

LA STORIA NELL'ESEGESI BIBLICA DI LEIBNIZ E SPINOZA

MOGENS LÆRKE

1. Introduzione*

Comincerei riassumendo molto rapidamente i dati storiografici relativi alla lettura leibniziana del *Tractatus theologico-politicus* (1670) di Spinoza (d'ora in poi TTP). La prima volta che Leibniz viene a conoscenza dell'esistenza di questo testo è attraverso il suo professore di Lipsia, Jacob Thomasius¹. Pur non avendo ancora letto Spinoza, basandosi sulla critica fatta da Thomasius, Leibniz ritiene che si tratti di un «libro insopportabilmente licenzioso» scritto da un «individuo arrogante [*homo audax*]»². Leibniz si procura il libro di Spinoza alla fine del 1670 o all'inizio del 1671, probabilmente prima di consocere l'identità del suo autore. È infatti Johann Georg Graevius, in una lettera dell'aprile 1671, a far sapere a Leibniz che il mostruoso pensiero di cui è intriso questo empio libro è il pensiero di

* Questo testo è basato sulla sezione III-IV, § 5, del mio *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion [in corso di stampa]. Il testo è stato presentato in inglese a una giornata di studi organizzata da Justin E. H. Smith all'Università di McGill, all'inizio del 2006, e in francese al convegno internazionale *Leibniz et Spinoza I*, tenutosi presso l'ENS-LSH di Lione nel marzo 2007. In questa occasione, tengo a ringraziare i partecipanti a questi due appuntamenti per le loro osservazioni critiche. Nel corpo del testo utilizzerò le seguenti sigle: A = *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin, Akademie-Verlag, 1923. La sigla A II-1² fa riferimento alla seconda edizione rivista del volume A II-1; GP = *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978; EM = *Pensées de Leibniz sur la religion et la morale*, nouvelle édition, corrigée et augmentée, éd. M. Emery, Bruxelles, Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838; Dutens = *Opera omnia*, éd. L. Dutens, Genève, Fratres de Tournes, 1768; Grua = *G. W. Leibniz. Textes inédits*, éd. G. Grua, Paris, PUF, 1948; Frémont = *Discours de métaphysique et autres textes*, éd. C. Frémont, Paris, GF-Flammarion, 2001; Maurin = *Nouvelle méthode pour apprendre et enseigner la jurisprudence*, tr. G. L. Maurin, Paris, Mesnier, 1830.

¹ Cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, pp. 38, 99; J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford-New York, Oxford UP, 2001, pp. 282, 628.

² Cfr. G.W. Leibniz, *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, éd. par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 1993, p. 261 (d'ora in poi, dove non diversamente indicato, la traduzione è da attribuirsi al traduttore italiano di questo articolo).

³ Cfr. A I-1, p. 142.

Spinoza³. Nel maggio del 1671, Leibniz annuncia a Graevius d'aver terminato la lettura del TTP⁴. Questa prima lettura è già abbastanza accurata: Leibniz legge il testo con uno spirito critico fissando già gli elementi che possono eventualmente essergli utili per una confutazione⁵. Alla fine del 1675, Leibniz rilegge il TTP sotto l'influenza di un amico di Spinoza, il tedesco Ehrenfried Walther Von Tschirnhaus che incontra a Parigi verso la fine del suo soggiorno in Francia (1672-1676), alla fine di settembre o all'inizio dell'ottobre del 1675. Si tratta di una lettura ancora più attenta della prima, fatta con la penna alla mano. Leibniz, infatti, riporta lunghi estratti del libro⁶.

Ma quali sono le reazioni di Leibniz? Noi conosciamo la sensazionale scoperta fatta Ursula Goldenbaum delle annotazioni che Leibniz redige durante la sua prima lettura del TTP⁷. In queste note si trovano alcuni elementi per una critica implicita dell'esegesi biblica fatta da Spinoza, in particolare sulla questione dell'autenticità del testo sacro. Allo stesso modo sottolineiamo il contenuto di una lettera a Lambert van Velthuysen, scritta nel giugno 1671, dove Leibniz critica l'ipotesi spinoziana secondo la quale fu il solo Esdra a raccogliere e redigere i libri dell'Antico Testamento⁸. Infine ricordiamo che, secondo una lettera scritta da Leibniz a Gottlieb Spitzel alla fine del febbraio 1672, il filosofo tedesco ritiene che «[Spinoza] esercita un'acritica, sicuramente sapiente, ma piena di veleo contro l'autenticità, l'autorità e l'antichità in sé delle sacre Scritture»⁹.

