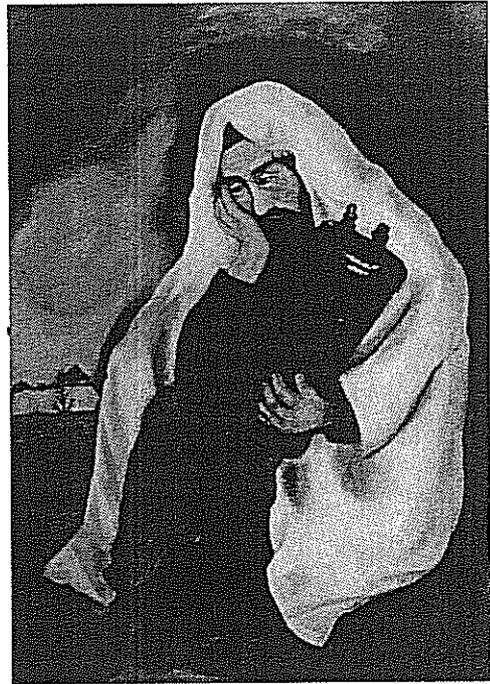


gdt 295

Xavier Tilliette

I filosofi leggono la Bibbia




QUERINIANA

invade arditamente il campo d'azione delle persone di mestiere, è certo di farsi espellere senza misericordia. Tuttavia il peggio non è mai sicuro e il filosofo che si applica alla Parola di Dio può non solo trarne partito per sé e per la propria ricerca, ma comunicare delle suggestioni che il teologo sbaglierebbe a ignorare e, soprattutto, a disprezzare.

In ogni caso questi *curiosa* della lettura biblica, di cui di corso in corso ho composto un'antologia, dovrebbero interessare gli amatori, i frontalieri, i lupi mannari, né veramente teologi, né ermeneuti, né speculativi, né filologi, e tuttavia biblisti, intrigati dai dedali del senso plurimo e desiderosi d'ascoltare altre voci da quelle delle persone di mestiere.

Mi ricordo con gratitudine degli uditori delle ultime generazioni all'Università Gregoriana di Roma. La loro attenzione e simpatia, il loro incoraggiamento mi hanno aiutato molto a raccogliere «i resti di una voce che cade e di un ardore che si spegne». Odano essi qui l'eco della mia gratitudine! Ringrazio pure le persone devote che hanno adattato alle norme il manoscritto – giacché, ostinatamente fedele alla penna, non mi conformo alle richieste degli editori! –: M.me Ladrangé, M.me Rohr e, in modo particolare, Alain Pernet, la cui instancabile amicizia mi è stata ancora una volta di soccorso.

X.T.

Introduzione

È inevitabile che il filosofo lettore della Bibbia risvegli una certa diffidenza, sia da parte del teologo e dell'esegeta che temono uno sconfinamento nel loro ambito, sia nel semplice credente che teme il «latrocinio delle cose sacre». Faust s'imbatte sul primo versetto del Vangelo e subito si accinge a correggerlo. La lettura filosofica della Bibbia, la Bibbia letta con l'occhio critico del filosofo, è un'impresa ad alto rischio. Ma, come ogni opera filosofica, dipende dall'uomo che si è e, come dice l'adagio sopra citato, «il peggio non è mai sicuro».

In realtà l'atteggiamento del filosofo di fronte alla Bibbia è conforme al suo atteggiamento nei confronti della religione se, nei famosi binomi antitetici ragione/religione, ragione/Rivelazione, fede/sapere, religione/filosofia ecc., egli privilegia un termine a scapito dell'altro o favorisce un equilibrio più o meno stabile. I binomi stessi non sono affatto sinonimi dal momento che ogni epoca, ogni filosofo ha le sue preferenze per l'una o l'altra versione del contrasto: così Kant oppone ragione e religione, Hegel fede e sapere. Ma si tratta di un solo e unico problema che rinasce perio-

dicamente giacché è inerente alla filosofia messa a confronto con la sua alterità.

