovrebbero meritarlo soltanto le religioni? La mano di Dio sarebbe presente ovunque tranne che nei nostri errori?²⁸.

Ogni rivelazione positiva – giudaica, turca, mussulmana, cristiana – appartiene a una fase della formazione spirituale, culturale dell'animo e della coscienza umani; nessuna prevale sull'altra, nessuna è più giusta dell'altra, nessuna è priva di dignità. Con queste parole cade completamente il concetto di dogma e a esso si sostituisce la funzione storico-spirituale, ma anche etico-politica di ogni forma religiosa.

Nei passi dell'*Avvertenza* riaffiora inoltre lo stesso concetto positivo e produttivo dell'errore già espresso nella difesa di Girolamo Cardano. Nella *Riabilitazione di Girolamo Cardano* l'approccio storico e comparato

fosse da chi considerava la fede un dono della grazia divina. C'era però anche la sua preoccupazione per il mondo, in cui sentiva che la religione e la filosofia dovevano avere il loro posto, ma un posto separato, di modo che “dietro alla parete divisoria” [...] ognuno possa andare per la sua strada senza ostacolare gli altri». Il richiamo a coloro che vogliono «imporre la fede con le prove» sembra proprio delineare la figura dell'Anticristo di cui parla Spinoza nel *Trattato teologico politico*.

²⁷ Per il processo di maturazione della concezione della storia in Lessing si vedano i lavori rispettivamente di M. BOLLACHER, *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften*, Niemeyer, Tübingen 1978 e di H. THIELICKE, *Vernunft und Existenz bei Lessing. Das Unbedingte in der Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Per la messa a fuoco del rapporto storia-religione in chiave escatologica si veda G. CUNICO, *Da Lessing a Kant: la storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992.

²⁸ LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, a cura di P. Rilla, Aufbau Verlag, Berlin 1958, p. 590; trad. it. *L'educazione del genere umano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 130.

Il tema di Babel

alle religioni da parte dell'erudito rinascimentale è difeso contro l'accusa di eresia, sostenendo che «non è la retta via a istruirci circa le vie sbagliate, ma sono quest'ultime ad insegnarci la retta via»²⁹.

Nei confronti delle pretese dogmatiche, Lessing fa valere l'idea che solo lo studio comparato delle religioni, e dunque solo il coraggio di conoscere anche le vie ritenute erronee dall'ortodossia, può convincerci dell'adeguatezza di una di queste vie alle nostre esigenze etico-spirituali³⁰.

Forse è, però, possibile spingersi fino a dire: anche percorrere le vie erronee, in fondo, non ci può insegnare nulla sulla verità dogmatica, perché non è più questa la posta in gioco. La posta è diventata la formazione spirituale dell'uomo attraverso la positività delle rivelazioni. Formazione spirituale dell'individuo e della collettività che non vede nel cristianesimo il proprio apice, ma auspica una religione ulteriore.

Il cristianesimo è definito l'ultima religione positiva che cederà il posto a una futura religione dell'umanità in quanto religione razionale. Si tratta della religione del nuovo Evangelo eterno, spiega Lessing nel § 86 dell'*Educazione del genere umano*; una religione che andrà oltre e supererà l'intero apparato dogmatico del cristianesimo (immortalità dell'anima, Trinità) e porterà fino alle estreme conseguenze l'idea spinoziana della legge divina come prassi di amore e di giustizia poiché si baserà solo sull'ideale etico dell'autonomo esercizio della virtù, espressione della piena dignità dell'intelletto umano – scrive Lessing nel § 80 dell'*Educazione*. Ecco le sue parole:

Volere, a causa di questo egoismo del cuore umano, esercitare anche l'intelletto esclusivamente su cose relative ai nostri bisogni fisici, significherebbe infatti ottunderlo, anziché renderlo più acuto. Esso richiede assolutamente di venir esercitato su cose di ordine spirituale, se ha da giungere al completo rischiaramento di sé e se deve produrre quella purezza di cuore che ci rende capaci

²⁹ LESSING, *Rettung des Hieronimus Cardanus*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VII, a cura di P. Rilla, Aufbau Verlag, Berlin 1957, p. 205; trad. it., *Riabilitazione di Girolamo Cardano*, in *La religione dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 25.

