

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Markus Engelhardt (Roma, Christian Fandrych (Leipzig), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Gianluca Paolucci, Massimiliano De Villa, Sabine Schild Vitale, Angelica Giammattei

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

studi
germanici



10
2016

Indice

Saggi

Cultura Letteratura

- 9** **Paolo Pastres**
Algarotti per Augusto e Mecenate a Dresda. Artisti, acquisti e programmi pittorici nei versi ad Augusto III del 1743-1744
- 67** **Arianna Di Bella**
Christoph Martin Wieland e il cristianesimo
- 79** **Federico Andrioli**
I manoscritti dei *Sonetti lussuriosi* di Pietro Aretino posseduti da Johann Wolfgang von Goethe
- 111** **Alessandra D'Atena**
«Galbo fulgor» / «gelber glanz»: l'autotraduzione poetica in Stefan George
- 137** **Stefano Apostolo**
Emilio Teza traduttore di Goethe. Una riscoperta delle versioni teziane dal tedesco
- 159** **Andreina Lavagetto**
Rilkes Venedig. Eine Stadt ohne Dekadenz
- 173** **Roberta Malagoli**
Il manoscritto volante. In margine a Tommaso Landolfi traduttore dei Grimm
- 199** **Cristina Fossaluzza**
Strapparsi il cuore dal petto. Corpo e testo nel *Kohlhaas* di Kleist e Baliani
- Miguel de Cervantes (1547-1616) e la letteratura tedesca**
- 219** **Isabella Ferron**
«Nessun limite eccetto il cielo». Cervantes nell'opera di Heinrich Heine

- 237 Heiko Ullrich**
«Leyenda negra» und «Hidalgo ingenioso». Zum Bild
des frühneuzeitlichen Spanien in C.F. Meyers *Jürg Jenatsch*
- 257 Lorella Bosco**
«Gleich dem edlen Ritter von der Mancha»: Hugo Balls
und Emmy Hennings' Auseinandersetzung mit dem «Ritter
von der traurigen Gestalt»
- 275 Valentina Serra**
Bruno Franks *Cervantes*. Spiele des Schicksals: wechselnde
Geschicke einer exemplarischen Biographie
- 293 Roberto Zapperi**
Il *Don Chisciotte* di Thomas Mann
- 305 Tommaso Gennaro**
Le ceneri sempre calde del *Quijote*. Il rapporto Cervantes-Canetti
(fra Joyce e Freud)

Ricerche

- 321 Gianluca Paolucci**
Colore locale o motivo politico? *L'Emilia Galotti* a Guastalla
- 345 Osservatorio critico della germanistica**
- 453 Abstracts**
- 461 Hanno collaborato**

Christoph Martin Wieland e il cristianesimo

Arianna Di Bella

Fervente pietista negli anni giovanili¹, passato attraverso reiterate crisi e periodi di distacco dal tema religioso, Wieland torna, sul finire del XVIII secolo, a confrontarsi con l'argomento. Lo fa per se stesso e ne dà testimonianza letteraria in particolare in due romanzi, *Peregrinus Proteus*, 1791, e *Agathodämon*, 1799². Si tratta di opere relativamente poco studiate che rappresentano rispettivamente un punto di arrivo e un nuovo inizio. Entrambi i protagonisti, il filosofo cinico Peregrino Proteo e il mago pitagorico Apollonio di Tiana, sono ispirati a personaggi reali della tarda antichità (rispettivamente II e I secolo d.C.) e sono noti allo scrittore tedesco innanzitutto attraverso la dissacrante rappresentazione del filosofo greco Luciano di Samosata che Wieland aveva tradotto tra il 1787 e il 1789³.

La prima domanda da porsi è come mai, dopo essersi allontanato dalla religione a partire dagli anni di Biberach (cioè dal 1760 circa) e dopo aver condiviso le critiche mosse in particolare dall'Illuminismo europeo ad ogni dogmatismo religioso e verso qualunque forma di ortodossia, Wieland ritenga necessario riaccostarsi proprio al tema religioso.

Non v'è dubbio che abbia un peso determinante il contesto culturale del tempo. Il dibattito religioso è acceso e costante nel corso del secolo⁴,

¹ A questo periodo pietista risalgono le prime opere di Wieland *Die Natur der Dinge*, 1751, un testo che si ispira al *De rerum natura* di Lucrezio, e le *Empfindungen eines Christen*, 1757, in cui l'autore si interroga sulla degenerazione dell'originario insegnamento di Cristo.

² Christoph Martin Wieland, *Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus e Agathodämon*, in *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur in Zusammenarbeit mit dem Wieland-Archiv, Biberach a.R., und Dr. Hans Radspieler, Hamburg 1984¹, qui rispettivamente Bde. IX-X.