Ora la coppia Bibbia-filosofia può essere considerata una variante della relazione Rivelazione-filosofia. Il cristianesimo, religione divinamente rivelata nella storia, religione della Parola, è anche in parte una «religione del Libro», meno dell'ebraismo e dell'islamismo, più per il protestantesimo che per il cattolicesimo. Esso si fonda sull'autorità del Libro, ossia dei Libri sacri, ispirati. Il Libro per antonomasia ha in ultima istanza per autore lo Spirito Santo, sotto l'anonimato dei vari agiografi. Chiunque sfogli le pagine della Bibbia avanza nel paese della verità, terra promessa della filosofia. Così pensa il semplice credente, e nessuno può adontarsene.

In realtà le cose non sono così semplici, giacché la Bibbia è un'opera complessa e pure sigillata. Il Libro dei libri è un libro di libri. È perciò suscettibile d'interpretazione, non prescinde da un'ermeneutica. La Parola di Dio, accolta nella fede e offerta all'intuizione del cuore, si è fatta parola umana, si è sottoposta alla comprensione. Non si dà accesso diretto alla Bibbia, è necessaria sempre una mediazione, almeno implicita: traduzione, esegesi, storia, generi letterari, studio di stili, tipologia, conoscenza della Tradizione, *lectio divina*... La Bibbia è un prodotto multiplo e arborescente, che si presta a numerose letture. Non è letta allo stesso modo dal credente, che v'incontra una Parola divina, e dall'indifferente, che la percepisce come un libro tra gli altri, certo venerabile e patinato dal tempo, addirittura capolavoro delle letterature, ma privo di privilegi, né è letta allo stesso modo dal teologo che opera con i «quattro sensi della Scrittura» e dall'esegeta moderno legato alla lettera del testo.

Il filosofo, anche se credente, non può fare astrazione dalla sua disciplina di fronte alle Sacre Scritture, pena di-

chiararsi incompetente. Egli dispone in effetti di un diritto di sguardo illimitato su tutti i campi in cui si esercita la mente umana. Non lo si distaccherà, salvo che per sua espressa volontà, dal suo luogo d'origine, la razionalità, misura di tutte le cose, ma la ragione – come voleva Schelling – si estende agli oggetti trascendenti della Rivelazione dal momento che accetta di farsi istruire ed educare. Può anche applicare i suoi criteri alla Bibbia in funzione di un razionale sempre da rivedere, oppure praticare nei suoi confronti una specie di neutralità rispettosa. La tendenza attuale, conforme all'inesorabile laicizzazione della società, sarebbe piuttosto quella d'ignorare la Bibbia e di relegarla nella sfera religiosa.

Sicché in molti filosofi, nonostante l'omaggio da essi rivolto alla Bibbia (talora in modo ostentato), il Libro sacro non è entrato nel tessuto della filosofia, conservando la sua alterità, la sua appartenenza a un'extraterritorialità. È il caso di Descartes, di Leibniz, di Jacobi (che non esita a citare la Scrittura), di Schopenhauer, di Karl Jaspers (pur così rispettoso della Bibbia ebraica). Per trovare una vera spiegazione che si ponga tra Bibbia e filosofia occorre risalire a Spinoza e al *Tractatus theologico-politicus*. Quest'opera, ove si è visto un monumento d'ipocrisia, è in realtà un tentativo di conciliazione. Spinoza non pretende ridurre la Scrittura a contenuti razionali né, del resto, a far prevalere il senso letterale. Senza evidentemente pregiudizio della salvezza intellettuale riservata ai filosofi, c'è una via di salvezza prevista per gli ignoranti, quella dell'obbedienza, della carità e delle buone opere. Il filosofo non capisce come una salvezza fuori dalla ragione sia possibile, ma deve ammetterla. Su questo punto la maggior parte degli interpreti non hanno colto o per lo meno sottolineato il ruolo chiave di Cristo. Egli è la 'bocca di Dio', la 'voce di Dio'. Anche se non ha vo-

luto rivelarle, conosce le ragioni di salvezza a buon mercato degli ignoranti, ne è il predicatore e il garante. Cristo è anche colui che permette di colmare lo scarto fra il *Tractatus* e l'*Etica*. Lui che risplende nel *Tractatus* è pure l'ispiratore del saggio dell'*Etica*, è evidentemente titolare della conoscenza di terzo genere e anche oltre, giacché è entrato nel consiglio di Dio. Secondo le note della conversazione con Tschirnhausen, Cristo è il *summus philosophus*.

