

Studi Germanici – «Quaderni dell'AIG»

Periodico annuale

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), 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, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci

Il fascicolo ha cadenza annuale ed è pubblicato come numero speciale della rivista «Studi Germanici» a cura dell'Associazione Italiana di Germanistica

Il prezzo è di 25 € (Italia ed estero, spese di spedizione escluse)

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

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A – ISSN 0039-2952

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

La corrispondenza relativa alla collaborazione va indirizzata a:

aig.segreteria@gmail.com

<http://www.associazioneitalianagermanistica.it/>

**studi
germanici**



«Quaderni dell'AlG»

Verità e menzogna

a cura di

Gabriella Catalano e Federica La Manna

**1
2018**

Indice

7 Gabriella Catalano

Premessa

9 Federica La Manna

Introduzione

Saggi

17 Harald Weinrich

Goethe in Rom – Goethe im Glück

23 Mathias Mayer

Wille, Zwang, Kunst? Zu Moral und Ästhetik der Lüge

39 Jörg Meibauer

«Du willst die Wahrheit?» Raffaella Cerullo (Lila) als tollkühne Lügnerin

49 Gianluca Paolucci

Dire la verità nel Settecento tedesco. I *Briefe über die Bibel im Volkston* di Carl Friedrich Bahrdt e il *Don Karlos* di Schiller

67 Bettina Faber

«Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken, und ich habe nun keines mehr – ». Kleist auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit

93 Jelena U. Reinhardt

L'inganno del bianco e nero. Max Reinhardt e Hugo von Hofmannsthal

117 Massimiliano De Villa

«Mit unserm Widerspruch, mit unserer Lüge»: verità e menzogna in Martin Buber

139 Marco Castellari

Modello, verità, menzogna. Max Frisch, *Andorra* e il teatro postbrechtiano

- 161 Rita Svandrlík**
La verità come crepa o come fuoco fatuo: *Was wahr ist e Ein Wildermuth* di Ingeborg Bachmann
- 179 Peggy Katelhön – Manuela Caterina Moroni**
Inszenierungen direkter Rede in mündlichen Interaktionen
- 209 Claus Ehrhardt**
Lügen wir, wenn wir höflich sind? Eine pragmatische Annäherung an Lüge und Aufrichtigkeit
- 231 Federica Ricci Garotti**
La pubblicità non mente? Rapporto tra verità e menzogna nei testi pubblicitari italiani e tedeschi
- 255 Abstracts**
- 261 Hanno collaborato**

Dire la verità nel Settecento tedesco.
I *Briefe über die Bibel im Volkston*
di Carl Friedrich Bahrdt e il *Don Karlos* di Schiller

Gianluca Paolucci

Negli ultimi anni della sua vita Michel Foucault si è impegnato a ricostruire un'archeologia delle pratiche veridizionali attraverso cui il soggetto si è costituito come tale, le cosiddette 'tecniche del sé', indagate nell'ambito di una più vasta ricerca sull'affermazione di nuove forme di governamentalità a partire dal Settecento. Negli ultimi corsi tenuti al Collège de France – pubblicati recentemente in italiano in due volumi, *Il governo di sé e degli altri* e *Il coraggio della verità*¹ – Foucault si è soffermato in particolare sul concetto di *parrèsia*, che significa parlar franco, dire la verità con coraggio e senza dissimulazioni, essendo consapevoli che la verità può esporre chi la pronuncia al pericolo della persecuzione, addirittura a quello della morte. La possibilità di parlar franco è un diritto fondamentale sotto la democrazia greca, ateniese. Foucault scrive che essa è «la coraggiosa attività di individui che si fanno avanti»², è «il diritto di parlare, di parlare alla città, di rivolgersi alla città con un linguaggio di verità e con un linguaggio della ragione, che sarà esattamente una delle armature essenziali della politeia, della struttura politica, della costituzione di Atene»³. Con la decadenza della democrazia e sotto altre forme di governo, soprattutto nel caso di un regime tirannico, la *parrèsia* assume tuttavia un altro aspetto. Foucault si chiede come funziona la *parrèsia* «in una forma non democratica di governo»⁴. È il problema descritto da Platone nella *Settima lettera*, in cui racconta del suo viaggio

¹ Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983* (2008), trad. it. di Mario Galzigna, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2015²; Id., *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984* (2009), trad. it. di Mario Galzigna, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France* (1984), Feltrinelli, Milano 2016².

² Michel Foucault, *Il governo di sé e degli altri*, trad. it. cit., p. 155.

³ *Ivi*, p. 85.

⁴ *Ivi*, p. 187.



a Siracusa, dove lo ha chiamato Dione come consigliere presso la corte di Dionisio II il Giovane. In questo caso il luogo della *parrësia* – osserva Foucault – non è più la piazza o l'assemblea della polis, bensì l'anima del principe: «La formazione dell'anima del Principe» dimostra «che alla *parrësia* politica viene ad aggiungersi una *parrësia* che si potrebbe definire psicagogica, dato che si tratta di dirigere e di guidare l'anima degli individui»⁵. Prima di Platone, Socrate rappresenta una figura fondamentale in questo significativo sdoppiamento della *parrësia*, che da politica si fa etica. Il filosofo è infatti il primo a puntare l'attenzione su una «*parrësia* psicagogica» che prevede «un lavoro di sé su se stessi» e che costituisce un «insieme di pratiche attraverso cui il soggetto si rapporta a se stesso, elabora se stesso, lavora su di sé»⁶. Socrate non agisce politicamente ma moralmente, dunque in maniera indirettamente politica. Da una parte ha paura di morire, come ammette nell'*Apologia*: «Se io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello Stato, da un pezzo sarei morto e non avrei fatto nessuna cosa utile né a voi né a me»⁷. Dall'altra, è convinto che soltanto in virtù di questa 'discrezione' la sua azione maieutica può risultare efficace, radicandosi nel profondo delle coscienze. Questa forma socratica di veridizione anticipa, secondo Foucault, la pastorale cristiana che caratterizza le nuove tecnologie governamentali introdotte tra il Sei e Settecento, miranti non a reprimere le energie dei soggetti con metodi autoritari e repressivi com'era in precedenza, ma a stimolarle positivamente attraverso iniziative pedagogiche per accrescere le forze dello Stato a partire da quelle dei singoli⁸.

Laddove Foucault si è impegnato in una «localizzazione» della *parrësia*, dimostrando come le pratiche veridizionali mutino a seconda del luogo, del tempo e del contesto, il presente contributo intende riflettere sulle modalità di veridizione 'psicagogiche' attestatesi nel tardo Settecento tedesco, caratterizzato dalla permanenza dell'assolutismo. Nella Germania del Settecento la volontà di agire in ambito politico, ma anche teologico, di pensatori e riformatori della *Aufklärung* ha dovuto necessariamente confrontarsi con il mondo della corte⁹, con il sistema dell'*ancien régime*, oppure con l'intransigenza dell'ortodossia luterana. Inedite idee e consapevolezze hanno perciò dovuto essere mediate attraverso il

⁵ *Ivi*, p. 188.

⁶ *Ivi*, p. 234.

⁷ *Ivi*, pp. 301-302.