³ Riguardo all'influsso esercitato da Luciano di Samosata su Wieland si rimanda a Julius Steinberger, *Lucians Einfluss auf Wieland*, Dissertation, Göttingen 1902 e a Christopher Robinson, *Lucian and his Influence in Europe*, Chapel Hill, London 1979.

⁴ Diversi studi pubblicati recentemente mettono in evidenza il ruolo della religione in questa fase non solo nell'evoluzione dell'uomo, ma anche nel raggiungimento della



variegate le posizioni che convivono e che si avvicinano ora al Deismo e all'Ermetismo, ora al Rosacrocianesimo e anche alla Massoneria⁵. In questo clima di continua alternanza di opinioni non sono pochi gli autori che, come scrive Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, si sono costruiti una propria religione⁶.

Peregrinus Proteus e *Agathodämon* vengono considerati, dalla più recente critica, due testi tra loro strettamente correlati in cui la riflessione sul cristianesimo è connotata però da accenti differenti⁷. L'indagine condotta procede analizzando i testi alla luce del dibattito critico su Wieland

sua felicità. Cfr. i contributi raccolti in «Cultura tedesca», 50 (2016), *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, a cura di Elena Agazzi – Raul Calzoni di: Wolfgang Braungart, *Das religiöse Projekt ist ein ästhetisches ist ein soziales ist ein politisches. Zu Friedrich Hölderlins Fragment. 'Über Religion' im Kontext der Debatten um Religion und Mythologie (Lessing, Moritz, Friedrich Schlegel)*, pp. 37-58; Andreas Blödorn, *Zwischen «Himmel» und «Hölle» auf Erden. Die Suche nach irdischer Glückseligkeit als Projekt der Spätaufklärung*, pp. 59-73; Elena Agazzi, *Alcune riflessioni sul concetto di «ganzer Mensch» nel tardo Illuminismo tedesco*, pp. 75-99.

⁵ Il centro di ricerca IZEA (Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung) fondato ad Halle nel 1990 ha promosso studi sui movimenti filosofico-religiosi che, lungo tutto l'arco del XVIII secolo, caratterizzano l'Illuminismo europeo. Tra i lavori più recenti sul tema: Monika Neugebauer-Wölk – Andre Rudolph, *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Niemeyer, Tübingen 2008 e Monika Neugebauer-Wölk – Renko Geffarth – Marko Meumann, *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*, De Gruyter, Berlin 2013.

⁶ Vgl. Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Insel, Frankfurt a.M. 1975, Bd. III, p. 391.

⁷ Vgl. Laura Auteri, *Erkenntnisstreben und Humanität. Zu Wielands Versuch einer Zusammenlegung verschiedener Begriffe der Religion im Agathodämon*, in *Wissen – Erzählen – Tradition. Wielands Spätwerk*, hrsg. v. Walter Erhart – Lothar van Laak, De Gruyter, Berlin 2010, pp. 235-251; Michael Zaremba, *Wieland und die Religion*, in «Wieland-Studien», 8 (2012), pp. 43-74; Klaus Manger, *Wieland, der Freimaurer*, in «Wieland-Studien», 9 (2016), pp. 255-270. Friedrich Sengle, *Wieland*, Metzler, Stuttgart 1949. Sulla recezione di Wieland in Italia fino al Settecento cfr. Bianca Cetti Marinoni, *La recezione di Wieland in Italia*, in «Quaderni della Facoltà di lingue», 15 (1999), pp. 31-47. Ulteriori studi su Wieland pubblicati in Italia sono di Alessandro Pellegrini, *Wieland e la classicità tedesca*, Olschki, Firenze 1968; Laura Auteri, *Elogio dell'armonia*, Flaccovio, Palermo 1995; Enrico Rambaldi, *La crisi dell'Illuminismo moderato di Ch.M. Wieland di fronte alla rivoluzione francese*, in «ACME», 19 (1996), pp. 281-339; Arianna Di Bella, *La questione religiosa nel tardo Settecento tedesco. Il Peregrinus Proteus (1791) e l'Agathodämon (1799) di Christoph Martin Wieland (1733-1813)*, Campanotto, Udine 2007. Tra i lavori più recenti Mascia Cardelli, *Expertise per Wieland: sull'anonimo traduttore del Socrate delirante (1781)*, Le Cárity, Firenze 2012; Guglielmo Gabbiadini, *Il romanzo e la repubblica alla prova dei filosofi. Percorsi e progetti dello spirito critico nel Socrate delirante, nella Storia degli Abderiti e nell'Aristippo di Christoph Martin Wieland*, in «Cultura tedesca», 50, cit., pp. 151-174; Gianluca Paolucci, *Ritualità Massonica nella letteratura della Goethezeit*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 2014, in particolare il capitolo *La Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus di Wieland tra Schwärmerei teosofica e rivoluzione*, pp. 187-213.



e degli aspetti più noti della discussione sulla religione soprattutto nel tardo Settecento, un periodo segnato da una profonda crisi⁸.