Per questo non stupisce che Lessing, alla fine della sua ricerca ininterrotta della verità, si sia allineato allo spinozismo. L'*Aufklärung*, nei suoi migliori esponenti, non condivide lo scetticismo di un Diderot o di un Voltaire. Jean-Jacques Rousseau, attraverso il Vicario savoiano, declama un vibrante elogio al Cristo. Lessing, così pronto alla polemica, è un lettore impenitente della Bibbia, soprattutto del Nuovo Testamento, di cui salva l'essenziale contro la critica di Reimarus e gli amalgami della neologia. Egli riprende ed esalta il messaggio giovanneo della carità, come farà Schleiermacher. Kant, come Lessing grande figura dei Lumi al tramonto, è più distante, ma la sua religione morale è fortemente ancorata alla Bibbia, in particolare al Vangelo. Sono state rilevate le 'tracce bibliche' della Legge morale e Gesù è la pura apparizione dell'ideale morale, il suo insegnamento è accompagnato da una condotta irreprensibile, è il paradigma e come il prototipo dell'«uomo gradito a Dio», il cui monogramma è iscritto nella ragione. Quanto ai postkantiani, tutti teologi di formazione, sono nutriti di Bibbia e, all'occasione, si sforzano di non fare torto al testo sacro. Fichte attinge dalla *Genesi* gli elementi della sua filosofia della storia e, soprattutto, cerca di dimostrare l'omologia tra la *Dottrina della scienza* e il puro Vangelo quale si delinea nella 'filosofia giovannea' dell'*Introduzione alla vita beata*. Schelling, a onta del suo antiebraismo e quindi delle

sue preferenze per il paganesimo, è impregnato di Sacra Scrittura, membro assiduo della Società biblica di Erlangen; la sua filosofia positiva si orna di commenti nello stile degli eruditi e degli esegeti. Hegel è certamente meno imbevuto, nonostante le reminiscenze scritturistiche che costellano la sua filosofia («i piedi di coloro che ti prenderanno», «quelli a cui Dio dona la saggezza nel sonno»; «ho davanti a me l'acqua e il fuoco» ecc.). Fin dai suoi inizi egli ha messo a punto la sorte della Rivelazione scritta e rifiutato il primato della testimonianza storica. Ma tutto il suo sistema è costruito sul *Verbum crucis* e i relativi dogmi.

Il caso di Ernst Bloch, che pretende raccogliere tramite Marx l'eredità dell'idealismo, non può essere trattato con distacco. La sua Bibbia è lussureggiante, esuberante, eccessivamente gnostica. Gli eventi biblici, le gesta d'Israele, l'avvento del Cristo sono visti seguendo una griglia teosofica, gli scritti gnostici s'intrecciano ai testi canonici, talché l'opera di Bloch – certo non priva di genio – somiglia a un tappeto gigante di tutti i colori e tutte le provenienze. È la Bibbia interpretata da un laico gnostico votato alla modernità. Alla lunga il discorso si sfalda e si diluisce, verificandosi l'espressione di Pascal secondo cui «l'eloquenza continua annoia». Le stesse riserve valgono per Carl Gustav Jung, celebre dissidente della psicanalisi. Anche lui, per esempio nella sua *Risposta a Giobbe* (1952), sovraccarica e reinterpretava i contenuti della Bibbia al punto che questa diviene irriconoscibile. In un periodo in cui era d'obbligo demitizzare, Jung invece si adopera a mitizzare e a psicologizzare (il suo 'soggetto' è l'abisso della coscienza umana). Ma le due operazioni approdano allo stesso risultato, l'una perché tratta la Bibbia immediatamente come un mito, l'altra perché ne fa un mito raddoppiato, fantastico, un prodigio della coscienza collettiva. Nei due casi, nei due 'trattamen-

ti', la Scrittura perde la sua credibilità, sebbene rimanga un documento insigne.