⁸ Cfr. Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-78)* (2004), trad. it. di Paolo Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁹ Significativamente Wieland narra dell'esperienza di Platone presso la corte di Dionisio il Giovane a Siracusa nel nono libro della *Geschichte des Agathon*, inserendola sullo sfondo della storia di Agathon.



ricorso a strategie mediali e con modalità estetiche per evitare il pericolo dell'interdizione o della censura¹⁰.

In particolare, ci si soffermerà di seguito su due esempi, i *Briefe über die Bibel im Volkston* (1782-1783) di Carl Friedrich Bahrdt, e il *Don Karlos* (1787) di Schiller. Entrambe le opere si confrontano già dal punto di vista dei contenuti (nella figura di Gesù da una parte, in quella del marchese di Posa dall'altra) con il problema della *parrësia*, e cioè con la domanda se la verità – di tipo teologico nel primo caso, politica nel secondo – possa essere comunicata apertamente in un regime illiberale (si consideri, ad esempio, il 'fatale' colloquio di Posa con Filippo II nel III atto del *Don Karlos*), oppure vada divulgata in altro modo al fine di metterla al riparo dalla persecuzione. Allo stesso tempo, da un punto di vista formale i *Briefe* di Bahrdt e il *Don Karlos* di Schiller possono essere interpretati – come si vuole mostrare nelle pagine che seguono – quali tattiche di trasmissione indiretta e di riformulazione della verità attraverso espedienti di carattere estetico (e insieme 'psicagogico') e fisionomiale: strategie mediali che sembrano essere state motivate altresì dalla peculiare situazione politica e sociale della Germania nel tardo Settecento.

In tal senso, a partire da una riflessione sul concetto di 'accomodamento', introdotto nel XVIII secolo nell'ambito dell'ermeneutica biblica (e cioè la capacità della rivelazione divina e del messaggio della Sacra Scrittura di 'adeguarsi' al livello culturale e alle facoltà cognitive dei credenti), e quello di *pia fraus* (il ricorso alle 'favole' sulle religioni rivelate a fini civilizzatori) – concetti con cui sia Bahrdt sia Schiller si confrontarono da vicino, come si vedrà – nel contributo ci si propone di tracciare una genealogia dell'idea schilleriana di un'educazione estetica dell'uomo alla luce della problematizzazione e della contestualizzazione del concetto di *parrësia* nel Settecento tedesco, come pure di considerare le pratiche mediali inclusive messe in campo al fine di divulgare pubblicamente idee e contenuti ancora 'interdetti'.

I.

Figura rappresentativa e allo stesso tempo discussa del tardo Illuminismo tedesco – declinato soprattutto nella sua variante 'popolare', al confine tra *Volksaufklärung* e *Popularphilosophie*¹¹ –, ma ancora poco

¹⁰ Cfr. in proposito Terence James Reed, *Mehr Licht in Deutschland. Eine kleine Geschichte der Aufklärung*, C.H. Beck, München 2009, in particolare i paragrafi *Mit Tyrannen konversieren: Rat ohne Tat, Konfrontation zweier Mündiger: Dichter versus Durchblaut e Theaterpolitik: Bühne als Ersatz*, pp. 53-73.

¹¹ A tale proposito mi permetto di rimandare al mio saggio *Aufklärung 'in tono popo-*



studiata, anche in Germania, è quella del teologo illuminista Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792), attivo in Prussia tra gli anni Settanta e Ottanta del Settecento nel ruolo di predicatore, pedagogo, fondatore della società segreta *Deutsche Union*, romanziere e commediografo¹². *Enfant terrible* della *Aufklärung*, circondato da fama di eretico e libertino per i suoi comportamenti e le sue idee poco ortodosse in materia di religione e politica, dopo aver tentato senza successo la carriera di professore di teologia dapprima a Erfurt poi a Giessen, Bahrdt si dedicò negli ultimi anni della sua vita a gestire un caffè per studenti a Halle (in Prussia) e le attività dell'Unione Tedesca, forse anche per motivi economici – come denunciarono i suoi numerosi detrattori. Sul disinteresse della critica gravano forse i pregiudizi diffusi nel corso dell'Ottocento nei confronti della sua licenziosa e ambigua condotta di vita. In realtà, Bahrdt fu un intellettuale poliedrico molto letto e amato al tempo. La sua opera può contribuire – come si vuole dimostrare – a gettare luce su interessanti dinamiche culturali del tardo Illuminismo, non da ultimo relative al tema foucaultiano della *parrësia* e delle forme veridizionali praticate nel Settecento tedesco.

Ancora oggi Bahrdt è ricordato nella storia della teologia protestante soprattutto per le *Neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen* (1773-1774), che di colpo lo resero noto in tutta la Germania, scatenando un aspro dibattito cui presero parte, tra gli altri, Goeze, Lessing, Herder, Goethe, e che motivarono l'intervento dell'ortodossia luterana al fine di una sua interdizione dal Reich. In particolare, le *Neuesten Offenbarungen Gottes* costituiscono una traduzione dei vangeli in un linguaggio illuministico ed *empfindsam*¹³, una versione della Sacra Scrittura motivata dal bisogno dell'autore di interpretare in modo inedito le verità del cristianesimo rileggendole in base ai tempi mutati. Per tale motivo un concilio imperiale voluto da papa Pio VI decretò nel marzo del 1779 la non conformità dottrinale della versione bahrdtiana. Tacciato di eresia, il teologo fu costretto a trasferirsi a Halle, nella Prussia 'tollerante' di

lare': Carl Friedrich Bahrdt, in *Popolo e cultura popolare nel Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura (in corso di pubblicazione).

¹² A proposito della figura e dell'opera di Bahrdt cfr. Baldur Schyra, *Carl Friedrich Bahrdt. Sein Leben und Werk, seine Bedeutung. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte im 18. Jahrhundert*, Diss., Leipzig 1962; Sten Gunnar Flygt, *The Notorious Dr. Bahrdt*, Vanderbilt, Nashville 1963; *Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792)*, hrsg. v. Gerhard Sauder – Christoph Weiß, Röhrig Verlag, St. Ingbert 1992; Thomas K. Kuhn, *Carl Friedrich Bahrdt. Provokativer Aufklärer und philanthropischer Pädagoge*, in *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter - Pietismus - Aufklärung*, hrsg. v. Martin H. Jung – Peter Walter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, pp. 204-225.

¹³ Cfr. Michael Heymel, *Die Bibel mit Geschmack und Vergnügen lesen: Bahrdt als Bibelausleger*, in *Carl Friedrich Bahrdt (1740-1792)*, cit., pp. 227-257.



Federico II, dove visse per lungo tempo in completo isolamento: «Mein Barbier war [...] der einzige Sterbliche, den ich zu sprechen bekam»¹⁴.

A rendere poco difendibile la posizione di Bahrtdt aveva contribuito la pubblicazione, sempre nel 1779, del suo *Glaubensbekenntnis*, rivolto all'imperatore Giuseppe II, nel quale, pur ribadendo la fede nella divinità di Cristo, il teologo esponeva «frey und ohne alle Zurückhaltung offenerzig»¹⁵ la verità nuda e cruda della sua eterodossia. Questa consisteva sostanzialmente nel rifiuto dei principali postulati dell'ortodossia protestante: soprattutto il dogma del peccato originale e quello dell'eterna dannazione dell'uomo. In seguito all'interdizione, con la scrittura dei *Briefe über die Bibel im Volkston* – sorta di romanzo di formazione sulla vita di Gesù –, il teologo sceglie la via della mediazione, per diffondere la sua proposta teologica sì pubblicamente ma anche più velatamente.

