

Luca Tenneriello

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

Il volume collettaneo curato da Antonella Del Prete, Anna Lisa Schino e Pina Totaro *The Philosophers and the Bible. The Debate on Sacred Scripture in Early Modern Thought* (Brill, Leiden 2022, 320 pp.) offre un'analisi approfondita e trasversale sul dibattito filosofico occasionato dalla lettura, dallo studio e dall'interpretazione della Scrittura in età moderna. Il Seicento, in particolare, ne risulta come il secolo nel quale l'analisi filosofica e critica della Bibbia trova la sua massima espressione; concetti come la natura dell'essere, l'origine del male e del peccato, l'essenza del bene, della verità e della vita, i concetti di eternità, di libertà e di libero arbitrio, la relazione anima-corpo godono di piena cittadinanza nel pensiero dei più grandi classici della prima modernità. Dopo una disamina dei contenuti centrali del libro, in questo contributo saranno proposte alcune considerazioni *a latere* sul ruolo culturale avuto dalla *King James Bible*, la celeberrima traduzione inglese della Bibbia commissionata da Giacomo I d'Inghilterra.

1.

Il volume si presenta come un lavoro organico e ben strutturato, che riunisce una pluralità di voci e di saperi intorno alle diverse letture filosofiche che della Bibbia sono state avanzate in età moderna. Come spiegato dalle curatrici nell'*Introduction*, il confronto esegetico con il testo biblico si lega inevitabilmente al dibattito scientifico interno al pensiero moderno, e integra in sé, in modi differenti, un'analisi condotta mediante strumenti filologici e storiografici. I filosofi moderni hanno pressoché costantemente cercato di esplorare, criticare e rielaborare tematiche ontologiche, epistemologiche e teologico-politiche attraverso un attento confronto con il testo biblico. In letteratura, al rapporto tra scienza e religione in età moderna sono dedicati diversi studi recenti¹ – opportunamente citati nel volume (pp. 5-7) – che mettono a fuoco soprattutto il problema della conciliazione tra eliocentrismo e interpretazione letterale della Scrittura, portata avanti dagli autori moderni seguendo essenzialmente la linea galileiana della «metafora dei due Libri» (il libro della Scrittura e il libro della Natura non possono essere in aperta contraddizione), mostrando

¹ RICHARD J. BLACKWELL, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991; KENNETH HOWELL, *God's Two Books: Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002; GALILEO GALILEI, *Scienza e religione: scritti copernicani*, a cura di M. Bucciattini / M. Camerota, Roma, Donzelli, 2009; ALFREDO DAMANTI, *Libertas philosophandi: teologia e filosofia nella Lettera alla Granduchessa Cristina di Lorena di Galileo Galilei*, Roma, ESL, 2010.

LUCA TENNERIELLO

la centralità del messaggio morale della Bibbia, strutturalmente umanizzato, adattato alle capacità mentali degli esseri umani. Il proposito del volume, allora – come dichiarato dalle curatrici – non è tanto quello di indagare la relazione tra scienza e religione sulla base dell'esegesi biblica (tema di cui, come visto, diversi studi si sono di recente occupati), ma piuttosto di analizzare i differenti *usi* che i filosofi hanno fatto della Bibbia (p. 7). Dall'analisi emerge un'attenzione particolare degli autori moderni per il testo sacro, considerato filosoficamente anche grazie all'ausilio di criteri razionali e storiografici. I vari contributi, in sostanza, esplorando il pensiero dei più grandi filosofi della prima modernità, oltre che descriverne le tesi in materia biblica, ne mettono chiaramente in luce l'aspetto metodologico, ossia analizzano criticamente la metodologia adottata da ciascun autore per comporre la propria peculiare esegesi del testo sacro.