Quindi dobbiamo notare che non esiste solo una critica negativa di Leibniz a Spinoza. Nel 1671 Leibniz riconosce agli ebrei olandesi una «cultura evidente»¹⁰. Inoltre, in una lettera che invia a Spinoza nel novembre 1675, Hermann Schuller insiste sul fatto che, secondo Tschirnhaus, Leibniz «fait grand cas du *Traité théologico-politique*»¹¹. Sfortunatamente ci rimangono davvero poche testimonianze sulla discussione che Leibniz ebbe con Tschirnhaus, a Parigi, a proposito del TTP. Ma Leibniz affronta alcune questioni che riguardano la religione rivelata nelle annotazioni alle lettere di Spinoza a Oldenburg, che

4 Cfr. A I-1, p. 148.

5 Cfr. G.W. Leibniz, «Leibniz' Marginalien zu Spinozas *Tractatus theologico-politicus* im Exemplar der *Bibliotheca Boineburgica* in Erfurt, also zu datieren auf 1670-71», éd. U. Goldenbaum, in M. Fontius, H. Rudolph et G. Smith (éds.), *Labora diligenter*, «Studia Leibnitiana Sonderheft» 29 (1999), pp. 105-107.

6 Cfr. A VI-3, pp. 248-274. G. Friedmann, a torto, data questi estratti 1671-1672, cioè li situa all'epoca della prima lettura (cfr. *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 92 e pp. 366-67).

7 Cfr. U. Goldenbaum, *Leibniz et Spinoza, le Traité Théologico-politique*, «D.A.T.A.» 1997, pp. 13-21; «Die *Commentatiuncula de iudice* als Leibnizens erste philosophische Auseinandersetzung mit Spinoza nebst der Mitteilung über ein neu aufgefundenes Leibnizstück», in M. Fontius, H. Rudolph et G. Smith (éd.), *Labora Diligenter* cit., pp. 61-107.

8 Cfr. A II-1², p. 196. Per Spinoza, si veda il *Trattato teologico politico* (d'ora in poi TTP), a cura di A. Droetto ed E. Giancotti, Torino, Einaudi, 1980, VIII, p. 230.

9 A I, 1, p. 193.

10 A I, p. 148.

11 Lettera LXXI, in Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974, p. 231.

egli legge nel 1676. Queste considerazioni possono darci un'idea su alcuni aspetti dell'opinione che Leibniz ha del TTP¹². Si può ad esempio ritenere che egli apprezzi l'opera di Spinoza dal punto di vista del rigore e della perspicacia dell'analisi. Leggiamo infatti un Leibniz che, rivolgendosi a Johann Friedrich, si esprime in questi termini «per analizzare [il TTP] bisognerebbe entrarvi a fondo, in un dettaglio [...] che richiede un impegno molto particolare»¹³. È anche per questo motivo che Leibniz non accetta tutte le confutazioni di Spinoza: una buona confutazione, commenta infatti, deve essere «più sapiente e solida piuttosto che violenta e aspra»¹⁴. E soprattutto deve essere portata a termine da «un uomo che eguagli Spinoza in quanto a erudizione ma che la spunti su di lui per il suo rispetto del cristianesimo»¹⁵.