Cercherò di mettere in luce come il *Peregrinus Proteus* muova critiche anche al cristianesimo delle origini, affermando al contempo che il destino dell'uomo è anche un destino di trascendenza, e come l'*Agathodämon* pur attribuendo al cristianesimo un'importante funzione civilizzatrice sugli uomini, sottolinei l'appartenenza dell'uomo al principio divino, idea anticipata già nel *Peregrinus*.

1. PEREGRINUS PROTEUS

Wieland pubblica il *Peregrinus Proteus* fra il 1788 e il 1789 in otto puntate sulla sua rivista, «Der Teutsche Merkur» con il titolo originario *Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus*. Le otto puntate contenevano circa la metà del testo che poi sarebbe apparso nell'edizione completa dell'opera in due volumi, nel 1791.

Lo stimolo alla stesura di questo romanzo viene allo scrittore da un saggio di Luciano di Samosata dal titolo *Nachrichten vom Tode des Peregrinus*. Traducendo il testo lucianesco Wieland rimane colpito dalla denigrante descrizione di Peregrino, definito un ciarlatano, un seduttore di giovani e uno scialacquatore, un'opinione che molti del resto condividono, tanto che Peregrino nel '700 viene definito, addirittura, il Cagliostro del 168 d.C. (anno della sua morte)⁹. Wieland è affascinato da questo antico filosofo che pare avere in comune con molti dei protagonisti dei suoi romanzi, quella che il Settecento tedesco definiva *Schwärmerei*, l'entusiasmo, inteso sia in un'accezione potenzialmente positiva, sia negativa, come forma di esaltazione e fanatismo¹⁰. Già in romanzi precedenti, come nella *Geschichte des Agathon*, 1766-1767¹¹, e in *Don Sylvio von Rosalva*, 1764, Wieland aveva rappresentato il faticoso

⁸ Elena Agazzi e Raul Calzoni sottolineano come il conseguente fallimento dell'azione della Rivoluzione francese abbia segnato l'ultimo periodo del Settecento. Anche per questo motivo il tardo Illuminismo, orientato quindi verso un generale pessimismo, viene definito epoca della crisi del pensiero illuminista, sebbene di fatto la crisi della *Aufklärung* fosse già stata annunciata da Diderot ben prima della Rivoluzione. Cfr. Elena Agazzi – Raul Calzoni, *Il progetto fra Spätaufklärung e Frühromantik*, in «Cultura tedesca», 50, cit., pp. 9-23, qui p. 11.

⁹ Vgl. Karl August Böttiger, *Literarische Zustände und Zeitgenossen*, Aufbau, Berlin 1998³, p. 145.

¹⁰ Vgl. Jutta Heinz, *Von der Schwärmerkur zur Gesprächstherapie. Symptomatik und Darstellung des Schwärmers in Wielands Don Sylvio und Peregrinus Proteus*, in «Wieland-Studien», 2 (1994), pp. 33-53.

¹¹ Della *Geschichte des Agathon* esistono tre differenti versioni. La prima stesura del romanzo viene pubblicata nel 1766-1767, la seconda nel 1773 e la terza nel 1794.



rapporto dello *Schwärmer* – sempre idealista e ingenuo entusiasta – con la realtà. Tuttavia, se allora lo *Schwärmer* riusciva a non farsi travolgere dalle difficoltà della vita, nel *Peregrinus* egli, invece, è destinato al fallimento. Il contatto ripetuto con persone ipocrite e in malafede, infatti, porta Peregrino al suicidio.

Nel contesto di quel mondo infido un ruolo rilevante hanno le sette segrete¹², realtà diffusa nel Settecento europeo¹³, e nel romanzo il tema delle società segrete – capeggiate da falsi ‘profeti’ che pensano solo ad arricchirsi ingannando il proselito – si intreccia con quello del cristianesimo, ‘setta’ anch’esso alla quale Peregrino si affilia. Ciò che viene qui aspramente criticato è il cristianesimo dogmatico, considerato una degenerazione dell’autentico cristianesimo. In particolare Wieland attacca duramente le strutture ecclesiastiche, considerate strumenti di potere e causa di superstizioni. Così l’autore denuncia i sedicenti ‘profeti’, fra i quali sono anche gli appartenenti al clero, che attirano seguaci nelle loro organizzazioni per renderli ciechi strumenti nelle loro mani. Ma come è suo costume, Wieland non esprime giudizi drastici, pertanto la sua posizione, pur univoca, si presta a differenti interpretazioni. Così, per esempio, scrive Michael Voges che Wieland denuncia le sette in tutto e per tutto, mentre secondo Karl Mickel la denuncia attiene ai mezzi e non ai fini delle sette esoteriche, riconoscendo a queste, comunque, una valenza positiva¹⁴. Ipotesi convalidata dall’affiliazione di Wieland alla società degli Illuminati, e negli ultimi anni della sua vita, alla rinnovata Loggia massonica Amalia di Weimar¹⁵.