Il libro si articola attorno a diversi nuclei tematici, sviluppati nelle cinque parti in cui è suddiviso: dalla riflessione rinascimentale su Mosè nel suo ruolo di legislatore e di leader – più o meno controverso (pp. 13-31) –, che in epoca moderna riflette le urgenze sociali e politiche legate alla nascita e al consolidamento delle monarchie nazionali (Parte Prima), al tema della profezia (Parte Seconda), intesa come possibilità di comunicazione tra Dio e una ristretta cerchia di uomini eletti. La nozione di profezia e la riflessione moderna ad essa associata – oltre a interrogarsi sul problema del rapporto tra religione naturale e teologia razionale, che sarà oggetto della Parte Terza – diventa così un luogo cruciale nel quale esaminare il rapporto tra religione e potere, e provare così a determinare aree di coesistenza tra potere temporale e spirituale (p. 7). La Bibbia viene inoltre riscoperta dai moderni come fonte di un messaggio morale inesauribile che se razionalmente interpretato, e lungi dal pretendere di spiegare la natura fisica del mondo, suffraga e in taluni casi consente una pacifica convivenza politica tra gli esseri umani (a questo è dedicata la Parte Quarta). Particolare attenzione viene poi posta sulla «teoria dell'*accommodatio*» (oggetto della Parte Quinta), un'espressione tecnica, filosoficamente pregnante che abbraccia una più o meno ampia geografia di significati, ma che essenzialmente si compendia nel criterio metodologico dell'«accomodamento» dei *tópoi* della tradizione teologica ebraico-cristiana alla cultura scientifica moderna, cui si accompagna una rielaborazione linguistica che prende le distanze dal linguaggio teologico di derivazione scolastica (pp. 7-8).

Nonostante il volume abbracci un intervallo temporale ampio e consideri analiticamente diversi filosofi (dai rinascimentali a Wolff), tuttavia di una presenza ragionevolmente più importante godono i nomi di Descartes (e dei cartesiani), di Spinoza e di Hobbes.

Proprio attorno alla riflessione su Descartes e sui cartesianismi – che nel volume occupa la parte finale – si sviluppa il tema dell'*accommodatio*. Considerando la metafisica (che può essere indagata dalla ragione) indipendente dalla teologia (che proviene invece esclusivamente dalla rivelazione), Descartes distingue tre diversi livelli di verità: i misteri, cui si crede solo per fede; le verità rivelate, cui si crede, ma che possono anche essere investigate per mezzo della ragione; e le verità scientifiche, che afferiscono esclusivamente al dominio della ragione. Tuttavia, la metafisica cartesiana risulta godere di un dominio più ampio rispetto alla teologia; e in questo quadro il piano programmatico di Descartes, riassunto nella

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

frase «Accommoder la Théologie à ma façon de philosophe»² (che compare nel titolo del contributo a lui dedicato, pp. 248-261), trova la sua piena contestualizzazione. Concentrando l'attenzione sulla metafisica a scapito della teologia, egli intende dare una spiegazione razionale a diversi dogmi, come per esempio la transustanziazione cui ritiene di aver fornito una spiegazione più convincente di quelle offerte dalla tradizione scolastica (pp. 249-250). L'indipendenza posta tra metafisica e teologia, tuttavia, non si traduce in un'opposizione netta tra le due discipline; in questo risiede appunto l'anima dell'*accommodatio* operata da Descartes, nel quale risulta evidente una «migrazione delle categorie teologiche verso la metafisica» (p. 258), condotta sulla base di una peculiare lettura e interpretazione del testo sacro, che appare in ogni caso come una forte critica alla tradizione scolastica³.

Al pensiero di Spinoza, invece, il testo dedica un'attenzione più strutturale. Nel *Trattato teologico-politico* (1670) è presente certamente un confronto costante con il testo sacro, con l'intento di criticare i pregiudizi dei teologi, negare la pretesa delle Chiese di essere le uniche depositarie del senso autentico della Sacra scrittura, e affermare la celebre *libertas philosophandi*, che compare già dal sottotitolo del capolavoro spinoziano, quale cardine per una società politica pacifica. Rifiutando ogni possibile mediazione tra il linguaggio equivoco dei teologi e i concetti autentici della filosofia, Spinoza mantiene ferma la distinzione tra filosofia e fede e, di conseguenza, prende le distanze dall'ambigua visione per la quale è possibile far coesistere la concezione biblica del cosmo con l'eliocentrismo. Tuttavia, se la Scrittura resta un mistero irrisolvibile poiché non può più fare affidamento sulla «sacralità della lettera» quale fondamento esegetico (stante il rifiuto di un'autorità in tal senso), allora ogni interpretazione del testo sacro è legittima. In altri termini, la *libertas* spinoziana appare possibile sotto l'aspetto esegetico proprio perché viene a cadere la valenza fondativa dello «spirito della lettera», cuore dell'esegesi tradizionale (pp. 91-101).