³⁰ Sull'importanza della via negativa, intesa come negazione dei pregiudizi, per l'esercizio della tolleranza non solo religiosa, ma culturale e politica si è espresso Habermas, facendo diretto riferimento a *Nathan il Saggio* di Lessing. Cfr. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2005, p. 214; trad. it. *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 158.

di amare la virtù per se stessa³¹.

Una religione, quella del nuovo Evangelo eterno che – tra l'altro – propone una rivalutazione della figura del visionario³² (§§ 87-92), cui Lessing aveva dedicato un breve saggio critico verso la fine del 1776³³. Nonostante la messa in guardia contro quei visionari entusiasti che negano e avversano la forza chiarificatrice e persuasiva del *logos* e cercano solo di trascinare e imbonire le folle, già nello scritto del 1776 dal titolo *Über eine zeitige Aufgabe* Lessing afferma come vi siano fra i visionari uomini coraggiosi che si entusiasmano per i diritti dell'umanità con cui il filosofo, se necessario, si unirebbe volentieri almeno con la stessa disposizione con cui analizza le idee.

Alcuni visionari sono portatori di passioni civili e capaci di contagiare gli stessi filosofi spesso bisognosi di trasformare il pensiero in azione o ancor meglio di esprimere la loro libertà di pensiero nell'azione per la libertà.

Al visionario – trattato nell'*Educazione del genere umano* – mancherebbe però la capacità di attendere lo stesso futuro che è in grado di anticipare con la sua passione etica e civile, quel futuro in cui i diritti dell'umanità siano compiutamente attuati. A questo limite Lessing intenderebbe sopperire volgendo lo sguardo alla teoria pagana della metempsicosi, la più antica delle ipotesi religiose, proprio per far sì che il visionario abbia fiducia nella realizzabilità dell'ideale pratico-politico dei diritti umani³⁴. Il paganesimo è posto così al servizio della prassi

³¹ LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, cit., p. 611; trad. it. *L'educazione del genere umano*, cit., pp. 150-151.

³² Una significativa allusione al ruolo del visionario e a quello del filosofo «di sangue freddo» nelle teorie di Lessing è offerta da N. MERKER, *Introduzione* a G.E. LESSING, *La religione dell'umanità*, cit., p. XVII.

³³ Una critica ai 'visionari' è presente anche in *Nathan il Saggio*, quando all'inizio del dramma Nathan descrive la reazione di sua figlia Recha all'incendio e al salvataggio da parte del templare apparentemente sconosciuto: «Eh testa e cuore/ devono litigare a lungo, prima/ che l'una o l'altro prenda il sopravvento/e l'abbia vinta la malinconia/ o invece la misantropia. Ma spesso non la vince nessuna delle due:/ e nel conflitto resta impegnata/la fantasia: e crea quei visionari/ nei quali troppo spesso il cuore fa la parte della testa/ e la testa la parte del cuore. Pessimo scambio [...]». Cfr. LESSING, *Nathan der Weise*, in *Lessings Werke*, Bd. IV, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, p. 133; trad. it., *Nathan il Saggio*, Marietti, Genova 1991, p. 78.

³⁴ Nicolao Merker ha molto insistito sull'impegno etico-politico di Lessing; a questo riguardo si veda in particolare MERKER, *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in Id.,

Il tema di Babel

etica per la divulgazione e l'affermazione dei diritti dell'umanità.