Nelle *Lettere sulla Bibbia in tono popolare* Bahrtdt si interroga indirettamente sull'intimo significato della religione cristiana, che secondo lui è quello di condurre – illuministicamente – l'uomo alla felicità, di indicargli la sua destinazione spirituale, già sulla terra. È questo per Bahrtdt il nocciolo etico e filosofico della predicazione di Gesù, il quale tuttavia nei *Briefe* si pone il problema di come divulgare la sua verità in maniera graduale, per non esporla al pericolo della persecuzione. Cristo è dipinto dall'autore come un vero e proprio 'Volksaufklärer' *ante litteram*: il suo obiettivo è quello di propagare «die Wahrheit, welche seither nur höchstens in einigen Schulen der Philosophen gewohnt hatte, in die Hütten des unwissenden Volks»¹⁶. Nei *Briefe über die Bibel* Gesù è intenzionato a diffondere pubblicamente la sua teologia naturale (Dio coincide 'spinozianamente' con la natura), ma non può rivelare tutto, deve mascherare la verità, deve ricorrere a una *pia fraus*, una menzogna a fin di bene¹⁷, e cioè alla sovrastruttura dogmatica – ed estetica – della religione, al culto

¹⁴ Carl Friedrich Bahrtdt, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, 4 Bde., qui Bd. IV, Friedrich Vieweg, Berlin 1791, p. 26.

¹⁵ Carl Friedrich Bahrtdt, *D. Carl Friedrich Bahrtdts Glaubensbekenntniß: veranlaßt durch ein Kaiserl. Reichshofrathsconclusum*, Mylius, Berlin 1779, p. 7.

¹⁶ Carl Friedrich Bahrtdt, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser*, 11 Bde., qui Bd. V, Mylius, Berlin 1785, lettera 43, p. 275.

¹⁷ L'espressione *pia fraus*, letteralmente 'menzogna a fin di bene', utilizzata per la prima volta nelle *Metamorfosi* di Ovidio, tra il Sei e il Settecento fu mutuata nell'ambito della critica razionalistica alle religioni rivelate, secondo cui la fede in Dio sarebbe funzionale al governo degli individui, strumento per conferire autorevolezza alle leggi e alle costituzioni, poiché tratterrebbe i soggetti – attraverso la paura della punizione divina – dal compiere misfatti. In tal senso la religione è considerata una 'finzione' socialmente utile, perché contribuirebbe a garantire pace e ordine all'interno della società. Cfr. in proposito Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus: Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.



dei miracoli, alla precettistica cristiana. Si tratta di agire lentamente, per piccoli passi, di adeguarsi al contesto e soprattutto alle facoltà cognitive dell'ancora incolto popolo ebraico¹⁸, considerando, nella scelta della strategia adatta, la costituzione antropologica di chi dovrà accogliere la nuova dottrina:

Wahrheit, welche verjährten Vorurtheilen widerspricht, laut zu sagen, dazu gehört nicht blos Muth [...] zur Wahrheit, sondern es gehören auch solche Umstände dazu, bei denen man mit Wahrscheinlichkeit vorsehen kann, dass man durchdringen und der Wahrheit Eingang schaffen werde¹⁹.

Nel tratteggiare il suo programma di riforma degli individui e della società ebraica, Gesù si trova di fronte a due problemi, uno epistemologico e uno politico: da una parte, il volgo, a causa delle sue limitate capacità intellettuali, non comprenderebbe il reale significato del suo messaggio teologico e riformistico; dall'altra, Cristo è minacciato dal potere politico della nomenclatura ebraica. Gesù sceglie allora una tattica indiretta per attuare il suo piano: allo stesso modo di Socrate, che il giovane riformatore prende espressamente a modello²⁰, decide di puntare l'attenzione sulle pratiche della precettistica cristiana capaci di trasformare intimamente i soggetti, vere e proprie foucaultiane 'tecniche del sé', e cioè «un insieme di operazioni che permettono alla veridizione di indurre nell'anima degli effetti di trasformazione»²¹. Significativamente la strategia pastorale di Gesù culmina nella messa in scena pianificata della sua morte, la cui immagine sublime dovrà, non da ultimo grazie al veicolo di diffusione della Sacra Scrittura, imprimersi sulla sensibilità del popolo ebraico, propo-

¹⁸ Presente già in Maimonide, nella *Guida dei perplessi*, e nei padri della chiesa, il concetto di «accomodatio», secondo il quale Dio si è rivelato adeguandosi alla capacità di comprensione del popolo ebraico, fu applicato nel Settecento all'ambito dell'ermeneutica biblica di impronta illuministica e neologica da Johann Salomo Semler (con cui Bahrtd era in contatto). Cfr. in proposito Hoon J. Lee, *The Biblical Accomodation Debate in Germany. Interpretation and the Enlightenment*, Palgrave Macmillan, London 2017.

¹⁹ Carl Friedrich Bahrtd, *Briefe über die Bibel im Volkston. Eine Wochenschrift von einem Prediger auf dem Lande*, 2 Bde., qui Bd. I, p. 341.

²⁰ Per il motivo della formazione socratica di Cristo, Bahrtd si è ispirato allo scritto *Neue Apologie des Sokrates* (1772) di Johann Augustus Eberhard. Nel saggio Eberhard si era impegnato in una riabilitazione delle dottrine filosofiche dell'antichità greco-latina di contro alla tesi della dannazione dei pagani. Eberhard smentiva questa tesi a partire dall'attenzione della filosofia antica per la sfera morale ed etica, che l'autore poneva altresì alla base della dottrina cristiana. Nella sua autobiografia Bahrtd racconta che proprio dalle conversazioni con Eberhard ricavò l'idea «daß Christus keinen wesentlichen Lehrsatz vorgetragen habe, den Sokrates nicht ebenfalls gelehrt hätte» (*Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, cit., p. 112).

²¹ Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, trad. it. cit., p. 73.



nendo un esempio tangibile di virtù: «Sein geglaubter Tod [...] soll der moralischen Religion den Eingang in die Herzen der Menschen möglich [...] machen»²².