Com'è noto, nell'interpretazione del testo sacro Spinoza si serve di un criterio storico che consiste nel non attribuire nulla alla Scrittura che non abbia un'evidenza storica, per non cadere in assurdità; la conoscenza della Scrittura deve essere ricavata «dalla Scrittura stessa»⁴, così come la conoscenza della natura deve essere ricavata dalla stessa natura. Il criterio storico consente non solo di criticare con efficacia gli errori e le interpretazioni fuorvianti che nel tempo si sono accumulate, ma anche di postdatare la composizione dei libri da *Genesi* a *Re*, e poter scardinare l'idea che Mosè sia stato l'autore del *Pentateuco* – un'idea in effetti nata nel Medioevo, ma corroborata filosoficamente già dalla prima modernità e soprattutto grazie a Hobbes⁵; di questo ne viene fornita una puntuale ricostruzione a partire da un'analisi attenta dell'uso che Spinoza fa delle fonti ebraiche (pp. 32-47).

Di altrettanto rilievo gode nel volume l'analisi esegetica di Hobbes. Per il filosofo inglese, occuparsi

² La citazione è tratta dalla lettera *Descartes a Mersenne*, 28 gennaio 1641, in *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 1388-1395.

³ Cfr. JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981; Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, citati a p. 258 del volume.

⁴ BARUCH SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, VII, in *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni / F. Fagnani, Torino, UTET, 1972, pp. 510-511.

⁵ Come esposto in THOMAS HOBBS, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi / A. Lupoli, Roma-Bari, Laterza, 2010¹⁴ (d'ora in poi, *Leviatano*), XXXIII, pp. 308-318; sul tema si può vedere anche il capitolo dodicesimo *Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea* in NOEL MALCOLM, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 383-431.

LUCA TENNERIELLO

della religione – e della Scrittura in particolare – significa trattare un elemento cruciale per il suo sistema filosofico. In termini generali, per Hobbes, la religione – che nel *Leviatano* (1651) annovera tra le passioni umane⁶ – si configura come un elemento tanto importante per l'individuo, quanto necessario per risolvere in maniera compiuta il problema dell'obbedienza al sovrano. Ben conscio dei pericoli che possono sorgere da certe opinioni religiose, Hobbes tratta la religione per depotenziarla, depurarla dagli orpelli della teologia scolastica, ridurla ad una dimensione privata e, così facendo, neutralizzare i suoi effetti politicamente distruttivi. Al tempo stesso, Hobbes riconosce alla religione un valore importante per gli esseri umani (o per la maggior parte di essi), che dalla religione vedono plasmata la loro vita, e in particolare la loro condotta. Si tratta quindi di riconsiderare un elemento centrale per l'antropologia, per la morale e per la politica in modo che non diventi motivo di disordine pubblico, ossia di sedizione, ma che al contrario risulti essere uno strumento ausiliare e funzionale al mantenimento dell'ordine⁷. Questa ambivalenza nel trattare la religione – che traspare dai contributi dedicati a Hobbes presenti nel volume – è ben visibile particolarmente nel suo modo peculiare – a tratti ambiguo – di interpretare il testo sacro. In questo senso, ci sembra che Hobbes sia anche un luogo importante attraverso cui esplorare la multiforme dottrina dell'*accommodatio*⁸. La lettura che egli fornisce parte infatti da una separazione epistemologica tra filosofia e teologia che propone nel *De corpore* (1655)⁹; tuttavia egli non può esimersi dal considerare la Bibbia come un testo da comprendere analiticamente e su cui lavorare per rintracciarne una certa coerenza logico-razionale. E il progetto hobbesiano per una «teologia materialistica», che autori come Arrigo Pacchi ed Emilia Giancotti hanno lucidamente messo in evidenza, trova fondamento in questo assunto generale¹⁰. In Hobbes, accusato spesso di ateismo, troviamo quindi un uso sagace (e ambiguo) dell'esegesi biblica. Da un lato sembra rivelare un genuino interesse per il testo sacro, elaborando un'analisi esegetica rigorosa volta a mostrare la coerenza e la moralità del messaggio biblico liberato dagli orpelli dottrinali e dalle assurdità logiche della Scolastica; dall'altro – con tratti che ricordano il *modus philosophandi* dei libertini eruditi¹¹ – sembra trattare così analiticamente la religione solo per mostrarne l'irrelevanza per ogni discorso filosofico, renderla un elemento del tutto contingente e confinato a un dominio interiore, o addirittura (per alcuni¹²) celare tra le righe un segreto desiderio di disfarsene del tutto. In linea con le molteplici e variegata esperienze di rilettura, traduzione e ricomprensione del testo sacro che dal tempo della Riforma hanno