Alcuni di questi commenti non si presentano affatto come argomenti per una confutazione. Forse delle tracce di un'analisi più approfondita di Spinoza si possono trovare in un testo steso verso il 1670, i *Commentatiuncula de iudice controversiarum*. Questo lavoro di Leibniz si colloca esplicitamente all'interno del dibattito sulle posizioni della teologia razionale sostenute da Lodewijk Meyer nel suo *Philosophia S. Scripturae interpres* (1666) e da Johann Ludwig Wolzogen nel *De scripturarum interprete* (1668) che, sulla scorta di una confutazione di Meyer, elabora una teologia non meno «razionale» di quella di Meyer, appunto¹⁶. Tuttavia, se seguiamo la valutazione di Ursula Goldenbaum, questo dibattito sarebbe da leggere anche come una polemica indiretta proprio con il TTP. Secondo la Goldenbaum, infatti, questo testo ci rivela un Leibniz che, su alcuni punti, si trova più vicino a Spinoza di quanto non avrebbe voluto, almeno per quanto riguarda la questione dell'interpretazione della Scrittura. Si tratta allo stesso modo di una discussione implicita con il TTP. A suo dire questo testo ci rivela un Leibniz che, in alcuni punti, si trova più vicino a Spinoza di quanto avrebbe voluto, almeno sulla questione dell'interpretazione della Scrittura. Ad esempio, nei *Commentatiuncula* Leibniz si richiama alla necessità di servirsi della ragione e della storia per interpretare le Sacre Scritture¹⁷. Parlando proprio di storia e di ragione, Leibniz sembra effettivamente avvicinarsi a Spinoza, al capitolo VII del TTP.

12 Cfr. E. Curley, *Homo Audax. Leibniz, Oldenburg and the TTP*, in *Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, «Studia Leibnitiana Supplementa» 27 (1990), pp. 277-312.

13 A II-1, p. 303.

14 A II-1, p. 208.

15 A I-1, p. 148. Su questa questione si veda anche M. Lærke, *À la recherche d'un homme égal à Spinoza. G. W. Leibniz et la Demonstratio evangelica de Pierre-Daniel Huet*, «XVII^e siècle» 232 (2006), pp. 388-410.

16 Cfr. J. Israel, *Radical Enlightenment* cit., pp. 205-208; M.R. Antognazza, *Trinità e incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, pp. 119-124. Leibniz fa riferimento a questo dibattito nei *Saggi di teodicea*, § 14.

17 Cfr. G.W. Leibniz, *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, § 16, A VI-1, pp. 549-550; *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 66, A VI-1, p. 338.

Questi elementi potrebbero spingere a fermarsi a un'impressione, all'immagine di un giovane Leibniz ben più «moderno» e «razionalista» di quanto non lo si credesse. Perciò, a mio avviso, prima di giungere a una conclusione di questo tipo è necessario essere estremamente prudenti. Infatti non ci si può accontentare di constatare che Leibniz e Spinoza fanno ugualmente appello alla storia e alla ragione, senza chiedersi se lo fanno per gli stessi motivi e per rispondere agli stessi problemi. Da parte mia, penso che le prospettive dei due filosofi siano molto diverse e che proprio in questa circostanza nella quale essi possono sembrare più vicini le differenze più profonde tra la posizione di Leibniz e quella di Spinoza si delineano con massima precisione. Ecco l'intuizione che desidero esplorare nel corpo di questo lavoro, in particolare in relazione al ruolo della storia nell'esegesi biblica.

2. La storia nell'esegesi biblica di Spinoza

Nel capitolo VII del TTP Spinoza sviluppa un metodo d'interpretazione delle sacre Scritture che nei capitoli che seguono viene applicato all'insieme dei libri dell'Antico Testamento. Al tempo in cui Spinoza scrisse il TTP, come del resto oggi, il metodo esegetico del filosofo olandese venne e viene paragonato spesso a quello della teologia razionale del *Philosophia S. Scripturae interpres* dell'amico Lodewijk Meyer¹⁸. Allo stesso modo, quest'ultima opera rappresenta per Leibniz il contesto più immediato nel quale inserire il TTP, visto che, come egli stesso sottolinea «l'autore del *Philosophia Scripturae interpres* [e] l'autore del trattato *De libertate philosophandi* [hanno] entrambi fatto sollevare gli spiriti degli olandesi»¹⁹. Con ogni probabilità Leibniz ha letto il libro di Meyer poco dopo la sua pubblicazione nel 1666. Egli, infatti, lo cita già nei *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* del 1667²⁰. Inoltre, come sottolineato in precedenza, egli conosce sia le discussioni sollevate da questo libro sempre in Olanda, in particolare le polemiche rivolte a Johann Ludwig Wolzogen, sia le controversie tra Samuel Maresius e Regnerus van Mansvelt, di cui lo informa Johann Georg Graevius²¹.