In questo senso Bahrdr svela il carattere finzionale del cristianesimo in quanto *pia fraus*, ma allo stesso tempo rivaluta l'esperienza estetica quale trasmissione indiretta della verità della sua eterodossia. La strategia mediata scelta da Gesù per la diffusione della sua dottrina corrisponde a quella utilizzata da Bahrdr all'indomani dell'interdizione dal Reich, laddove il teologo illuminista pone la pratica della lettura al centro della sua sottile azione pedagogica. I *Briefe über die Bibel im Volkston* rappresentano la prima rilettura romanzata della vita di Gesù – un genere che avrà particolare fortuna nell'Ottocento²³. Così come Cristo adatta la consapevolezza filosofica che vuole diffondere alle facoltà cognitive del popolo ebraico, allo stesso modo Bahrdr utilizza il *medium* popolare della Bibbia (i cui motivi ed episodi erano ampiamente conosciuti dai lettori del tempo, formatisi grazie a letture intensive della Sacra Scrittura) 'rifunzionalizzandolo', al fine di propagare attraverso di esso le più recenti acquisizioni intellettuali dell'Illuminismo. In questo modo il teologo intende attualizzare il messaggio cristiano, adattarlo al gusto dei lettori del suo tempo, la cui attenzione viene richiamata sulla vita filosofica di Gesù, sulla sua *Bildung*, che nell'opera si compie in maniera del tutto organica e naturale (nelle *Lettere sulla Bibbia* sono espunti completamente gli elementi sovranaturali ricorrenti nei Vangeli). A ben vedere, Bahrdr rilegge il Nuovo Testamento facendone un vero e proprio *Bildungsroman*, seguendo quasi alla lettera la teoria del romanzo quale formulata pochi anni prima da Christian Friedrich von Blanckenburg nel *Versuch über den Roman* (1774)²⁴. Se Blanckenburg si era interrogato su come il nuovo genere del romanzo potesse assolvere la sua funzione euristica e promuovere il raggiungimento della destinazione spirituale dell'uomo attraverso i suoi peculiari strumenti estetici²⁵, lo stesso si propone Bahrdr, laddove all'inizio dei *Briefe* si interroga sulla *Wirkung* della sua opera, che deve essere in grado di mobilitare insieme cuore e intelletto dei lettori. Per questo motivo l'autore considera Gesù nella sua piena umanità, ripre-

²² Carl Friedrich Bahrdr, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, cit., Bd. III, p. 493.

²³ Cfr. Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1951⁶.

²⁴ A tale proposito mi permetto di rimandare al mio saggio *Das Leben Jesu als Bildungs- und Gebeimbundroman. Carl Friedrich Bahrdr's 'Briefe über die Bibel im Volkston' und 'Ausführung des Plans und Zwecks Jesu'*, in *Jesus in der Literatur. Tradition, Transformation, Tendenzen. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Yvonne Nilges, Winter, Heidelberg 2016, pp. 91-108.

²⁵ Cfr. Christian Friedrich von Blanckenburg, *Versuch über den Roman*, David Siegers Wittwe, Leipzig-Liegnitz 1774.



corre le tappe principali della sua formazione, considerando «die ganze Reihe der Umstände, die ganze Kette der Ursachen und Wirkungen [...], welche den Charakter, die Einsichten, Entschlüssungen, und Unternehmungen Jesu, unter der beständigen Leitung Gottes, bestimmt haben»²⁶. Soltanto così le *Lettere* possono soddisfare la ragione illuministica e, al contempo, suscitare i sentimenti di immedesimazione e di compassione presso un pubblico di lettori moderno ed *empfänglich*:

Unendlich wird auch eure Hochhaltung gegen Jesum und seine Liebe zu ihm gewinnen, wenn ihr mit mir den angezeigten Weg betreten wollet. Denn je mehr ihr bei dem natürlichen Gange seiner Geschichte sehen werdet, wie alles was er that, Wirkung seiner ausserordentlichen Einsichten, und Ausbruch seines vortrefflichen Herzens war, desto mehr werdet ich zur Bewunderung und Verehrung dieses eures Wohltäters hingerissen werden: desto theurer wird euch seine Liebe, desto schätzbarer seine Tugend, desto rührender sein Beispiel, desto annehmungswürdiger seine Lehre werden²⁷.

Il contenuto teologico della dottrina ‘esoterica’ di Cristo si riverbera insomma anche nella forma letteraria scelta da Bahrdt al fine di trasmetterla ‘essotericamente’: laddove, come afferma Gesù – e come aveva scritto il teologo nel *Glaubensbekenntnis* –, a Dio sta a cuore l’armonico sviluppo del genere umano, la strategia scelta dall’autore dei *Briefe* mira al medesimo obiettivo: il romanzo, attraverso i suoi peculiari mezzi (estetici), contribuisce a stimolare il libero esercizio delle energie interiori del soggetto, appellandosi sia ai sentimenti sia alla ragione. Lo dimostra l’ampio uso, all’interno delle *Lettere*, di dialoghi di carattere socratico che devono coinvolgere anche il lettore, insieme ai personaggi, in un graduale e autonomo processo di autosvelamento della verità.

Del resto Bahrdt considerava la pratica della lettura come il principale *medium* di diffusione di un vero Illuminismo, che negli scritti programmatici dal titolo *Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben* e *Handbuch der Moral für den Bürgerstand* (entrambi del 1789) è considerato non come una somma di cognizioni, bensì quale sviluppo incessante delle facoltà cognitive dell’uomo. *Aufklärung* significa per Bahrdt ripulire gli organi di percezione dalle immagini falsate che non appartengono al nocciolo più autentico dell’Io. I concetti più affinati elaborati dal soggetto attraverso un esercizio abituale, promosso, non da ultimo, dalla pratica della lettura, e le «tugendhafte[n] Vorstellungen» che questa veicola si trasformano in convinzioni personali atte a regolare automaticamente le azioni quotidiane. Questo intervento ‘psicagogico’ mira a far sì che la legge morale agisca

²⁶ Carl Friedrich Bahrdt, *Briefe über die Bibel im Volkston*, cit., Bd. I, pp. 211-212.

²⁷ *Ibidem*.



all'interno dell'individuo in assenza di costrizioni esterne e interventi autoritari: «Der aufgeklärte Unterthan ist ja offenbar darum sicherer und leichter zu regieren, weil er aus eigener Überzeugung den Gesetzen folgt»²⁸.

In realtà, sebbene nei *Briefe* Gesù non sia rappresentato come un vero e proprio uomo politico – come avveniva invece nel quasi contemporaneo frammento (pubblicato da Lessing) di Hermann Samuel Reimarus *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, da cui Bahrtd prese le distanze²⁹ –, egli promuove tuttavia una nuova forma di governo delle coscienze, per cui le costituzioni e predisposizioni naturali dei singoli non vanno inibite o repressi, ma rispettate e stimolate positivamente. Lo si evince dalla modalità di attuazione del suo piano: «Dies Zweck wird durch [...] Duldung befördert, und kann anders nicht befördert werden»³⁰. La «pazienza» è alla base del progetto riformistico di Gesù, che nelle *Lettere sulla Bibbia* viene definito «ein Werk für Jahrhunderte», una costruzione di cui lo stesso Cristo «nichts als die Grundlegung erleben kann»³¹. Negli anni Novanta del Settecento Bahrtd traspose indicativamente l'idea di questa *parrësia* psicagogica, basata su una prospettiva di lungo periodo, che rifugge da facili – e pericolose – soluzioni nell'immediato, dall'ambito della teologia a quello della politica, come dimostra il suo scritto dal titolo *Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen in Beziehung auf Staat und Religion* (1792). Qui i sovrani erano richiamati al rispetto dei diritti naturali degli uomini, come pure all'utilizzo di una 'dolce' politica culturale in funzione pedagogica, per evitare la diffusione di «Zwietracht und [...] Rebellion» tra il popolo, il risultato, al contrario, di ignoranza e immoralità³². Allo stesso modo, nel romanzo *Die Geschichte des Prinzen Yhakanpol* (1790) Bahrtd narra della formazione filosofica di un saggio governante, che si ripromette – in base ai dettami della pastorale cristiana come esposti nei *Briefe über die Bibel im Volkston* –, «der Natur allein zu folgen, d.h. seine Nation so zu behandeln, wie es ihren Fähigkeit, ihrem Charakter, ihren Kräften, und der Beschaffenheit ihres Wohnsitzes angemessen wäre»³³.