⁶ *Leviatano* VI, p. 46.

⁷ Questi tratti appaiono bene in AGOSTINO LUPOLI, *Hobbes and Religion without Theology* e in SARAH MORTIMER, *Christianity and Civil Religion in Hobbes's Leviathan*, entrambi raccolti in *The Oxford Handbook of Hobbes*, ed. by A.P. Martinich / K. Hoekstra, Oxford, Oxford University Press, 2016.

⁸ MARK SOMOS, *Bible interpretation and the Constitution of the Christian Commonwealth in Hobbes's Leviathan*, «Storia del pensiero politico», 4 (2015), n. 2, pp. 175-201.

⁹ T. HOBBS, *Il corpo*, in *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, I, I, 8, a cura di A. Negri, Torino, UTET, 1972, pp. 76-77.

¹⁰ Cfr. EMILIA GIANCOTTI, *La funzione dell'idea di Dio nel sistema naturale e politico di Thomas Hobbes*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica. Atti del Convegno di studi per il IV centenario della nascita di Thomas Hobbes (Anacapri, 24-27 settembre 1988)*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Morano, 1990, pp. 15-33, ristampato nel postumo E. GIANCOTTI, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, Napoli, Bibliopolis, 1996; ARRIGO PACCHI, *Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State*, «Topoi» 7 (1988) n. 3, pp. 231-239; ID., *Some Guidelines into Hobbes's Theology*, «Hobbes Studies», 2 (1988), pp. 87-103; e il postumo ID., *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, Milano, Franco Angeli, 1998.

¹¹ Cfr. ANNA LISA SCHINO, *Hobbes et les libertins: comparaison sur le rôle politique de la religion*, «Libertinage et philosophie», 15 (2018), pp. 239-267.

¹² Cfr. EDWIN CURLEY, «I Durst Not Write So Boldly» or, *How to Read Hobbes's Theological-political Treatise*, in *Hobbes e Spinoza: scienza e politica. Atti del Convegno internazionale, Urbino 14-17 ottobre, 1988*, a cura di D. Bostrenghi, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 497-593.

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

attraversato l'Europa, Hobbes elabora uno strumento esegetico che alla ragione dimostrativa affianca l'analisi della Scrittura, intesa come documento storico frutto delle dirette testimonianze degli autori veterotestamentari e neotestamentari. In particolare, è stato notato che l'analisi esegetica che Hobbes conduce è un'importante opera di desacralizzazione della Scrittura e di conseguenza della storia sacra¹³.