18 Cfr. L. Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte*, tr. fr. par J. Lagrée et P.-F. Moreau, Paris, Intertextes, 1988.

19 A II-1, p. 176. È necessario menzionare anche il suo contatto con i cattolici fratelli Adriaan et Peter van Walenburch, con i quali egli discute di persona alla Corte di Magonza a proposito del loro *Tractatus de controversiis fidei* (1670), una difesa della Chiesa romana contro gli argomenti degli emergenti teologi razionalisti. A proposito di Leibniz e dei fratelli Walenburch, si vedano anche A VI-1, pp. 548-559, 295, 547; GP III, p. 481; Grua, p. 199, A VI-4, p. 2471-2472; Dutens VI-1, p. 307-8, e infine la prefazione ai *Saggi di teodicea*.

20 Cfr. A VI-1, p. 338.

21 Cfr. A VI-1, p. 553; A I-1, p. 144. Sulle controversie intorno al libro di Wolzogen, si veda J. Israel, *Radical Enlightenment* cit., p. 200-221. Leibniz ritiene che il libro Wolzogen non

Fermiamoci un istante sul paragone tra Spinoza e Meyer, questione ormai ben approfondita dai lavori Jacqueline Lagrée, di Pierre-François Moreau e di Manfred Walther²².

Volendo essere sintetici possiamo dire che Meyer sostiene che la filosofia è lo strumento che deve dare la possibilità di scegliere tra le diverse interpretazioni del testo biblico. Come esplicita il titolo del suo libro, Meyer dice che la filosofia deve essere interprete delle Sacre scritture; in altre parole la filosofia deve essere, come si diceva in quell'epoca, il «giudice delle controversie». Sottolineiamo però che non si tratta di fare della ragione filosofica il giudice delle verità contenute nella Bibbia, poiché per Meyer queste verità sono date, bensì unicamente di innalzare la ragione al rango di giudice per la vera *interpretazione* del Testo.

Di seguito, Meyer stabilisce una distinzione tra il «significato» e la «verità» di un testo; tra l'intenzione dell'autore, da un lato, e il contenuto proposizionale enunciato, dall'altro. Ma questa distinzione viene fissata unicamente per mostrare il suo atteggiamento impertinente nei confronti del Testo Sacro. Nonostante il suo razionalismo, infatti, Meyer rimane legato alla dottrina dell'ispirazione verbale, vale a dire all'idea che la Scrittura sia stata suggerita direttamente da Dio alle orecchie dei profeti. Questa convinzione implica che, nella Scrittura, il significato dato dall'autore o meglio la sua intenzione è sempre vera, poiché Dio non può voler trasmettere un falso significato. Così, nella Bibbia significato e verità coincidono necessariamente, poiché il testo è la parola di Dio. Enunciato da Dio stesso, il vero significato della Bibbia è per forza un significato vero. Ora questa verità è quella che si accorda con la ragione.

Nel TTP, Spinoza contesta, così come aveva fatto Meyer, l'idea secondo la quale la filosofia debba essere «al servizio della teologia». Allo stesso modo egli rifiuta l'impostazione che vorrebbe che nell'interpretazione della Sacra Scrittura un lume soprannaturale venisse in aiuto dell'interprete²³. Spinoza e Meyer si trovano perfettamente d'accordo nel loro rifiuto di quella parte del-

sia di gran valore; pensa invece che il testo di Spinoza sia tanto più brillante e sapiente quanto più pericoloso (cfr. A II-1², p. 196).