[...] Il visionario vede spesso il futuro con molta esattezza, ma non è capace di attenderlo. Desidera che questo futuro venga affrettato, e desidera che lo sia ad opera sua. Ciò a cui la natura si prende un tempo di millenni, dovrebbe secondo lui maturare nell'istante della sua personale esistenza. Che cosa gli conta, infatti, se ciò che egli riconosce come il meglio non diventa il meglio già durante la vita sua? Tornerà egli forse? Crede di tornare?³⁵

Della metempsicosi ironicamente Lessing afferma come sia «singolare che proprio fra i visionari» tale «esaltazione visionaria» non voglia diventar di moda.

Interpretata come provvidenza eterna, l'«esaltazione visionaria» insegnerebbe, infatti, qualcosa sulla stessa visione illuminista del perfezionamento dell'umanità. Grazie a tale visione il cammino verso la piena realizzazione dell'egualitarismo etico non deve essere necessariamente lineare; non è vero, infatti, «che la linea più breve sia sempre quella retta», scrive Lessing. L'appello dunque all'eternità della metempsicosi è anche un insegnamento critico nei confronti di una visione ingenua del progresso dell'umanità che non sa cogliere il ruolo dei vuoti, degli scarti storici, delle inversioni e retrocessioni che certe epoche storico-spirituali sembrano compiere nei confronti del perfezionamento dell'umanità. Il progresso verso la realizzazione dell'ideale etico dell'uguaglianza si preparerebbe carsicamente anche nella sua apparente assenza.

Questa lezione lessinghiana, che *in nuce* contiene l'abbozzo del rapporto fra apparenza ed essenza (realtà) storica³⁶, ci deve far riflettere sulla possibilità odierna di emanciparsi dalla contrapposizione dogma/eresia ancora operante nella tradizione 'eretica' che ha unito Lutero a Spinoza: la religione rivelata va vista con il disincanto dello sguardo

Marxismo e storia delle idee, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 105-138 e Id., *L'illuminismo in Germania. L'età di Lessing*, Editori Riuniti, Roma 1989.

³⁵ LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Gesammelte Werke*, cit., p. 614; trad. it. *L'educazione del genere umano*, cit., p. 153.

³⁶ Un'interessante riflessione sul rapporto fra apparenza e realtà e sul tema della maschera si trova nella commedia lessinghiana che riproduce situazioni tipiche della commedia dell'arte dal titolo *Gli ebrei*. Cfr. LESSING, *Die Juden*, in *Lessings Werke*, Bd. II, hrsg. von F. Muncker, G.J. Göschen'schen Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1890, pp. 109-148; trad. it., *Gli ebrei*, Bompiani, Milano 2002.

storico-culturale, come in definitiva ha fatto Kant nel suo breve scritto *Inizio congetturale della storia degli uomini*³⁷. Grazie all'interpretazione storico-antropologica della parola veterotestamentaria 'genesì', Kant descrive il passaggio dell'uomo dalla naturalità edenica al riconoscimento di sé e dell'altro come fine, fornendoci così la descrizione del processo storico culturale della formazione etica delle comunità umane. Seguendo il «racconto» biblico, Kant parte dai fondamentali bisogni corporei biologici dell'uomo: nutrizione e impulso sessuale, per descrivere poi il rapporto con la morte e la speranza nel futuro e giungere infine all'uomo storico, inteso come essere comunitario libero. Egli intreccia così l'indagine sulla corporeità (l'antropologia fisiologica) con l'intento pratico-educativo dell'antropologia pragmatica – rivolto sia alle facoltà del singolo (*Didattica antropologica*) sia alla specie (*Caratteristica antropologica*) – e con molti temi delle *Lezioni di etica*. L'agire comunitario viene, infatti, regolato dal concetto di fine che è alla base della dinamica intersoggettiva del riconoscimento dell'uomo come essere solidale dotato di dignità. Possiamo così considerare la lezione lessinghiana gonfia di futuro e capace di trovare uno sbocco nell'interpretazione antropologica della Scrittura che molto può insegnare alla modernità.

³⁷ A questo proposito mi sia concesso rimandare a M. FAILLA, *Poter agire. Letture kantiane*, ETS, Pisa 2012.