In questa linea, nel volume viene attentamente esaminato il modo con cui egli elabora i temi della profezia e del regno profetico di Dio (pp. 76-90). Hobbes sottopone a critica la tradizionale figura del profeta; eccetto Abramo e Mosè, che egli definisce 'sommi profeti' poiché esercitano la *summa potestas*, Hobbes decostruisce il carattere mistico del profeta, descrivendolo in relazione alla natura passionale degli esseri umani. Nello specifico, sono la vanità e l'orgoglio a muovere il profeta, e lo spingono a ricercare l'ammirazione del popolo e la gloria (che in Hobbes deriva dall'«immaginazione, o concetto del proprio potere»¹⁴). Inoltre, la profezia stessa, presente diffusamente nell'Antico Testamento come possibilità di ascolto diretto della parola di Dio, viene ridimensionata e legata ai movimenti psicologici del sogno. Di questa considerazione materialistica della profezia viene rintracciata nel volume una matrice libertina (pp. 81-82)¹⁵; così come d'ispirazione libertina appare anche la distinzione hobbesiana – ben ricordata da Carl Schmitt – tra *confessio* (il culto pubblico, comandato dallo stato) e la *fides* (il sentimento religioso privato, la fede del cuore). E il regno profetico di Dio non è altro che il regno politico teocratico, storicamente situato, instaurato da Yahweh con il popolo ebraico; un regno che termina con l'avvento di Cristo, tempo dopo il quale l'unica autorità politica sulla terra resta quella dei sovrani civili, gli unici cui gli individui devono obbedienza (il regno divino si ricostituirà solo con la seconda venuta di Cristo) (pp. 81; 87)¹⁶. Di Hobbes viene inoltre studiata l'analisi relativa alla costituzione della prima comunità cristiana, presentata – in maniera molto interessante – come comunità etica e politica funzionante, indipendente dal potere civile, fondata sul potere onorifico attribuito a un collegio di persone autorevoli (gli Apostoli), sulla base del riconoscimento da essi goduto quali uomini stimabili, moralmente retti e degni di ascolto, che esercitano la loro autorità non per mezzo del comando, ma per mezzo del consiglio e dell'educazione (la «conversione del cuore») (pp. 177-195).

Il confronto con la Bibbia è anche il modo con cui si dispiegano tanto le diverse visioni teologico-politiche fondate sul primato di Dio come legislatore, quanto l'acuta – benché spesso carsica – critica di matrice ateistica.

Per il primo genere, il contributo dedicato a Tommaso Campanella (pp. 51-75) evidenzia la tensione tra *natura*, considerata come fonte di spontaneità incontaminata, e *libro*, inteso come conoscenza; una tensione che si traduce nel confronto tra la filosofia della natura di Telesio e la tradizione dell'ermeneutica ebraico-cristiana. In Campanella, la storia della salvezza assume un ruolo centrale nell'economia generale

¹³ Cfr. A. L. SCHINO, *Desacralizzazione della storia sacra: l'impossibilità di riconoscere il carattere rivelato delle Scritture secondo Hobbes*, in *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, a cura di L. Bianchi et al., Firenze, Le Lettere, 2019, pp. 95-111.

¹⁴ T. HOBBS, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 63.

¹⁵ Sul tema si veda anche A. L. SCHINO, *I sogni profetici secondo la Mothe Le Vayer e Hobbes*, in *Somnia. Il sogno dall'antichità all'età moderna*, a cura di C. Buccolini / P. Totaro, Roma, ILIESI-CNR, 2020, pp. 281-297.

¹⁶ Sulle linee escatologiche del pensiero di Hobbes si consideri il classico JOHN G. A. POCKOCK, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1971.

LUCA TENNERIELLO

del suo pensiero. Nella *Monarchia del Messia* (ms. 1605), espone la sua concezione programmatica di una teocrazia universale, in cui Dio è legislatore e giudice supremo il quale ha disposto una legge di natura universale che gli individui hanno infranto con il peccato. La storia della salvezza è la storia del riscatto, del ripristino dell'ordine politico e della giustizia, per opera di Mosè e quindi di Cristo; l'intento di Campanella è allora quello di fondare la costituzione dell'ordine politico sulla storia biblica. In questa ricomposizione, allora, anche la tensione iniziale può – forse – trovare una risposta.