22 Cfr. M. Walther, *Biblische Hermeneutik une historische Aufklärung. Lodewijk Meyer und Benedikt de Spinoza über Norm, Methode une Ergebnis wissenschaftlicher Bibelauslegung*, «Studia Spinozana» 11 (1995), pp. 227-299; J. Lagrée, *Louis Meyer et la Philosophia S. Scripturae interpres. Projet cartésien, horizon spinoziste*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 1 (1987), pp. 31-44; *Sens et vérité: philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza*, «Studia Spinozana» 4 (1988), pp. 75-92; *Louis Meyer et Spinoza devant la lecture de la Bible*, «Bulletin de l'Association des amis de Spinoza» 21 (1988), pp. 1-9; *Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza*, «Philosophiques» 29 (2002), 1, pp. 121-138; J. Lagrée & P.-F. Moreau, Introduction, in L. Meyer, *La philosophie interprète de l'Écriture sainte* cit.; «La lecture de la Bible dans le cercle de Spinoza», in J.-R. Armogathe (éd.), *Le grand siècle et la Bible, Bible de tous les temps*, vol. 6, Paris, Beauchesne, 1989, pp. 97-116.

23 TTP, tr. it. cit., *Praefazione*, pp. 5;6; VII, pp. 203-204.

l'ermeneutica protestante che sembra avvicinarsi all'illuminismo. Ma Spinoza, al contrario di Meyer, non tiene sempre ferma la concezione secondo la quale il significato delle Scritture deve essere compreso attraverso il lume naturale o l'idea che la ragione ne sia il giudice, «poiché quasi tutto ciò che si trova nella Scrittura non può essere dedotto da principi naturalmente noti [...]; in forza del lume naturale non potremmo avere alcuna certezza della sua verità»²⁴. Come Meyer, Spinoza fa una distinzione tra *sensu* e *verità*, cioè introduce una differenza tra ciò che un autore ha voluto dire e la verità di ciò che egli dice²⁵. Ma non accorda in alcun modo alle Sacre Scritture il privilegio dell'ispirazione verbale. Secondo Spinoza l'autore delle Sacre Scritture non è, come invece in Meyer, Dio in persona, bensì i profeti cui Dio ha rivelato la sua parola²⁶. Di conseguenza, anche nel caso delle Sacre Scritture, non bisogna «confondere il senso vero con la verità della cosa»²⁷. I profeti possono benissimo percepire la parola di Dio in un senso che risulti contrario alla ragione filosofica o scientifica, è questo perché essi non sono dotati di un'intelligenza superiore a quella degli altri uomini, ma soltanto di un'immaginazione più viva, come spiega Spinoza nei primi capitoli del TTP²⁸. Nulla impedisce che il senso autentico della Scrittura, vale a dire quello che corrisponde all'intenzione dell'autore, sia in contrasto con la verità dettata dalla ragione. Il vero senso delle Sacre Scritture non è dunque forzatamente un contenuto proposizionale che si accorda con la ragione, e il lume naturale non può in alcun modo servire da pietra di paragone per l'interpretazione di questo senso. Al contrario, Spinoza afferma che nello stabilire il senso della Scrittura è necessario attenersi a ciò che la *sola Scrittura* ci dice: «il senso della Scrittura può essere ricavato esclusivamente dalla Scrittura stessa, anche quando questa parla di cose note per lume naturale»²⁹.

Al contrario di Meyer, dunque, Spinoza aderisce al *dictat* protestante del *sola Scriptura*³⁰. In questo modo, ci spiega Spinoza, l'interpretazione della Scrittura, nel momento in cui viene fatta a partire dalla sola Scrittura, non può essere condotta a buon fine da un metodo che si appoggia unicamente sulla testimonianza interiore del lettore e sull'analogia della fede; il che equivale a dire che quella corretta è la procedura che sta alla base dell'esegesi protestante, quella che prescrive la necessità di spiegare i passaggi oscuri attraverso quelli chiari. In realtà Spinoza lavora servendosi di un concetto molto ampio del *sola Scriptura*; esso infatti comprende ad esempio anche il conte-

24 Ivi, VII, p. 204.

25 Ivi, VII, pp. 202-204.

26 Cfr. M. Walther, *Biblische Hermeneutik* cit., pp. 254-5.

27 TTP, tr. it. cit., VII, p. 204.

28 Ivi, I, p. 26; II, pp. 47, 48, pp. 50, 51, pp. 53, 54 ecc.

29 Ivi, VII, p. 205.

30 Ivi, VII, p. 204.

sto della composizione della Scrittura. Allo scopo di far emergere il vero senso del Testo, vale a dire il senso che corrisponde all'intenzione del suo autore (o piuttosto dei suoi autori) bisogna tener conto delle circostanze storiche della sua composizione. Così, «per interpretare la Scrittura è d'uopo ricostruire la storia genuina della Scrittura stessa», poiché «tanto più facilmente si possono spiegare le parole di qualcuno, quanto più se ne conosce il genio e la»³¹.