La Bibbia da parte sua non ha bisogno della filosofia: il suo carattere divino la mette al riparo dalle speculazioni umane. Attentare a essa è commettere un sacrilegio. La Bibbia detiene la saggezza che la filosofia cerca a tastoni. San Paolo dà la consegna: biasimando i falsi dottori e le favole filosofiche, raccomanda le Sacre Scritture come perfettamente sufficienti per la condotta della vita e l'avvio del pensiero. «Tu però rimani fedele alle cose che hai imparato e delle quali hai acquistato la certezza, ben sapendo da quali persone le hai imparate e che fin da bambino conosci le sacre Lettere: esse possono procurarti la sapienza che conduce a Gesù Cristo. Ogni Scrittura, infatti, è ispirata da Dio e utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare nella giustizia, affinché l'uomo di Dio sia ben formato, perfettamente attrezzato per ogni opera buona» (2 *Tm* 3,14-16).

I pensatori religiosi come Pascal, Hamann, Baader, Hello, Chestov ecc. si riconoscono in tale messa in guardia ed esortazione; adottano di conseguenza un atteggiamento negativo nei confronti della filosofia, nonostante occorra sfumare alquanto riguardo a Pascal. A ogni modo la Scrittura è l'ultima istanza, essa giudica o eventualmente condanna la filosofia; il suo appello all'interiorità le offre una preminenza. A Lévinas sarà riservato un posto a parte. Egli distingue nettamente filosofia e religione (ebraismo) e stabilisce una chiusura stagna tra la sua opera filosofica, quantitativamente di gran lunga la più importante, e i suoi testi religiosi, le *Lectures talmudiche*, abbastanza astruse, commenti sottili e raffinati nello stile dei rabbini. Ma al di sopra di una filosofia etica esigente e altera plana innominata, intangibile, inaccessibile, la Torah, la Legge. All'inizio era la Legge, all'i-

nizio era il Libro, anch'esso innominato; in ogni caso il nome di Dio è inenarrabile, indicibile. Questo significa che la filosofia è completamente estranea? Essa non ha le medesime risorse – la filosofia ignora le cose che sa la religione –; in prima battuta essa è atea, come l'uomo uscito dalla creazione. Ma l'irruzione dell'alterità e l'epifania del volto le aprono uno spazio a perpendicolo sulla religione. «E il sole non è nominato, ma la sua forza è tra noi».

Lévinas non avrebbe gradito che si parlasse di trasposizione, ammetteva solamente la presenza latente delle sue origini religiose. Tuttavia le notazioni chiave di cui ha arricchito l'etica dell'intersoggettività, come il volto, la traccia, l'ostaggio, la giustizia, il terzo, l'illegittimità, la Gloria di Dio (già esaltata da Spinoza) ecc. procedono dalla testimonianza delle Scritture e da un persistente messianismo: l'applicazione è profana, ma la provenienza è ebraica. Il precedente di Spinoza non vale, giacché costui non fa dei riferimenti biblici il punto d'appoggio del suo sistema. Come vedremo, Rosenzweig è diverso. Lévinas ci perdoni, ma Buber ci sembra a lui vicino nella trattazione dei temi filosofici desunti dalla Bibbia o dallo chassidismo, per esempio l'abbraccio dei tu in un Tu universale e assoluto.