¹² Vgl. Michael Voges, *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Niemeyer, Tübingen 1987; Giuseppe Giarrizzo, *Massoneria e Illuminismo nell’Europa del Settecento*, Marsilio, Venezia 1994; Jan Philipp Reemtsma, *Der liebe Maskentanz*, Haffmans, Zürich 1999.

¹³ Sulla diffusione delle sette segrete in Europa cito, tra i lavori più recenti, Mariano Bianca – Natale Mario Di Luca, *Le radici esoteriche della Massoneria*, Atanòr, Roma 2001 e François-Timoléon Clavel – Bègue Clavel, *Storia della massoneria e delle società segrete*, Gherardo Casini Editore, Roma 2010.

¹⁴ Vgl. Michael Voges, *op. cit.*, p. 406; Margherita Cottone, *Die fremde Sprache im Peregrinus Proteus*, in «Wieland-Studien», 4 (2005), pp. 132-146; Karl Mickel, *Peregrinus Proteus oder die Nachtseite der pädagogischen Revolution*, in Christoph Martin Wieland, *Peregrinus Proteus*, C.H. Beck, München 1985, pp. 337-364.

¹⁵ Wieland sembra considerare la Loggia Amalia, che già annoverava tra i suoi membri Goethe, una comunità di uomini eletti, proiezione dell’ideale società di cosmopoliti da lui ipotizzata nel saggio *Das Geheimnis des Kosmopoliten-Ordens*, 1788. Vgl. Fritz Martini, *Wieland, Napoleon und die Illuminaten. Zu einem bisher unbekanntem Briefe*, in Albert Fuchs, *Un Dialogue des Nations*, Max Hueber, München 1967, pp. 65-95. Tra gli studi più recenti che analizzano le diverse posizioni religiose che emergono nella produzione letteraria di Wieland si ricordano Martin Schmeisser, *Aufklärung und Deismus bei Christoph Martin Wieland: Die Gedanken von der Freiheit über Gegenstände des Glaubens*



Anche per quanto riguarda il discorso sul cristianesimo delle origini, si possono ipotizzare interpretazioni differenti. Generalmente si afferma che nel *Peregrinus Proteus* Wieland ritiene il cristianesimo dei primi secoli un fedele riflesso dell'insegnamento di Gesù, mentre solo in seguito questo sarebbe degenerato diventando una sorta di setta. Gli episodi della vita di Peregrino alla base di questa interpretazione sono quelli di cui è protagonista una famiglia ioannita presso la quale il personaggio wielandiano brevemente soggiorna. Questi ioanniti, che come sostiene Braunsperger, vengono già descritti da Herder in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹⁶ e sembrano ispirare Wieland¹⁷, vengono ritenuti un esempio di 'santa' comunità cristiana che vive secondo gli insegnamenti di Gesù, tuttavia l'analisi testuale sembrerebbe suggerire altre interpretazioni. Neanche la famiglia ioannita che accoglie subito e amorevolmente Peregrino, infatti, sembra capace di vero amore, perché quando casualmente si scopre che Peregrino non è cristiano, i membri della famiglia si allontanano immediatamente da lui. Il protagonista è disorientato e chiede al capo famiglia se lo avrebbero ugualmente ospitato con tutti gli onori sapendolo un pagano, e la risposta che riceve è che lo avrebbero sicuramente accolto, ma in modo diverso poiché «Liebe können nur unsre Brüder von uns erwarten [...]»¹⁸. Se, da un lato, come afferma Reemtsma, con questa risposta viene sottolineato il forte e sincero amore che unisce i fedeli appartenenti allo stesso credo religioso¹⁹, dall'altro lato però, Wieland pare mettere in evidenza che si tratta di un amore esclusivo. I membri della comunità cristiana sono legati reciprocamente dall'affetto e dalla fede per il loro Maestro, ma questo sentimento non si estende a tutti, sebbene Gesù mettesse l'amore verso il prossimo al centro del suo apostolato.