A questo metodo di lettura corrisponde una vera apertura del testo verso la sua storia, un resinserimento della Sacra Scrittura all'interno delle circostanze della sua composizione, nel contesto sociale e politico delle sue narrazioni, cogliendo il contesto delle epoche e dei costumi, e il significato storico del suo linguaggio:

tale storia deve raccogliere le notizie relative a tutti i libri profetici di cui abbiamo memoria, e cioè la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, che egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto³².

La ricostruzione delle circostanze in cui è stata composta la Bibbia costituisce pertanto solo la prima parte della ricerca storica. A questa si aggiunge la questione della trasmissione delle profezie, e, come dice Spinoza, la questione della «fortuna» del Testo:

E poi la fortuna di ciascun libro, cioè come sia stato accolto in principio, in quali mani sia caduto e quante siano state le sue varie lezioni, quale concilio ne abbia decretato l'ammissione tra i libri sacri, e infine come siano stati raccolti in un unico corpo tutti i libri già universalmente riconosciuti per sacri³³.

Secondo Spinoza, il Testo Sacro è composto da testi scritti da un numero variabile di persone e in epoche diverse. Inoltre esso contiene diverse stratificazioni di redazione poiché non ha attraversato la storia senza essere rimaneggiato e riscritto a più riprese³⁴.

Per Spinoza, la tripla indagine sul contesto della composizione, la compilazione e la trasmissione del Testo che, nel suo insieme, costituisce la «ricerca storica» ch'egli porta a termine, è un elemento essenziale ai fini di stabilire il senso del Testo. Senza questo lavoro non si arriva a comprendere il significato delle parole enunciate nel Testo Sacro, semplicemente perché queste parole sono enunciate in un linguaggio immaginario radicato nella costituzione dei profeti, degli apostoli, dei redattori del libro, e di coloro che hanno trasmesso il testo nel corso della storia.

31 Ivi, pp. 186 e 190.

32 Ivi, VII, p. 190.

33 *Ibidem*.

34 Ivi, XII, pp. 328, 329.

3. La storia nell'esegesi di Leibniz

Ora, come si situa Leibniz in rapporto a questa posizione di Spinoza? Nei *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, egli sembra inizialmente tendere dalla parte di coloro che chiama i testualisti³⁵. I testualisti sono quelli che tengono ferma l'idea che la Scrittura sia interprete di se stessa. Leibniz non si preoccupa di precisare che cosa intenda con il termine testualisti. Tuttavia si può pensare che si tratti di coloro che si attengono strettamente al principio *sola Scriptura* e che di conseguenza non ammettono alcun altro principio al di fuori dell'analogia della fede per l'interpretazione della Scrittura. In questo modo Leibniz tiene ferma l'idea secondo cui non è necessario ricorrere a testimonianze o ad autorità esterne a quella essenziale della fede. La Scrittura basta a se stessa:

Concedo che il testo da solo non basta a sé per dirimere con certezza le questioni che riguardano in generale il senso, senza cercare sostegno altrove. Ma affermo che il solo testo è sufficiente per ogni tipo di questione religiosa che riguardi la fede³⁶.

Secondo Leibniz, non c'è alcun bisogno di cercare un altro «sostegno» che non sia quello del Testo stesso per cogliere l'essenziale, vale a dire i fondamenti della fede. In realtà il problema dei passaggi oscuri della Scrittura viene rapidamente allontanato nei *Commentatiuncula* con il pretesto che in ogni caso il messaggio importante riuscirebbe a passare ovunque (i.e.+ in tutte le versioni). Viceversa, dunque, un contenuto che non riesce a trasmettersi con chiarezza non deve essere considerato importante. Ai fini della salvezza dell'anima, quindi, non dobbiamo considerare nulla come necessario, nulla che non sia già «contenuto espressamente nelle parole della Sacra Scrittura»³⁷. Allo stesso modo, tutto ciò che non è dichiarato espressamente obbligatorio dalla Scrittura dà esempio della «consuetudine»³⁸. Detto in altri termini: tutto ciò che è chiaro è importante; tutto ciò che è importante è chiaro.