Il pensiero ebraico è singolare poiché dipende da una religione del Libro esclusiva. L'emancipazione degli Ebrei è coincisa con un'emancipazione dalla lettera, a profitto dunque della razionalità, un'impresa condotta in porto da Maimonide, Spinoza, Salomon Maimon, Mendelssohn, fino a Bergson e Brunschvicg. Il razionalismo dei Lumi affonda le sue radici nel pensiero ebraico tradizionale, mentre la gnosi si ripercuote nella kabbala. Da questo punto di vista esemplare è il tentativo di Hermann Cohen, *La religione della ragione dalle sorgenti dell'ebraismo* (1919). La Rivelazione ebraica, soprattutto il Decalogo, come la religione mosaica

dell'esodo, non sono solamente normative ma costitutive della ragione. Cohen non ignora le contingenze storiche: la lotta per ancorare il monoteismo contro l'idolatria ha richiesto un pesante tributo di sangue e d'implacabile crudeltà. Era infine necessario che la religione rischiarata s'imponesse agli spiriti e ai cuori. L'opera maggiore di Cohen non è una filosofia della religione né una religione filosofica; è la fondazione della ragione, dunque dell'universale, a partire dal documento sacro letto convenientemente.

Franz Rosenzweig, discepolo di Cohen, non è andato tanto lontano. Grande conoscitore di Hegel, ha tenuto conto del razionalismo. Avendo esposto sulla scia di Schelling, ne *La stella della redenzione*, una teoria dei principi e delle idee, prende una biforcazione e, sotto la bandiera della Rivelazione, racconta in forma di filosofia narrativa – ancora Schelling! – come Dio abbia visitato il suo popolo e parlato al suo cuore. La sorpresa viene dal fatto che il testo centrale non è l'*Esodo* (l'episodio del rovetto ardente), ma il *Cantico dei cantici* e, in via accessoria, *Isaia*. Tutto il ragionamento è del resto attraversato da un singolare giubilo. La terza parte de *La Stella*, ancora più stupefacente, tratta della salvezza eterna e della missione universalista. Quest'ultima è affidata al cristianesimo, che serve da rami e da punte alla Stella, il cui fuoco incandescente è costituito dall'ebraismo, il quale, colmo di promesse e imperturbabile nella sua fiducia, si fonda sull'eternità avendo fin d'ora la vita eterna. Il suo messaggio si rivolge anche ai gentili, ai pagani, e il cristianesimo è incaricato di propagarlo. Una fenomenologia religiosa bellissima, ispirata dalla liturgia, conclude un libro che appartiene tanto alla profezia quanto alla filosofia.

Nella casa del filosofo biblico vi sono tante dimore. Ma non si riprenderà, senza che sia sottoposta a esame, l'idea di una filosofia puramente ebraica, dalle categorie stretta-

mente bibliche, necessariamente arcaizzante, antiellenica, strettamente legata a una teologia dell'Antico Testamento. Il rimpianto Claude Tresmontant ne ha fornito uno specimen (*Saggio sul pensiero ebraico, Studi di metafisica biblica*). Ma vivendo ripiegata su se stessa, senza preoccuparsi delle grandi filosofie né del dialogo con esse, tale filosofia si unisce all'anatema dei pensatori religiosi e di certi filosofi cristiani dello stampo di sant'Agostino ed Erasmo. L'autorità del Libro soffoca le velleità di pensiero profano veicolate da una filosofia ebraica o cristiana, talora a sua insaputa.

Le filosofie cristiane, eventualmente bibliche, possono ricorrere alla Parola della Scrittura senza scioccare. Étienne Gilson aveva forgiato la felice espressione «metafisica dell'esodo» per designare il tomismo, a causa dell'*Ego sum qui sum*. Del resto non l'ha molto sfruttata, poiché sulla rivelazione dell'Oreb si è innestata una speculazione greca, bardata di categorie estranee; di qui il progetto lancinante e vano di 'de-ellenizzare' il cristianesimo. Ma l'intuizione di Gilson è giusta e promettente. La Bibbia, il deposito sacro, ha qualcosa da dire a ogni filosofia d'ispirazione ebraico-cristiana. È una fonte intatta, un documento, pure un *organon*, che comunica alla filosofia suggestioni e certezze, espressioni e immagini. Si è pertanto formata una 'Bibbia dei filosofi' che ha i suoi luoghi elettivi, le sue ossessioni, i suoi ritornelli, i suoi eroi eponimi come Mosè, Salomone, Abramo, Giobbe... Si osservano allora notevoli convergenze.