Se così è, diventa dubbio che sia esistita una religione cristiana originaria, fedele riflesso del messaggio di Gesù. Il comportamento degli ioanniti wielandiani dimostra che neanche all'inizio gli uomini sono stati in grado di applicare l'insegnamento di Cristo, riconoscendo così l'impossibilità, secondo l'autore probabilmente tutta umana, di uniformarsi

zu philosophieren (1788), in «Wieland-Studien», 8 (2012), pp. 19-42; Michael Zaremba, *op. cit.* In particolare sul *Peregrinus Proteus* cito Laura Auteri, *Die letzte Verwandlung des Peregrinus Proteus. Oder, der rettende Tod*, in «Zeitschrift für Germanistik», Neue Folge, IV-2 (1994), pp. 298-308.

¹⁶ Vgl. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hrsg. v. Martin Bollacher, Deutscher Klassiker, Frankfurt a.M. 1989, pp. 710 ss.

¹⁷ Vgl. Gerhard Braunsperger, *Aufklärung aus der Antike: Wielands Lukiansrezeption in seinem Roman 'Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus'*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1993, p. 205.

¹⁸ Christoph Martin Wieland, *Peregrinus Proteus*, cit., pp. 301-302.

¹⁹ Vgl. Jan Philipp Reemtsma, *op. cit.*, p. 86.



a un esempio tanto alto e nobile. Solo Gesù, infatti, fu capace di amare davvero, senza limiti, ogni essere umano. Nel romanzo questa incapacità dell'uomo non sembra però comportare né una diminuzione della dignità dell'uomo, né un'esaltazione del Cristo, e da questo presupposto nascono ulteriori riflessioni. Reemtsma scrive che «Peregrinus wird Christ»²⁰, intendendo con ciò che Peregrino diventa il missionario più fidato della setta cristiana di Kerintho, inquietante figura del romanzo. In realtà, si potrebbe anche dire che 'Peregrino diventa come Cristo', perché effettivamente Wieland suggerisce delle analogie fra il suo protagonista e Cristo, pur senza mirare ad una effettiva identificazione, anche se diversi particolari evocano il parallelo.

Per esempio: i figli della famiglia ioannita sono dodici, numero che richiama quello degli apostoli, e alcuni di questi fanciulli lavano i piedi a Peregrino prima di portarlo a cena, immagine speculare a quella di Cristo che lava i piedi agli apostoli. Per cena vengono offerti, inoltre, a Peregrino del pane e del vino mischiato ad acqua.

Il parallelo si rafforza poi nelle modalità della morte del protagonista che, a seguito dei ripetuti inganni orditi da tutti coloro che lo circondano per estorcergli denaro, ha ormai perso lo slancio che lo aveva caratterizzato fin dalla giovinezza e, deluso dalla vita, annuncia il suo suicidio. Questo atto finale della sua esistenza, il protagonista lo mette in scena come fosse una *pièce* teatrale, organizzandolo nei minimi particolari. Peregrino decide addirittura di 'andare in scena' quattro anni dopo aver 'annunciato' la sua morte, perché vuole che tutto sia pronto e che il pubblico, avvertito con largo anticipo, sia numeroso. E se si mette a confronto la morte di Peregrino con quella di Gesù, al di là delle evidenti differenze, non possiamo evitare di trovare un'analogia: anche la morte del figlio di Dio nei Vangeli è un evento annunciato e preceduto da una fase preparatoria che culmina con la via Crucis. E ancora: Peregrino e Cristo vanno entrambi consapevolmente incontro alla morte e accettano la sorte con completa sottomissione, ma soprattutto entrambi muoiono per rendere un servizio agli uomini; Peregrino, ingannato e derubato anche dai suoi stessi parenti, considerato da tutti un impostore e un ciarlatano, spera che, attraverso il suo gesto estremo, gli uomini possano imparare ad aprire gli occhi e a non lasciarsi ingannare da falsi 'profeti'. E inoltre, se la morte e la resurrezione di Cristo sono al centro della dottrina cristiana, anche nella storia di Peregrino il fatto che il protagonista si trovi negli Elisi a seicento anni dal suicidio a raccontare della sua vita a Luciano, parla a favore di una forma di continuità della sua esistenza.

Naturalmente le analogie non annullano le diversità, a cominciare dal fatto che, nel caso di Peregrino, il suicidio è una scelta di ribellione verso

²⁰ *Ivi*, p. 89.



il mondo che lo ha deluso e ingannato. La passione di Cristo, invece, è un atto di estrema umiltà e di accettazione della sofferenza. Eppure, il parallelo sussiste anche se attribuirgli un significato non è semplice.