Si tratta, com'è evidente, di una catena argomentativa ben collaudata, per Leibniz come per qualsiasi protestante ortodosso che vi faccia appello. E questa catena ha soprattutto la funzione di mettere in evidenza la falsità del problema del «senso vero» della Scrittura: questa questione si pone solo per coloro che considerano il testo sacro come un testo oscuro – vale a dire i cattolici romani che ritengono che la Scrittura sia di un'oscurità costitutiva e di una profondità vertiginosa che la rende del tutto inadatta alla lettura da parte del volgo. Per Leibniz le parole d'ordine sono dunque date: *sola Scriptura* e *per-*

35 G.W. Leibniz, *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, § 5, A VI-1, p. 548.

36 Ivi, § 6, A VI-1, p. 548.

37 Ivi, § 6 et § 12, A VI-1, pp. 548-549.

38 Ivi, §§ 11-12, A VI-1, p. 549.

spicuitas Scripturae. Si tratta esattamente dei principi fondamentali dell'esegesi ortodossa protestante che prevalgono.

Poco più in là, all'interno dei *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, Leibniz chiama in causa l'utilità dello studio della storia per l'interpretazione della Scrittura. Di questo ricorso possiamo tranquillamente sorprenderci; infatti se tutto ciò che conta nella Scrittura è sufficientemente chiaro di per sé e se tutte le versioni si accordano tra loro in modo tale da porre fine a tutte le dispute sul senso del testo, perché allora il cerchio ermeneutico non può essere chiuso con un approccio puramente testuale? In quanto luterano (o meglio «evangelico», come egli preferisce denominare questa confessione) Leibniz, dunque, non concepisce la Sacra Scrittura come un'unità autonoma di senso?

Nella *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, una dissertazione sull'insegnamento del diritto ch'egli pubblica nel 1667, Leibniz spiega che, per comprendere a pieno il senso di un testo di diritto in generale, è necessario effettuare quella che chiama un'interpretazione *totale* «rimanda al diritto nel suo insieme». Oltre al testo in sé un'interpretazione di questo tipo prende in considerazione anche l'autore, le circostanze storiche e il contesto nel quale il testo è stato composto³⁹. È senza dubbio un'interpretazione «totale» di questo genere quella cui Leibniz fa riferimento nei *Commentatiuncula* quando asserisce che è necessario includere il riferimento alla storia nell'interpretazione della Bibbia. Ma a che cosa serve un simile lavoro sul contesto storico? La risposta abbastanza semplice, ma densa di conseguenze, è questa: se Leibniz sostiene che la Scrittura può essere interpretata unicamente restando all'interno del suo senso (essenziale), essa non può allora essere giudice della sua stessa *autenticità* e quindi dell'origine divina delle sue narrazioni. Ecco qui è l'ambito che deve trovare una dimostrazione attraverso la ragione e la storia, visto che «la testimonianza interna alla Scrittura non può qui essere ammessa»⁴⁰.

Nel 1679, Leibniz insegue un ragionamento del tutto simile nella sua corrispondenza con Pierre-Daniel Huet a proposito della *Demonstratio evangelica*, una voluminosa opera di esegesi biblica, che Huet scrive avendo tra i suoi obiettivi polemicici la posizione di Spinoza. Per arrivare a dimostrare la verità della rivelazione, scrive Leibniz a Huet, è necessario mettere insieme filosofia ed *erudizione*, vale a dire che è necessario creare un'alleanza tra *storia* e *critica*⁴¹. Per spiegare la ragione della necessità di questa alleanza, Leibniz propone come esempio la questione della divinità di Cristo, questione di un'importanza tutta particolare per la religione rivelata, poiché «dimostrare che egli [Gesù Cristo] è

39 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 64, A VI-1, pp. 336-337.