Per il secondo genere, ossia per quanto riguarda la critica ateistica, lo studio del problema del male in Pierre Bayle rappresenta un luogo filosofico significativo (pp. 143-157). Constatando che la Scrittura è fitta di episodi moralmente insostenibili (omicidi, massacri, guerre sante...) è difficile fornirne un'interpretazione accomodante; anche se in maniera non esplicita, le argomentazioni sottili di Bayle portano a scardinare il postulato antico del Dio assolutamente buono e morale, fino a pensare una società etica indipendente da qualsiasi morale religiosa.

Il volume è inoltre l'occasione per tornare ad esplorare il variegato panorama delle dottrine eterodosse sorte in età moderna tra Cinque e Seicento. Da Anne Conway ed Henry More – che concordano sulla compatibilità tra filosofia e religione, sostenendo posizioni anticalviniste (pp. 105-118) – al complesso dibattito sviluppato attorno alle teorie antitrinitarie, ripercorrendo le tesi del teologo John Biddle e degli unitariani inglesi (pp. 119-142).

2.

Il lavoro che qui abbiamo presentato ci sembra una fertile opportunità per trarre alcune considerazioni. In particolare, vorremmo soffermarci sul contesto britannico, animato da un particolare fermento culturale sviluppatosi attorno alla genesi e alla diffusione della *King James Bible* (1611), chiamata anche *Authorized Version* o *King James Version*. Come già notato nel libro qui proposto, l'ambiente anglosassone deve molto alla *Bibbia di Re Giacomo*, tanto per la possibilità tecnica di fruire del testo sacro tradotto in lingua vernacolare corrente, quanto per il clima intellettuale cui essa ha dato luogo (p. 43). Del resto, il suo regale committente, Giacomo VI di Scozia e I d'Inghilterra, prolifico in vari campi, dalla poesia alla giurisprudenza e alla politica (fino a trattatelli a carattere devozionale ad uso dei suoi sudditi), è generalmente considerato come uno dei sovrani più colti della storia britannica. Che Giacomo in quanto sovrano fosse anche autore di opere letterarie, politiche e religiose è un dato rilevante. È stato notato come i libri di Giacomo abbiano plasmato la relazione tra sovrano e sudditi: in virtù della loro stessa natura, sembrano invitare il pubblico di lettori al dialogo e allo scambio – certo non scevro da squilibri gerarchici – di idee¹⁷. Ma è inevitabile che questo dialogo si risolva nella implicita conformazione – a favore del trono – delle strutture politiche

¹⁷ JANE RICKARD, *Writing the Monarch in Jacobean England. Jonson, Donne, Shakespeare and the Works of King James*, Cambridge NY, Cambridge University Press, 2015; in particolare, per questo aspetto si veda il cap. 3 *'A conversation with your subjects': power, language and kingship in Donne's early Jacobean works*, pp. 137-168. Cfr. anche EAD. *Authorship and Authority: The Writings of James VI and I*, Manchester NY, Manchester University Press, 2007.

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

della società. Un segno altamente significativo, un intervento deciso e sensibile nel multiforme clima culturale del tempo; come autore infatti Giacomo è tutt'ora ritenuto uno dei più influenti della sua epoca¹⁸. Recentemente, la produzione giacobiana è stata studiata nel contesto della cultura letteraria di cui è intrisa, alla luce dei rapporti, dialogici o conflittuali, con alcuni tra i massimi autori dell'epoca (Shakespeare e Donne tra gli altri). Il quadro che ne esce è quello di un autore – il sovrano – che ha inevitabilmente creato una rete di lettori, commentatori e critici (e naturalmente anche adulatori) attorno alla sua opera letteraria, modellata dal desiderio di interazione e di scambio piuttosto che dall'imposizione autoritaria di una dottrina¹⁹.