Wieland potrebbe aver inteso nobilitare il suo «entusiasta» Peregrino, oppure aver voluto ridurre Cristo ad una dimensione del tutto umana, o entrambe le cose allo stesso tempo. Del resto l'Illuminismo europeo, in particolare quello francese, umanizza spesso la figura di Cristo, considerato un uomo eccezionale ma non il figlio di Dio. D'altro canto, alla cultura del Settecento non è estranea la convinzione, presente in particolare in ambienti esoterici ai quali l'autore a periodi si avvicina, che l'uomo stesso sia una sorta di divinità²¹. Nel *Peregrinus Proteus* viene descritta effettivamente una sorta di divinizzazione del protagonista che dalla terra ascende al cielo. E con ciò Wieland non si limita ad esaltare le caratteristiche del suo 'divino' filosofo, dell'individuo che cerca in buona fede e con animo puro, sembra piuttosto affermare che il divino è un elemento connaturale all'essere umano già nell'Al di qua.

2. AGATHODÄMON

Il dibattito sulla religione viene ripreso e approfondito nell'*Agathodämon*²² che, sia per i temi trattati sia per la struttura complessa, che alterna la forma epistolare a quella dialogica²³, impegna particolarmente l'autore che, infatti, solo dopo svariate stesure decide, nel 1799, di pubblicarlo. Anche qui si discute, come nel *Peregrinus Proteus*, e come del resto tutto l'Illuminismo europeo, della degenerazione del cristianesimo originario a causa dei 'falsi' profeti, della tendenza degli uomini a credere troppo facilmente nel soprannaturale e, ancora una volta, di sette segrete che ora, però, sembrano assumere funzioni positive e utili all'uomo – lo

²¹ Cfr. Margerita Cottone, *Esoterismo e ragione nella Erziehung des Menschengeschlechts di G.E. Lessing*, in «Quaderni di lingue e letterature straniere», 1 (1976), pp. 123-149; Monika Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, in «Studien zum 18. Jahrhundert», 24 (1999), pp. 170-210.

²² Tra gli studi che offrono un'analisi attenta e dettagliata dell'*Agathodämon*, oltre allo studio più recente di Laura Auteri sopra citato, si ricorda Karl-Heinz Ihlenburg, *Wielands Agathodämon*, Dissertation, Greifswald 1957; Wolfgang Albrecht, *Agathodämon. Bilanz und Credo eines Aufklärers*, in *Das Spätwerk Christoph Martin Wielands und seine Bedeutung für die deutsche Aufklärung*, hrsg. v. Thomas Höhle, Halle 1988, pp. 101-124; Ingo Elsner, *Inkohärenz in den späten Romanen Christoph Martin Wielands*, Dissertation, Berlin 1990.

²³ La particolarità del testo deriva, oltre alla complessità degli argomenti, proprio dalla nuova forma poetica 'mista' nella quale Wieland si cimenta, dando vita ad un romanzo che, anche per questo motivo, è stato definito «sperimentale». Vgl. Klaus Schaefer, *Christoph Martin Wieland*, Metzler, Stuttgart 1996, p. 161.



stesso protagonista, prendendo a modello Pitagora, fonda un'organizzazione segreta che chiama Nuovo Ordine Pitagorico.

Ancora una volta siamo di fronte alla rettifica di una biografia nota, quella di Apollonio di Tiana²⁴, filosofo greco del I secolo d.C., la cui vita è descritta dal suo discepolo Damis di Ninive come quella di un «buon demone» dotato di straordinari poteri, capace di compiere miracoli e che, nel corso dei secoli, è stato oggetto di svariati giudizi. Sebbene Apollonio sia stato considerato ora un messia greco ora un impostore che inganna il popolo, al filosofo vengono comunque riconosciute, anche da fonti ufficiali della Chiesa di Roma, non solo una straordinaria saggezza e grandezza morale, ma anche ammesse, nel 1680, delle analogie con Gesù che, naturalmente, provocano grande scalpore²⁵. E questi elementi non possono che attirare l'attenzione di Wieland che decide, quindi, di occuparsene.

Nell'*Agathodämon*, il «buon demone» Apollonio, ormai novantaseienne, vive in un luogo segreto, immerso in una natura rigogliosa, che ricorda molto i campi Elisi del *Peregrinus Proteus*, e racconta la sua vita a Hegesias, un giovane medico e studioso di botanica che rimane con lui tre giorni. Il filosofo greco fa così luce su molti presunti miracoli che gli sono stati attribuiti, smascherando non solo le antiche maldicenze sul suo conto, ma anche la distorta biografia scritta da Damis di Ninive che gli aveva attribuito capacità eccezionali. La scoperta della 'falsa' biografia nell'*Agathodämon* non sembra tanto voler sottolineare l'eccessiva ingenuità umana, quanto piuttosto voler attestare quanto sia fervida la fantasia degli uomini. Wieland illuministicamente dimostra che dietro un'apparenza sovrannaturale si nasconde sempre una spiegazione razionale delle cose, anche se, nelle battute finali del romanzo, Apollonio confesserà di credere nell'esistenza di un principio superiore che, nonostante gli sforzi dell'uomo, rimarrà sempre incomprensibile.