²⁸ *Über Aufklärung und die Beförderungsmittel derselben. Von einer Gesellschaft*, Walthersch Hofbuchhandlung, Leipzig 1789, pp. 223-224.

²⁹ Cfr. Carl Friedrich Bahrtd, *Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale*, cit., Bd. IV, p. 111.

³⁰ Carl Friedrich Bahrtd, *Briefe über die Bibel im Volkston*, cit., Bd. I, p. 739.

³¹ *Ivi*, p. 743.

³² Carl Friedrich Bahrtd, *Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen in Beziehung auf Staat und Religion*, Riga, Hartknoch 1792, p. 290.

³³ [Carl Friedrich Bahrtd], *Geschichte des Prinzen Yhakanpol, lustig und zugleich orthodox erbaulich geschrieben von dem Magister Wromschewsky, mit einer Vorrede von D. Hoffsted*, Anton, Adrianopol [Halle] 1790, p. 437.



II.

Sebbene non ci siano testimonianze di un contatto diretto tra i due autori, considerare gli elementi che caratterizzano l'opera di Bahrdt – il problema della *parrësia* e il ricorso a strategie indirette, mediali ed estetiche di 'accomodazione', sullo sfondo della graduale affermazione di nuove tecnologie di indirizzo governamentale – può contribuire a gettare luce su alcune dinamiche relative al teatro e alla teoria estetica di Schiller. La nostra tesi è che le idee articolate compiutamente dal drammaturgo svevo nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) siano il risultato, nel contesto della letteratura della *Weimarer Klassik*, di una serie di riflessioni sviluppate tra gli anni Ottanta e Novanta del Settecento riguardanti gli stessi temi e le stesse problematiche affrontate da Bahrdt nell'ambito dell'Illuminismo popolare. È ciò che si vuole dimostrare a partire da un'analisi del *Don Karlos*, in cui sembra essere centrale, sia a livello dei contenuti sia dal punto di vista formale, il tema foucaultiano della *parrësia*, e dove emerge, per la prima volta all'interno dell'opera schilleriana, la necessità di una mediazione estetica di contenuti politici³⁴.

Seguendo le suggestioni intellettuali proposte da Foucault, è possibile infatti interpretare il discorso del marchese di Posa rivolto al re Filippo II nella scena decima del III atto del *Don Karlos* come un avventato atto parresiastico. Posa rivela apertamente e alquanto incautamente al sovrano di Spagna la «verità» del suo progetto politico, la liberazione delle Fiandre dal giogo spagnolo e l'instaurazione di un governo liberale. La parola «verità» ricorre più volte nel testo. Filippo, dando voce alla sua impazienza di accedere *direttamente* alla verità rivelatagli dal marchese, afferma: «Ich brauche Wahrheit – Ihre stille Quelle / Im dunklen Schutt des Irrtums aufzugraben, / Ist nicht das Los der Könige» (III, 5, vv. 3311-3313). Posa si ripromette, nel corso dell'udienza, di gettare arditamente

³⁴ In tal senso il presente contributo si inserisce sulla linea della critica più recente che ha riletto il progetto schilleriano dell'educazione estetica dell'uomo quale programma di intervento indirettamente politico, spostando tuttavia l'attenzione agli anni Ottanta del Settecento. Cfr. in proposito Peter-André Alt, «Arbeit für mehr als ein Jahrhundert». Schillers Verständnis von Ästhetik und Politik in der Periode der Französischen Revolution (1790-1800), in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», XLVI (2002), pp. 102-133; Peter Schnyder, Schillers «Pastoraltechnologie». Individualisierung und Totalisierung im Konzept der ästhetischen Erziehung, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», L (2006), pp. 234-262; Maria Carolina Foi, Progetto estetico e educazione politica in Schiller. La nona lettera e i giacobini tedeschi, in *Schiller e il progetto della modernità*, a cura di Adriano Ardovino – Pietro Montani – Giovanna Pinna, Carocci, Roma 2006, pp. 197-215; Id., *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Quodlibet, Macerata 2013, in particolare il capitolo *Il diritto alla rivoluzione. Schiller e Erhard*, pp. 35-75; Walter Müller-Seidel, *Friedrich Schiller und die Politik: 'Nicht das Große, nur das Menschliche geschehe'*, C.H. Beck, München 2009.



«eine Feuerflocke Wahrheit» (III, 9, v. 3493) nella dura coscienza del re, mentre poco dopo afferma espressamente di essere disposto a esporre «la verità al pericolo». Tuttavia, come si sa, questa avventatezza gli si rivelerà fatale e contribuirà non poco al tragico epilogo del dramma. È Schiller stesso, nei *Briefe über Don Karlos*, a riflettere sull'imprudenza di Posa, come dimostra la reiterazione dell'avverbio «unmittelbar»:

Kühn gemacht durch einen Erfolg, der all sein Hoffen übertraf, und durch einige Spuren von Humanität, die ihn an dem Könige überraschen, in Feuer gesetzt, verirrt er sich auf einen Augenblick bis zu der ausschweifenden Idee, sein herrschendes Ideal von Flanderns Glück u.s.w. unmittelbar an die Person des Königs anzuknüpfen, es unmittelbar durch diesen in Erfüllung zu bringen. Diese Voraussetzungen setzt ihn in eine Leidenschaft, die den ganzen Grund seiner Seele eröffnet, alle Geburten seiner Phantasie, alle Resultate seines stillen Denkens ans Licht bringt [...]. An Karlos wird jetzt nicht mehr gedacht. Was für ein langer Umweg, erst auf diesen zu warten! Der König bietet ihm eine nähere und schnellere Befriedigung dar. Warum das Glück der Menschheit bis auf seinen Erben verschieben?³⁵.

Com'è noto, Posa si figura di poter evitare di percorrere il lungo cammino della graduale educazione del giovane principe Carlos alla virtù. Nella fretta di «accorciarsi la strada» – come dice espressamente Schiller nelle *Lettere* – rivolgendosi segretamente al re Filippo con l'obiettivo di realizzare qui e ora il suo sogno di un regno illuminato grazie a un supporto politico dall'alto, il marchese si dimentica di Carlos, della sua individualità e delle sue esigenze: «in diesem weiten Prospekte», scrive il drammaturgo, «verschwindet nur allzuleicht das kleinere Interesse des Individuums» (NA XXII, 170).

Come è stato osservato dalla critica, sarà in base alle considerazioni sulla *Schwärmerei* idealistica di Posa che l'autore articolerà in seguito la sua proposta di una graduale educazione estetica dell'individuo alla forma, un impegno destinato a durare «für mehr als ein Jahrhundert» (NA XX, 329) a differenza della 'fretta' che nel dramma contraddistingue la parabola del marchese. Tuttavia, ci sembra che questa idea possa essere ritrovata e messa altresì in pratica da Schiller già nel *Don Karlos*, del 1787: una circostanza significativa per la nostra riflessione sul problema della *parrësia* e sulle forme veridizionali psicagogiche attestatesi nel tardo Settecento tedesco.

³⁵ Friedrich Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe*, 59 Bde., Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1943-2010, qui Bd. XXII, p. 156. Di seguito le citazioni dalle opere di Schiller sono contrassegnate con la sigla NA seguita dal volume e dal numero delle pagine citate.