Questa temperie generale si evince anche dalla vicenda legata alla committenza e alla produzione della *King James Bible*; essa è infatti un prodotto peculiare di un preciso momento culturale, quello dell'Inghilterra giacobiana, particolarmente florido e nel quale essa trova piena accoglienza²⁰. E in questo senso la *King James Bible* appare – nella gestazione, nell'elaborazione, nella diffusione – un'opera che, oltre a esserne profondamente influenzata, dà forma al contesto politico e religioso nel quale si trova a essere; un episodio determinante, in particolare, per l'esperienza esegetica che dal Seicento in poi ha plasmato l'Europa riformata (e non solo)²¹. Se – con Lovejoy – si può sostenere che la storia della filosofia è distinta dalla storia delle idee²², Le Goff ci ricorda che ad esse la «storia della mentalità», che è storia di valori e di ideali, appare profondamente legata²³. La *King James Bible* sembra essere così un momento specifico della «mentalità» giacobiana. Benché il termine appartenga tecnicamente al vocabolario recente (dalla metà dell'Ottocento), tuttavia Le Goff ha mostrato che la nozione di mentalità è «figlia della filosofia inglese del Seicento» e indica «l'aspetto della psiche collettiva, il particolare modo “di pensare e di sentire” di un popolo, di un certo gruppo di persone»²⁴. Questa sensibilità in effetti sembra trasparire sin dalle prime fasi dell'elaborazione della *King James Bible*. Circa cinquanta studiosi, convocati in sei diverse commissioni, hanno lavorato, dal 1604 al 1611 alla nuova traduzione commissionata dal re d'Inghilterra. Un lavoro poderoso di analisi esegetica, di confronto delle fonti e dei manoscritti più antichi, di revisione linguistica non solo fondamentale per l'aspetto strettamente religioso, legato alla diffusione e al rafforzamento del protestantesimo in Inghilterra, ma anche per quello umanistico più generale; proponendo in un linguaggio corrente materiali e fonti antichi – ricordiamo il grande impegno filologico che caratterizza la volontà di tradurre a partire dalle più antiche fonti aramaiche, ebraiche e greche allora disponibili – il progetto della

¹⁸ JOHANN P. SOMMERVILLE, *Introduction*, in KING JAMES VI AND I, *Political Writings*, ed. by J.P. Sommerville, Cambridge, Cambridge University Press, 2006³, p. xv.

¹⁹ J. RICKARD, *Writing the Monarch in Jacobean England*, cit., part. p. 8.

²⁰ JAMES DOELMAN, *King James I and the Religious Culture of England*, Brewer, Cambridge, Brewer, 2000.

²¹ Sullo sviluppo culturale e sulla fortuna della *King James Bible* si possono vedere GORDON CAMPBELL, *Bible: The Story of the King James Version, 1611–2011*, Oxford, Oxford University Press, 2010; DAVID DANIELL, *The Bible in English: Its History and Influence*, New Haven, Yale University Press, 2003.

²² Come notoriamente esposto in modo programmatico nel classico ARTHUR O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, New York, Harper Thorbooks, 1936; trad. it. di Lia Formigari, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966.

²³ JACQUES LE GOFF, *Storia delle idee*, in *Enciclopedia italiana*, vol. V, Roma, Treccani, 1992, ristampato in J. LE GOFF, *Storia delle idee*, Roma, Treccani, 2021.

²⁴ *Ivi*, p. 79.

LUCA TENNERIELLO

King James Bible compie un lavoro essenzialmente pedagogico su ampia scala²⁵.