La convinzione che Apollonio sia stato l'artefice di numerosi miracoli istituisce, anche in questo caso, un parallelo con Gesù. È del resto lo stes-

²⁴ L'idea di scrivere un'opera sulla storia di Apollonio di Tiana è evidente già nel 1774 nel saggio *Betrachtungen über Apollonius von Tyana, mit einem Auszug seiner Geschichte*, dove Wieland mette in dubbio la veridicità di quanto si racconta nel testo di Filostrato di Lemno. Per approfondimenti cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, trad. it. a cura di Dario Del Corno, Adelphi, Milano 1978; Ewen Lyall Bowie, *Apollonius of Tyana: Tradition and Reality*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 2 (1978), pp. 1652-1699.

²⁵ Cfr. Charles Blount, *The two first books of Philostratus, concerning the life of Apollonius Tyanicus: Written originally in Greek and now published in English: Together with philological notes upon each Chapter*, London 1680; Johannes Hahn, *Weiser, göttlicher oder Scharlatan? Das Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, in Barbara Aland – Johannes Hahn – Christian Ronning, *Identifikationsfiguren und ihre literarische Konstituierung: Von der Archaik bis zur Spätantike*, in «Studien und Texte zu Antike und Christentum», 16 (2003), pp. 91-114.



so Apollonio che, comparando con i Vangeli la biografia fantastica di Damis, afferma che è compito del lettore distinguere il vero dal falso, e questo sembra valere in generale. Ancora, Apollonio ammette che, leggendo alcuni passi dei Vangeli, ha scoperto la vera essenza dei racconti narrati dagli apostoli e confessa che lui stesso ha riconosciuto la sorprendente somiglianza tra sé e il Cristo. Anche Gesù, infatti, come il protagonista wielandiano, appariva un uomo straordinario, capace di compiere miracoli, e anche Gesù operava per il bene del prossimo. Nell'elencare i paralleli tra Apollonio e Cristo, fra cui una serie di miracoli che comprende anche la resurrezione di uomini morti, o creduti tali, il vecchio saggio non può fare a meno di ammettere di essersi spesso comportato scorrettamente e di aver condotto una vita di apparenze. Mentre Gesù avrebbe creduto veramente di aver compiuto dei prodigi o di aver realmente riportato in vita un defunto, Apollonio confessa ad Hegesias i «trucchi» che ha messo in atto. In gioventù aveva ritenuto giusto sfruttare la debolezza altrui per perseguire un fine degno, propugnando la teoria della «unschädliche Täuschung», ma adesso, in tarda età, capisce che ha solo ingannato gli uomini e che approfittare della loro disposizione a credere al soprannaturale per realizzare i propri, seppur nobili, piani non è solo scorretto, ma soprattutto non è educativo; gli uomini così non vengono educati, non crescono²⁶. Apollonio afferma, in sintonia con gli intellettuali e teologi del tempo come Immanuel Carl Diez e Carl Christian Erhard Schmid, che considerano Cristo un mistico, un uomo buono, convinto di comunicare con una dimensione ultraterrena, che colui che si proclamava con convinzione il figlio di Dio aveva veramente il potere di agire sull'animo delle persone senza alcun inganno²⁷. Cristo, lo *Schwärmer*, definito da Erasmo nell'*Elogio della follia*, 1509, un 'folle', era capace con la forza del proprio entusiasmo di accendere l'animo altrui e di indurlo ad agire.

Apollonio, dunque, è fermamente convinto della superiorità del Cristo. Sebbene riconosca gli esiti positivi dei propri piani, ivi compreso il tirannicidio nella persona di Domiziano, ha constatato che questi effetti si sono esauriti presto, mentre l'opera di Cristo ha inciso sulla realtà anche dopo la morte del Maestro.

Stabilita così, in linea di principio, la superiorità di Cristo e della religione da lui fondata, Wieland ritorna al tema della degenerazione del cristianesimo. Per bocca di Apollonio, ribadisce la convinzione, già espressa in altre opere²⁸ e diffusa nel Settecento in Germania, che questa

²⁶ Christoph Martin Wieland, *Agathodämon*, cit., p. 85.

²⁷ Vgl. Martin Mulsov, *Vernünftige Metempsychosis. Über Monadenlehre, Esoterik und geheime Aufklärungsgesellschaften im 18. Jahrhundert*, in «Studien zum 18. Jahrhundert», cit., pp. 211-273.