Schelling, in una pagina di brogliaccio de *Le età del mondo*, ha fornito in qualche modo le credenziali e la sua carta di credito a questo utilizzo filosofico della Bibbia. Così sottolinea l'importanza per la sua meditazione della «luce della Rivelazione»:

Riconosco volentieri che nessun libro umano né un altro mezzo qualunque hanno stimolato le mie idee come il calmo incitamento di queste Scritture, che la loro profondità nell'estrema chiarezza, nonché il loro meraviglioso accordo anche in affermazioni isolate dall'aria smarrita e il rigore, sensibile solo per il conoscitore, nelle cose apparentemente più incomprensibili, basterebbero già a innalzarle al rango dei libri divini. È da esse che ho innanzitutto appreso a cercare nel modo più umano ciò di cui la conoscenza mi faceva presentire, sin dalla giovinezza, l'attrazione più calda e a ricondurre i pensieri di sorvolo alla misura naturale della comprensione umana¹.

Schelling aggiunge prudentemente: «Con questo non voglio dire che l'accordo è intenzionale; chi infatti persegue la scienza pura è il meno capace di appropriarsi di qualunque cosa semplicemente dall'esterno; per lui anche una parola divina è necessariamente perduta, sino a che una risonanza interiore non gli ha risposto nel proprio petto»².

Non c'è bisogno di dire che il tradizionalismo in filosofia – e Schelling è incline qui al tradizionalismo – è indotto a riconoscere un valore assoluto agli enunciati scritturistici. Altri, a seconda delle circostanze, attingono alla Bibbia esempi, illustrazioni, citazioni, sentenze al fine di risollevare il discorso filosofico, o vere informazioni che illuminano e orientano la riflessione. Si produce spesso una specie di 'concrecenza' tra la suggestione biblica e l'interpretazione filosofica, con un doppio rischio di deformazione. Ma in

¹ F.W.J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, a cura di M. Schröter, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1946, 70 [trad. it., *Le età del mondo*, a cura di C. Tataciore, Guida, Napoli 1991]. «Pensieri di sorvolo» traduce in stile merleau-pontyano gli *überfliegende Gedanken*.

² *Ibid.*, 71.

generale e nei più grandi lo slogan «la Bibbia dice il vero» può essere considerato un assioma filosofico.

L'uso filosofico della Bibbia ha prodotto talvolta, per una specie di effetto di rimbalzo, un uso biblico della filosofia. Si allude soprattutto al progetto di Bibbia filosofica formulato in particolare da Friedrich Schlegel e Novalis nel loro carteggio giovanile piuttosto effervescente.

Schlegel per primo s'infiamma per il progetto biblico³. Il 20 ottobre 1798 dichiara senza ambagi: «Per quanto mi riguarda lo scopo dei miei progetti letterari è di scrivere una nuova Bibbia e camminare sulle tracce di Maometto e di Lutero». Nientemeno! Il suo corrispondente s'infiamma ugualmente, ma devia verso un «Assoluto letterario»⁴ e non verso una nuova religione e sacre scritture alla Wesley: «Scrivi a proposito del tuo progetto di Bibbia e io pure sono, nel mio studio della scienza in generale e del suo corpo – il Libro –, incappato nell'idea di Bibbia, della Bibbia come *ideale di qualunque* libro. La teoria della Bibbia, sviluppata, dà la teoria della scrittura (*Schriftstellerei*) [...]. Ciò deve approdare [...] a un saggio sul metodo universale del biblismo (*biblisieren*), all'introduzione a un autentico enciclopedismo»⁵. Chiaramente Hardenberg non pensa affatto alla religione e alla Rivelazione, a un nuovo Libro sacro, come si sogna di una nuova mitologia – ma al Libro che sarebbe la sintesi, il canone, l'*organon* di tutti i libri, come la

³ R. SAMUEL et al. (ed.), *Novalis Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, IV: *Tagebücher, Briefwechsel, zeitgenössische Zeugnisse*, W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1998², 501. Si veda il mio articolo *La Bible ou le Livre absolu*, in *Archivio di filosofia* 60/1-3 (1992) 367-375.