Al termine del dramma Posa decide infatti di riparare al suo errore ristabilendo la necessaria mediazione, puntando cioè nuovamente su Carlos, adeguando il suo messaggio alla sua giovane e accesa sensibilità. È il marchese stesso in punto di morte a comprendere l'esigenza di un accomodamento della verità. Lo fa espressamente nei versi: «Die Weisheit ist vorhanden für den Weisen / die Schönheit für ein fühlend Herz. Sie beide / gehören füreinander» (IV, 21, vv. 5164-5165). A ben vedere, in questo modo Posa decide di rimandare l'attuazione del suo programma al futuro: sfrutta la «Bewunderung» (v. 5188), e cioè la *Wirkung* che la sua morte pi-anificata provocherà sulla coscienza del principe, come spiega lucidamente a Elisabetta: «Und sagen Sie ihm, dass / ich Menschenglück auf seine Seele lege, / dass ich es sterbend von ihm fordre – fordre / und sehr dazu berechtigt war» (vv. 5079-5082). In altri termini, se lo sbaglio del marchese era stato quello di rivelare direttamente la verità del suo progetto a Filippo, con il suo gesto Posa opta nuovamente per una strategia indiretta, abbandonando l'ambito 'sporco' della politica e mirando ora a colonizzare – in maniera indirettamente politica – un nuovo territorio: letteralmente quello dell'«anima» di Carlos – e del pubblico.

In tal senso, la morte del marchese al termine del dramma – questa la nostra tesi – è segnale di una spiritualizzazione della sua dottrina che non si estingue con il fallimento nell'agone degli affari di Stato, ma viene trasmessa in altro modo. Viene cioè tramutata in energia psichica e messa in circolo sia nella coscienza di Carlos sia in quella degli spettatori – si potrebbe affermare applicando alla *pièce* la prospettiva interpretativa di Albrecht Koschorke in *Körperströme und Schriftverkehr*³⁶ – attraverso l'opera di mediazione, a un livello superiore, dal teatro schilleriano: in altre parole, mediante l'arte, che mostra al pubblico un nuovo eroe, un modello sublime ed esemplare, al fine di modificare il punto di vista degli spettatori, rendendoli cioè consapevoli della possibilità di una radicale alternativa esistenziale ed etica – e questo al di là della posizione critica nei confronti della condotta di Posa espressa nei *Briefe über Don Karlos*, rivolta, evidentemente, a pochi: secondo Schiller, infatti, gli spettatori del dramma «genießen [...] die reine Schönheit dieses Freundschaftsgemälde als ein einfaches moralisches Element, unbekümmert, in wieviel Teile es auch der Philosoph noch zergliedern mag» (NA XXII, 161)³⁷.

³⁶ Cfr. Albrecht Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink, München 1999.

³⁷ Dieter Borchmeyer ha parlato, a proposito del *Don Karlos* di Schiller, di una mirata «Sympathienlenkung des Dramas, welche offenkundig auf die affektive Identifikation des Publikums mit Posa zielt», definendo quella del marchese «keine Warnfigur, sondern eine tragische Sympathiefigur»: Dieter Borchmeyer, «*Marquis ist große Mode*». Schillers Tragödie 'Don Carlos' und die Dialektik der Gesinnungsethik, in *Die Weimarer Klassik*



Mentre i *Briefe* contengono importanti riflessioni sulla necessità di mediare la verità che è al centro del progetto riformistico del marchese di Posa, il dramma di Schiller può essere letto quale tentativo concreto di comunicare questa consapevolezza più diffusamente e capillarmente presso un vasto pubblico attraverso il ricorso a strategie mediali inclusive. Del resto, nella tragedia e poi nelle *Lettere sul Don Carlos* Schiller si sofferma a lungo sulla ‘doppia logica’ che aveva caratterizzato il piano del marchese anche prima del suo abbaglio, per cui il Posa utilizza due linguaggi differenti a seconda del contesto: grazie all’opera di mediazione di Elisabetta articola, da una parte, il discorso dell’amicizia, della virtù e della morale nei confronti del giovane e sensibile Carlos, dall’altra, quello più propriamente politico, rivelato esclusivamente a Filippo. Ora, questa stessa ‘ambiguità’ sembra caratterizzare l’intera struttura del dramma, laddove si riflette nella distinzione tracciata nei *Briefe über Don Karlos* tra il motivo *empfindsam* dell’amicizia, «leidenschaftliche Freundschaft», e quello più propriamente politico del dramma; dunque tra un «errore» – o una menzogna – adatto a tutti gli spettatori e una «verità» svelata soltanto al lettore colto del «Teutscher Merkur»: «Wozu daher diese weit ausgeholte Mühe, den Leser aus einem Irrtum zu reißen, der ihm vielleicht angenehmer als die Wahrheit ist?». Ma questo significa che, se il motivo dell’amicizia di Posa nasconde una «verità» politica – come emerge, a conti fatti, dai *Briefe* –, è questa la stessa consapevolezza che si propone di trasmettere, anche se in maniera indiretta, la tragedia schilleriana: «So muss der letzte Endzweck des Stückes mit dem Zwecke des Marquis wenigstens zusammenfallen» (NA XXII, 161).

Evitando di sciogliere una volta per tutte questa ambiguità – ancora oggi al centro delle riflessioni della critica³⁸ – Schiller si dimostra in realtà più avveduto del suo personaggio: probabilmente già con il fallimento della *Verschwörung des Fiesko zu Genua* (1783) presso il teatro di Mannheim l’autore aveva compreso che il contesto tedesco non era ancora pronto per un dramma troppo apertamente «repubblicano»³⁹. Risulta

und ihre Geheimbünde, hrsg. v. Walter Müller-Seidel – Wolfgang Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 127-144, qui pp. 142-143.

³⁸ Cfr. in proposito Michael Hofmann, *Bürgerliche Aufklärung als Konditionierung der Gefühle in Schillers ‘Don Carlos’*, in «Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft», 44 (2000), pp. 95-117; Cornelia Zumbusch, *Don Carlos letzter Akt. Die Überwindung des Rührstücks in der Tragödie*, in «Ästhetik und Kommunikation», 36 (2005), pp. 65-71; Dieter Liewerscheidt, *Schillers Don Karlos und die Suche nach der dramatischen Einheit*, in «Revista de Filología Alemana», 18 (2010), pp. 79-97.

³⁹ Il 5 maggio 1784, dopo la prima del *Fiesko* presso il teatro di Mannheim, Schiller scriveva all’amico Wilhelm Reinwald: «Den Fiesko verstand das Publikum nicht. Republikanische Freiheit ist hier zu Lande ein Schall ohne Bedeutung, ein leerer Name» (NA XXIII, 137).



inoltre significativa la circostanza che l'autore poté ribadire il carattere indirettamente politico del *Don Karlos* soltanto nel 1788 – la data in cui i *Briefe über Don Karlos* furono pubblicati sul «Teutscher Merkur» –, una volta giunto nel ducato di Weimar, caratterizzato da un'atmosfera liberale e tollerante, mentre al contrario, nella Baviera-Palatinato, il cui reggente era il conservatore Carl Theodor – fondatore, tra l'altro, del teatro nazionale di Mannheim –, era stato costretto a occultarne il movente politico, evidenziandone unicamente il risvolto sentimentale e familiare, come scriveva all'intendente Dalberg: «Carlos würde nichts weniger seyn, als ein politisches Stück – sondern eigentlich ein Familiengemählde in einem fürstlichen Hauße» (NA XXIII, 144). Negli stessi giorni, il drammaturgo, utilizzando toni ben più radicali, scriveva a Reinwald che in realtà «in diesem Schauspiel, [...] in Darstellung der Inquisition», si proponeva, «die prostituirte Menschheit zu rächen» (NA XXIII, 81).