²⁸ Come per esempio in *Der goldne Spiegel*, 1772.



degenerazione sia dovuta in primo luogo all'arbitrarietà e alla brama di potere dei ministri del culto. Questi, infatti, trascurando gli originari insegnamenti del Maestro, proclamandosi i discendenti dei primi apostoli e istituendo una nuova lingua che, fatta di modi di dire, di simboli e immagini, era diventata incomprensibile ai profani, finirono con il creare un divario fra loro e i fedeli, ai quali diventava indispensabile la mediazione dei ministri di Dio. Wieland ritorna, dunque, ancora una volta, all'osservazione già fatta nel *Peregrinus Proteus* a proposito degli ioanniti e ribadisce di nuovo che il messaggio di Cristo è troppo alto e, quindi, quasi impossibile per gli uomini da seguire sempre e fino in fondo.

Ma nell'*Agathodämon*, testo certamente più complesso del *Peregrinus Proteus*, lo scrittore continua le sue riflessioni, seguendo percorsi differenti in un continuo cambio di prospettive che suggella l'impossibilità di pronunciarsi in maniera definitiva su una questione tanto complessa quale quella religiosa, e che ha dichiaratamente il sapore di un viaggio a ritroso attraverso il dibattito settecentesco.

Apollonio, conosciuto anche per le sue famose profezie, negli ultimi passaggi del romanzo predice che il cristianesimo saprà superare la lunga fase di degenerazione, vista dal protagonista come una sorta di crisi di crescita, perché questa religione è un albero forte, sviluppatosi lentamente da un seme tenero ma vitale, e che tornerà ad affermare la sua vocazione universalistica²⁹. L'anziano filosofo è convinto addirittura che, se l'istituzione ecclesiastica con il suo sistema gerarchico è stata la causa principale della degenerazione del cristianesimo originario, ammesso che sia effettivamente esistito un tempo, essa ha comunque consentito all'insegnamento del Cristo di diventare religione del popolo e così di diffondersi, contribuendo a migliorare i costumi della vita individuale e sociale³⁰. Così sembra pensarla del resto anche Herder che, in *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780-1781, aveva affermato che la religione è una forma di educazione dell'uomo all'umanità, e più tardi, aveva definito il cristianesimo addirittura come die «höchste Humanität des Menschen»³¹.

Ma Apollonio, e Wieland con lui, non intende suggerire parole d'ordine di facile lettura. Se crede fermamente che il cristianesimo possa tornare ad essere la luce pura che guida l'umanità ad una rinnovata civilizzazione, tuttavia ammette di non sapere quando questo momento arriverà, e la fiducia che egli ripone in un futuro lontano e sconosciuto è sì fonte di speranza, ma non di certezza, e ha i tratti dell'utopia. Non solo: il cristia-

²⁹ *Ivi*, pp. 351-352.

³⁰ *Ivi*, pp. 455-456, 458-459.

³¹ Vgl. Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Ulrich Gaier u.a., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1985, Bd. VI, p. 160.



nesimo, possibile «stampella» dell'individuo nei momenti di difficoltà e sconforto, è tale solo nella sfera dell'immanenza³², ma la dimensione del divino e della trascendenza non trova nella religione cristiana risposte convincenti. Ciò diventa evidente nel corso delle discussioni filosofiche che occupano tutto il sesto libro e soprattutto nelle pagine conclusive, quando si afferma che solo l'individuo, in uno sforzo personale, nell'intimo della sua vita interiore, può trovare almeno un fuggevole contatto con il Sacro, il Divino. Verso la fine del romanzo, Apollonio, per misurare l'incommensurabile e per tentare di capire ciò che appare inspiegabile, ricorre a Ermete e alla sua immagine del cerchio di cui l'uomo sarebbe, al tempo stesso, punto centrale e punto della circonferenza e, dunque, incapace di raggiungere l'estremità opposta del cerchio infinito. Qui siamo di fronte non a processi razionali, ma ad immagini che vengono proposte per ribadire i limiti conoscitivi dell'essere umano che, tuttavia, deve essere accettato per quello che è, come sostiene Apollonio al termine del romanzo. Quest'affermazione Wieland la condivide in pieno, è del resto al bene dell'Al di qua che ogni sforzo dell'uomo deve mirare, come conferma l'anziano protagonista descrivendo il ritorno alla realtà contingente, dopo che la mente lo aveva condotto verso più alte sfere: «Aber bald öffnen sich meine Augen wieder [...], und ich bin – mit Einem Worte, wieder was ich seyn soll, ein Mensch gut und glücklich, und verlange nicht mehr zu seyn als ich seyn kann und soll»³³.

³² Christoph Martin Wieland, *Agatbodämon*, cit., p. 470.

³³ *Ivi*, p. 473.