⁴ Cf. J.-L. NANCY – Ph. LACQUE-LABARTHE, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Seuil, Paris 1978.

⁵ SAMUEL et al. (ed.), *Novalis Schriften*, cit., IV, 262.

scienza che riassumerebbe e riunirebbe tutte le scienze, come la *Dottrina della scienza* di Fichte è scienza *kat'exochên* e scienza delle scienze. Nel caso specifico la Bibbia è un prestantome, un sinonimo del Libro assoluto.

Un po' perplesso, Friedrich replica positivamente. È d'accordo sulla Bibbia come forma letteraria centrale e come ideale di ogni libro. Le altre forme letterarie debbono modellarsi su di essa, ma conservando una propria specificità: diario, romanzo, dramma, epistola... Tuttavia lui è preso da un'altra idea. Ha in mente una Bibbia non analogica ma letterale, la prima opera di questo tipo dal momento che le bibbie precedenti non erano che prodotti naturali. Insomma una nuova Bibbia, in buona e debita forma. Si vede spuntare prima del tempo, e per un varco diverso da quello di Novalis, l'idea mallermeana del Libro assoluto. Gli altri, ossia certamente l'Antico Testamento, Omero, Esiodo, la *Bhagavad-Gītā*, il *Zend-Avesta*, il Corano ecc., sono nati per generazione spontanea. Lui sarà l'autore di un'opera concertata, artificiale e polifonica. Si conformerà a degli archetipi, a dei paradigmi, come le poesie greche. L'idea è confusa. Visibilmente l'interferenza di Novalis gli ha offuscato le idee. Ritorna al suo progetto iniziale, ortodosso. L'amicizia fresca fresca con Schleiermacher ha dato frutti:

Il mio progetto biblico non è letterario ma [...] biblico, assolutamente religioso. Esso aspira a fondare una nuova religione o, piuttosto, ad aiutare ad annunciarla, giacché venire e vincere essa lo farà senza di me. La mia religione non è di quelle che vorrebbero inghiottire la filosofia e la poesia⁶.

Schlegel prosegue sullo stesso tono oracolare. Lo scam-

⁶ *Ibid.*, IV, 506-507.

bio continuo del cristianesimo con l'azione dei virtuosi lo seduce. I suoi pensieri su Dio hanno bisogno di esprimersi in vangeli, epistole, apocalissi... Sarebbe anche pronto a sacrificarsi per essere il Messia dei tempi nuovi, ma c'è uno migliore di lui, Novalis in persona, che ha la stoffa di un nuovo Cristo, di cui Schlegel sarà il «valido Paolo». Di colpo i due auguri si guardano senza ridere, si congratulano sull'*Athenäum* con due solenni appelli «A Novalis», «A Julius» (Julius a causa di Schiller e di *Lucinde*)⁷. In fatto di nuova religione, sarà proprio il miraggio del cattolicesimo per Novalis e per Schlegel una conversione in buona e debita forma allo stesso cattolicesimo, per di più nel suo aspetto tradizionalista. Novalis è morto troppo presto, ma nel più giovane Schlegel rimarrà allo stato latente il sogno della nuova religione, della religione trasfigurata, al punto che verso la fine della sua vita si abbandonerà a fantasticherie millenariste, attribuendosi una missione segreta molto importante nell'economia del Giudizio universale, quella di una specie di chierico degli ultimi tempi. Fortunatamente è morto prima della data profetizzata della fine del mondo, il 1834, la cui scadenza avrebbe portato alla sua confusione. Dello scambio epistolare dei giovani romantici sopravvive l'idea biblica, l'aura di un Libro che serva da riferimento a ogni letteratura, anche alla filosofia, la quale pure mira a monumenti più duraturi del bronzo. Questo libro inamovibile e grandioso, la Bibbia, esercita un fascino da ogni parte.