Questo dato suggerisce che nel 1787, l'anno della stesura definitiva del *Don Karlos*, – similmente a quanto avviene nel caso dell'interdizione di Bahrtdt dal Reich – l'idea schilleriana di una educazione estetica sembra non essere ancora dettata esclusivamente da riflessioni di natura filosofica e antropologica sulla scia del confronto con Kant e in seguito agli eccessi della Rivoluzione francese, come sarà in seguito, un decennio più tardi, nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, bensì si configuri come una precisa tattica parresiasistica che tiene conto sia del contesto politico sia dell'orizzonte di attesa del pubblico della Germania degli anni Ottanta – così come Bahrtdt aveva voluto attualizzare il messaggio evangelico mediante il genere del *Bildungsroman* nei *Briefe über die Bibel im Volkston*.

Ci sembra infatti che la volontà di Schiller di occultare l'obiettivo politico sotto quello dell'amicizia virtuosa corrisponda, a livello formale, alla fusione di elementi del teatro politico con quelli del dramma sentimentale borghese, una scelta dettata forse anche dall'esigenza di soddisfare le aspettative estetiche degli spettatori del tempo⁴⁰, i quali

⁴⁰ Che Schiller fosse attento alle reazioni del suo pubblico lo dimostra l'«esperimento mediatico» tentato con il *Don Karlos* attraverso la pratica della sottoscrizione dei lettori della «Thalia». Cfr. in proposito Claudia Stockinger, *Der Leser als Freund. Das Medienexperiment 'Dom Karlos'*, in «Zeitschrift für Germanistik», 16/3 (2006), pp. 482-503. Sull'interesse del drammaturgo per le strategie medialità della nascente cultura di massa cfr. Horts Hartmann, *Schiller im Kontext der massenwirksamen Literatur*, in *Populäre Romane und Dramen im 18. Jahrhundert. Zur Entstehung einer massenwirksamen Literatur*, hrsg. v. Horst Hartmann – Regina Hartmann, Context, Obertshausen 1991, pp. 205-216; Daniele Vecchiato, *Der Dreißigjährige Krieg als transversales Thema. Schillers 'Wallenstein' im Dialog mit der (Trivial-)Literatur des späten 18. Jahrhunderts*, in *Dynamik und Dialektik von Hoch- und Trivilliteratur im deutschsprachigen Raum im 18. und 19. Jahrhundert. 1 – Die Dramenproduktion / Dynamique et dialectique des littératures 'noble' et 'triviale' dans les pays germanophones aux XVIIIe et XIXe siècles. 1 – La production*



andavano introdotti gradualmente, e cioè con la dovuta mediazione, alla dottrina libertaria di Posa: da qui la giustapposizione dei due registri⁴¹. È probabile che, tra l'altro, l'autore ricavò dal confronto con il concetto teologico di 'accomodazione' l'idea di un'accondiscendenza della verità nei confronti del contesto in cui viene pronunciata: è quanto emerge dal saggio *Die Sendung Moses* (1789). Qui Mosè, per liberare il suo popolo dal dispotismo della reggenza egizia, ricorre a una *pia fraus*. Riprendendo esplicitamente la tesi esposta da Carl Leonhard Reinhold nel saggio *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Schiller argomenta che il legislatore ebraico avrebbe annunciato il dio irrapresentabile dei filosofi – da lui conosciuto grazie alla frequentazione dei culti misterici egizi⁴² – in forma antropomorfa, dunque «in maniera fiabesca» ed estetica⁴³, per adeguarsi alle facoltà intellettive del volgo, appellandosi ai sensi e all'immaginazione dei credenti. Nella ricostruzione schilleriana Mosè – allo stesso modo di Gesù nei *Briefe* di Bahrdt – si pone il problema di come diffondere diffusamente, divulgare verità rivoluzionarie e di difficile comprensione per il popolo⁴⁴, e si presenta perciò sia come

dramatique, hrsg. v. Anne Feler – Raymond Heitz – Gérard Laudin, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, pp. 161-180; Id., *Verhandlungen mit Schiller: Historische Reflexion und literarische Verarbeitung des Dreißigjährigen Kriegs im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Wehrhahn Verlag, Hannover 2015.

⁴¹ Su questa fusione cfr. Klaus-Detlef Müller, *Die Aufhebung des bürgerlichen Trauerspiels in Schillers 'Don Karlos'*, in *Friedrich Schiller – Angebot und Diskurs, Zugänge, Dichtung, Zeitgenossenschaft*, hrsg. v. Helmut Brandt, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1987, pp. 218-234.

⁴² Bahrdt e Schiller fanno riferimento ai misteri dell'antichità pagana, ricostruiti al tempo (da Christoph Meiners, Carl Leonhard Reinhold, Johann August von Starck, tra gli altri) in base alla distinzione tra un livello 'essoterico' per il volgo e uno 'esoterico' per le élite. Sull'interesse per i culti misterici dell'antichità nel Settecento tedesco mi permetto di rimandare a Gianluca Paolucci, *Antichi misteri e nuova mitologia tra Spätaufklärung e Frühromantik*, in *Progetti culturali di fine Settecento fra tardo Illuminismo e Frühromantik*, «Cultura Tedesca», 50 (2016), a cura di Elena Agazzi – Raul Calzoni, pp. 237-254.

⁴³ Sul carattere 'estetico' della missione di Mosè cfr. Renato Saviane, *Goethezeit. Studi di letteratura tedesca classico-romantica*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 159-162; Yvonne Wübben, *Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung*, in *Arkanwelten im politischen Kontext*, hrsg. v. Monika Neugebauer-Wölk, Meiner, Hamburg 2003, pp. 125-158; Jürgen Robert, *Die Sendung Moses. Ägyptische und ästhetische Erziehung bei Lessing, Reinhold, Schiller*, in *Würzburger Schiller-Vorträge*, hrsg. v. Wolfgang Riedel, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 109-174; Francesco Rossi, *Schiller e il cattolicesimo estetico*, in *Estetica, antropologia, ricezione. Studi su Friedrich Schiller*, a cura di Francesco Rossi, ETS, Pisa 2016, pp. 61-82.

⁴⁴ Con il tema della divulgazione di verità filosofiche Schiller si confronta nello scritto dal titolo *Von den notwendigen Grenzen des Schönen besonders im Vortrag philosophischer Wahrheiten*, pubblicato nelle «Horen» nel 1795 – e in seguito rinominato *Ueber die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen* –, dove si legge che una «reiten-



legislatore sia come artista: poiché non può operare miracoli ogni giorno per tenere viva la fede tra la sua gente né intervenire direttamente sui singoli con misure repressive, decide di agire nel profondo delle coscienze mediante la potenza immaginifica dei simboli religiosi e delle pratiche rituali, affinché le verità morali e le leggi comportamentali attecchiscano maggiormente tra i sudditi della nazione che essi sono chiamati a formare al fine di affrancarsi dal giogo della schiavitù egizia. Secondo Schiller, si deve a questa strategia indiretta scelta da Mosè «einen großen Theil der Aufklärung [...], deren wir uns heutiges Tags erfreuen» (NA XVII, 377).