Nella prefazione *The Translators to the Readers* viene dichiarato che «Translation it is that openeth the window, to let in the light; that breaketh the shell, that we might eat the kernel; that putteth aside the curtain, that we may look into the most holy place»²⁶. Se allora tradurre il testo sacro significa «dischiudere il guscio» di una sapienza antica e renderlo accessibile a molti, l'elemento linguistico risulta pertanto caratterizzante. I traduttori fanno un'opera importante di selezione del lessico inglese in modo creativo e indipendente da qualsiasi uniformità linguistica²⁷. Così, più che rendere meccanicamente un termine nel suo corrispettivo inglese, i traduttori si arrogano la libertà di scegliere le parole più appropriate e utili per ogni contesto. Una tale libertà linguistica rende il testo sacro vicino tanto al lettore quanto alla sensibilità storico-culturale del momento²⁸. A livello metodologico, dunque, la complessa elaborazione della *King James Bible* fa propri tanto il criterio filologico, individuabile nell'attenta analisi delle fonti bibliche più antiche, quanto il criterio storiografico, presente certamente nel dichiarato intento di procedere, nella stesura della traduzione, a partire da un confronto puntuale con le diverse esperienze di traduzione della Bibbia che si sono succedute nel recente passato²⁹.

Tra le ragioni che hanno spinto Giacomo a commissionare una nuova traduzione della Bibbia c'è senz'altro quella di fornire una valida alternativa alle due più importanti versioni inglesi del testo sacro allora presenti, la cosiddetta *Bibbia dei Vescovi*, pubblicata dalla Chiesa d'Inghilterra nel 1568, e la precedente *Bibbia di Ginevra* (1560), troppo densa di elementi calvinistici e antimonarchici³⁰. In termini politici, infatti, il grande proposito di Giacomo è quello di corroborare la sua concezione di monarchia assoluta per diritto divino³¹; e la lettura, l'interpretazione e la proposta di una nuova versione del testo sacro vanno senz'altro in questa direzione. Del resto, l'esposizione dei principi della sua teoria politica si accompagna sempre a un abbondante uso di citazioni dal testo sacro, tramite la cui lettura e meditazione egli sostiene di poter fondare legittimamente e coerentemente la sua visione politica³². Questo adagio si desume anche da testi prettamente teologici, come la *Dæmonologie* (1597), dialogo nel quale affronta i temi classici della demonologia moderna (classificazione dei demoni, magia, divinazione e astrologia), fino a trattatelli a carattere devozionale, ad uso dei suoi sudditi-lettori, come la *Meditation upon the 27th, 28th and 29th Verses of the 27th Chapter of Saint Matthew*³³ e la *Meditation upon the Lord's Prayer*, entrambe del 1619, opere "minori" nelle quali tuttavia Giacomo dà prova di essere un esegeta raffinato e colto.

In conclusione di queste brevi considerazioni, rileviamo che l'esperienza della traduzione e della

²⁵ Cfr. HENRY WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, in *The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England*, ed. by K. Killeen et al., Oxford, Oxford University Press, 2015.

²⁶ *The Translators to the Readers*, in *The Bible: Authorized King James Version*, ed. by R. Carroll / S. Prickett, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. lxxvii.

²⁷ *The Translators to the Readers*, cit., p. lxxviii.

²⁸ H. WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, cit. pp. 456-458.

²⁹ *The Translators to the Reader*, cit.; cfr. H. WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, p. 459.

³⁰ Cfr. H. WILCOX, *The King James Bible in its Cultural Moment*, cit., p. 459.

³¹ Opere giacobine come il *Trew Law of Free Monarchies* (1598) e il *Basilikon Doron* (1599) riflettono particolarmente la sua visione politica. Le due opere sono raccolte in *Political Writings*, cit., rispettivamente pp. 62-84 e pp. 1-61.

³² Cfr. J. P. SOMMERVILLE, *Introduction*, cit., p. xvii.

³³ Raccolta in *Political Writings*, cit., pp. 229-249.

Gli usi filosofici della Bibbia nella prima età moderna e il ruolo culturale della *King James Bible*. Alcune considerazioni a partire dal volume *The Philosophers and the Bible* (Brill 2022)

diffusione della *King James Bible*, vista nella prospettiva della produzione filosofica ed esegetica di Giacomo, consente di notare i due elementi di metodo, quello filologico e quello storiografico, segni caratterizzanti delle interpretazioni filosofiche della Bibbia in età moderna, che abbiamo già trovato nel poliedrico orizzonte culturale degli autori moderni – nel cui novero Giacomo merita, con ogni probabilità, un posto di non minore importanza.