A conti fatti il progetto Schlegel-Novalis non è che il frutto dell'immaginazione di cervelli febbrili. I filosofi non cercano solo la pietra filosofale ma scrutano il *libro indeci-*

⁷ *Ibid.*, III: *Das philosophische Werk*, W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1960, 493 (note marginali alle *Ideen*).

frabile, lo scritto arcano, il Libro, omologo sulla pergamena al *Liber Naturae* di cui parla Galileo: «*Liber scriptus profertur / in quo totum continetur*». Il prospettivismo di Nicola Cusano e la *Caratteristica* di Leibniz sono succedanei del Libro che rende superflui tutti gli altri. Le *Summae* medievali presuppongono un compimento del sapere nello scritto. Spinoza concentra la quintessenza della sua filosofia in un'opera unica, l'*Etica*. Fichte, come Penelope, fa e disfa continuamente la trama della *Dottrina della scienza*, alla fine divinizzandola o quasi, considerandola come una specie di Verbo fatto carne, fatto Scrittura, Luce venuta nel mondo per dissiparvi le tenebre. Hegel con la *Fenomenologia dello spirito* riporta le grandi opere del pensiero fino ai tempi attuali. Schelling abbozza ne *Le età del mondo* il grande Libro del Destino, opera definitiva nelle sue intenzioni, e-popea narrativa e speculativa dell'epoca moderna. Michelet intraprende a ricomporre con le tradizioni religiose una *Bibbia dell'umanità*, non molto convincente, e lo *Zarathustra* di Nietzsche vuol essere una replica del Vangelo, un 'disangelo'. Rosenzweig, dopo *La stella della redenzione*, era convinto di aver detto tutto (quello che aveva da dire). Si tratta sempre, in modo meno flagrante, dell'utopia mallar-meana del Libro assoluto o dello gnostico «gioco delle perle di vetro», montato da Hermann Hesse. Non c'è dunque da stupirsi che lo stile biblico stinga sulla filosofia. È il caso dell'«esegesi lirica» del XIX secolo, rivale della poesia filosofica di sempre. Questo fenomeno, oscillante tra letteratura e filosofia, è così notevole che gli consacreremo uno studio⁸, senza pregiudicare le interferenze con gli episodi che intendiamo considerare.

⁸ Cfr. l'appendice a questo volume, pp. 213-230.

La scelta dei commenti è dettata dalla cosa in sé. Di fatto l'attenzione dei filosofi è stata attratta solo da un numero limitato di passi o di libri. Istruttive sono soltanto le esegesi oggetto di una trattazione originale, realmente speculativa. Nell'ordine: la creazione del mondo e dell'uomo, il peccato e la cacciata dal paradiso, la figura di Caino, i giganti (*Gen* 6,4), Babele e la confusione delle lingue, il sacrificio di Abramo, la lotta di Giacobbe, la scala di Giacobbe, Mosè e il rovetto ardente, la prosopopea della Sapienza, il libro di *Giobbe*, il *Cantico dei cantici*. Questo per l'Antico Testamento. I passi del Nuovo Testamento che hanno polarizzato l'attenzione dei filosofi non sono numerosissimi, sebbene scrutati intensamente. I principali sono stati esaminati ne *Il Cristo della filosofia* e non abbiamo intenzione di riprenderli. Rimane il mistero di Natale, il racconto della tentazione ed, eventualmente, il battesimo di Cristo, la santa Cena, il sepolcro vuoto; ma questi testi offrono solo una ripresa filosofica assai parca. Il Nuovo Testamento sarà dunque svantaggiato. Ma, per non appesantire troppo il volume, bisogna pure sfrondare nell'Antico. Saranno la creazione e la caduta, il sacrificio di Abramo, il combattimento di Giacobbe, la rivelazione mosaica, il lamento di *Giobbe* e il discorso della Sapienza a dare corpo ai nostri capitoli. L'origine di questi studi nel contesto di un insegnamento universitario imprime loro talvolta un tono didattico, di cui il lettore, spero, non si adonerà.