Fedele a questa tecnica che potremmo definire ‘psicagogica’ e ‘pastorale’ messa in campo da Mosè – ma anche dal marchese nei confronti di Carlos sul punto di morte – e basata su una menzogna a fin di bene, al termine del *Don Karlos* Schiller trasforma Posa quasi in un Cristo redentore⁴⁵. In modo analogo, la *parrësia* estetica, la politica mediale di Gesù nei *Briefe über die Bibel im Volkston* di Bahrdt – come abbiamo osservato – era culminata nella pianificazione della sua morte, sfruttata consapevolmente quale «Mittel, die Menschen zu erleuchten», affinché Cristo potesse diventare un «Muster der Tugend für die Nachwelt»: «Welche eine Beglaubigung der Wahrheit, wenn die Welt in ihm den Märtyrer erblicken wird, der mit seinem Blute sie besiegelte»⁴⁶. Che la figura del marchese di Posa nel dramma di Schiller potesse agire questa stessa *Wirkung* sul pubblico settecentesco lo dimostra una lettera di un corrispondente di Bahrdt, in cui si viene a parlare proprio del *Don Karlos*:

Unter den Produkten dieser Messe, die mir bis jetzt zu Gesichte gekommen sind, verdient in dieser Absicht Schillers Don Karlos die meiste Aufmerksamkeit, da er mit dem ganzen Feuer der Dichtkunst einen Charakter darstellt, der sein ganzes Leben darauf verwendet, und sich selbst dem Tode opfert, um die Menschheit frey zu machen⁴⁷.

de Darstellung der Wahrheit» può porci «in eine günstige Stimmung, ihr unsre Seele zu öffnen» (NA XXI, 4).

⁴⁵ Secondo Luca Crescenzi «che Posa [...] possedeva tutte le caratteristiche del redentore non è difficile da dimostrare. [...] La redenzione della tirannia dai suoi misfatti, dell'umanità dai suoi mali, di Carlos dalla sua debolezza: sono queste le finalità che Posa si ripromette con la sua azione rivoluzionaria». Questo verrebbe in evidenza soprattutto con il gesto finale del martirio, che inserirebbe la figura del marchese «nella storia esemplare dell'eroismo europeo. Una lunga serie di martiri che riconducono fino al sacrificio originario di Gesù si rispecchiano nella morte di Posa». Luca Crescenzi, *La critica della morale e il martire della storia. Studi sui 'Briefe über Don Carlos'*, in *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 91-108, qui pp. 104-106.

⁴⁶ Carl Friedrich Bahrdt, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser*, cit., qui Bd. VIII, lettera 83, pp. 22-23.

⁴⁷ *Briefe angesehener Gelehrter, Staatsmänner, und anderer, an den berühmten Märtyrer D. Karl Friedrich Bahrdt seit seinem Hinweggehen von Leipzig 1769 bis zu seiner Gefangenschaft 1789*, Weygand, Leipzig 1789, pp. 39-40.



III.

Ci troviamo insomma di fronte, sia nel caso di Bahrtdt sia in quello di Schiller, a una medializzazione, a un'estetizzazione della *parrësia*. Del resto, così come Bahrtdt, attraverso il *medium* del romanzo, aveva voluto realizzare il programma di Gesù, «die Wahrheit, welche seither nur höchstens in einigen Schulen der Philosophen gewohnt hatte, in die Hütten des unwissenden Volks zu verbreiten»⁴⁸, in maniera simile, tramite il teatro Schiller intendeva, «Wahrheiten, [...] die bis jetzt nur das Eigentum der Wissenschaften waren, in das Gebiet der schönen Künste herüberzuziehen, mit Licht und Wärme zu beseelen und, als lebendig wirkende Motive in das Menschenherz gepflanzt [...] zu zeigen» (NA XXII, 168). È quindi possibile interpretare i *Briefe über die Bibel im Volkston* e il *Don Karlos* come riflessioni sulle diverse forme di veridizione del tardo Settecento tedesco e, al contempo, rileggerli quali tentativi di divulgare esteticamente consapevolezze ancora interdette, comunicandole non nell'arena politica o nella piazza ma, a un livello superiore, più diffusamente e capillarmente «in die Tiefen gemeiner Menschheit» (NA XX, 333), mobilitando le energie interiori dei soggetti, dai sentimenti alla ragione. Di conseguenza in entrambi gli autori l'attenzione si sposta dalla verità in sé alle pratiche individuali di veridizione: laddove Bahrtdt sceglie il romanzo quale *medium* finzionale adeguato alla diffusione a livello 'essoterico' della sua dottrina 'esoterica' – Dio coincide con il progresso dell'umanità e il libero corso della natura –, sollecitando il lettore a dissotterrare la sua intima natura, mettendo cioè in moto le sue facoltà cognitive in un processo di autosvelamento e riformulazione della verità stimolato dall'esercizio della lettura, allo stesso modo Schiller è cosciente che il progetto cosmopolitico di Posa, fondato sulla libertà e sull'autodeterminazione dei popoli, può concretizzarsi soltanto grazie al rispetto e al progressivo sviluppo delle forze interiori dei singoli. In *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1789) si legge:

Der Staat selbst ist niemals Zweck, er ist nur wichtig al eine Bedingung unter welcher der Zweck der Menschheit erfüllt werden kann, und dieser Zweck der Menschheit ist kein anderer, als Ausbildung aller Kräfte des Menschen, Fortschreitung. Hindert eine Staatsverfassung, daß alle Kräfte die im Menschen liegen, sich entwickeln, hindert sie die Fortschreitung des Geistes, so ist sie verwerflich und schädlich, sie mag übrigens noch so durchdacht, und in ihrer Art noch so vollkommen seyn (NA XVII, 422).

⁴⁸ Carl Friedrich Bahrtdt, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*. In *Briefen an Wahrheit suchende Leser*, cit., qui Bd. V, lettera 43, p. 275.



Com'è noto, nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* Schiller rifletterà diffusamente sulla funzione mediatrice dell'esperienza estetica, sulla necessità di una sua «Vermittlung» (NA XX, 383) al fine della creazione di un 'nuovo' Stato, secondo la convinzione che, «alle Verbesserung im Politischen von der Veredelung des Charakters ausgehen soll» (NA XX, 332). Gesù e Posa avevano già intuito l'esigenza di questo spostamento strategico della *parrësia*, uno sdoppiamento che, contestualizzato nel Settecento tedesco, fu probabilmente motivato non esclusivamente da riflessioni di carattere estetico e antropologico ma altresì dal peculiare assetto politico e dalla situazione sociale della Germania del tempo, come pure dalla consapevolezza che – come dirà bene Brecht negli anni del nazionalsocialismo e dell'esilio – «Es ist List nötig, damit die Wahrheit verbreitet wird»⁴⁹.

⁴⁹ Bertolt Brecht, *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XVIII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, pp. 222-239, qui p. 238.