40 G.W. Leibniz, *Commentatiuncula de iudice controversiarum*, § 16, A VI-1, pp. 549-550.

41 GP III, p. 15, tr. in EM I, pp. 168-169.

il Messia redentore del genere umano, annunciato da un sì gran numero di profezie, è, dopo la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, la più importante di tutte le conclusioni»⁴². Ora, questa verità pone in modo chiaro un problema di autenticità. Infatti, come possiamo essere certi del fatto che una prefigurazione sia di origine divina? Che cosa ci obbliga a «credere alle parole di una giovane o di un carpentiere che si vantano di aver avuto delle visioni»⁴³? Ecco perché, scrive Leibniz a Huet, «prima di tutto bisogna provare che i nostri libri sacri sono autentici, e che sono arrivati fino a noi senza alcuna alterazione sostanziale [...]. In seguito, è necessario dimostrare che l'autore di cose così grandi, quali quelle narrate nei libri sacri, è stato inviato dal cielo»⁴⁴.

Detto in altri termini, per convincersi dell'autenticità delle rivelazioni trasmesse, abbiamo bisogno di quelle che Leibniz chiama «ragioni di credibilità». Ed è esattamente in rapporto a queste «ragioni» che l'erudizione e la critica storica sono necessarie, poiché: «non si può dimostrare che tutte queste cose sono accadute come vengono riferite, senza aver chiarito solidamente tutta la storia universale, sacra e profana»⁴⁵. Leibniz sembra anche pensare che questo lavoro di dimostrazione della verità del cristianesimo rappresenti la sola vera utilità della storia: «In questo momento mi accontento di osservare che lo scopo principale di tutto lo studio dell'antichità deve essere il chiarimento e la conferma della storia sacra»⁴⁶ e che «la storia e la critica sono davvero necessarie unicamente per stabilire la verità della religione cristiana»⁴⁷. Se Leibniz tiene in «gran conto queste belle conoscenze Storiche», è perché esse «in qualche modo ci fanno entrare nel mistero della provvidenza»⁴⁸. In effetti, un po' ovunque si vedono nella storia dei segni della provvidenza che vengono a sostegno dell'autorità della Scrittura: «la Religione cristiana ha dalla sua parte un così grande accordo di innumerevoli grandi prove e circostanze che bisogna ammettere che la provvidenza ha voluto renderla degna di fede presso gli uomini»⁴⁹.

Volendo riassumere quanto indagato fino ad ora possiamo dire che la critica storica, secondo Leibniz, fornisce degli elementi materiali che ci permettono di sostenere l'*autenticità* della Scrittura. Quel che è importante notare è che quel che è in gioco qui non è il *senso* della Scrittura già di per sé chiaro. In questo luogo viene svelata una differenza sostanziale tra Leibniz e Spinoza sulla questione del ruolo della critica storica nell'esegesi. In Spinoza, il ricorso alla

42 GP III, p. 12, tr. in EM I, p. 165.

43 Grua, p. 196.

44 GP III, p. 12, tr. in EM I, p. 165.

45 GP III, p. 13, tr. in EM I, p. 165.

46 GP III, p. 13, tr. in EM I, p. 166.

47 GP III, p. 15, tr. in EM I, pp. 169-170.

48 A VI-4, p. 688.

49 Grua, p. 196.

storia è necessario al fine di determinare il senso delle narrazioni contenute nelle Sacre Scritture, perché queste si esprimono con il linguaggio dell'immaginazione viva che caratterizza i profeti e perché sono adattate alle capacità di comprensione dei popoli per i quali sono state redatte. Per *comprendere* il testo è necessario conoscere il contesto nel quale si iscrive, detto in altri termini è necessario conoscere le capacità di comprensione dell'autore e del popolo al quale il testo si rivolge inizialmente. In Leibniz, invece, se si deve far ricorso alla storia non è certo per conoscere il senso delle narrazioni bibliche, ma unicamente per afferrare la loro divinità. Leibniz si attesta su questa posizione squisitamente luterana: la Scrittura può essere metro infallibile del suo senso interno. Il ricorso alla storia il Leibniz sembra dunque rispondere più a un problema di *canone* che non di *esegesi*, di *autenticità* piuttosto che di *senso*. Ecco una differenza tutt'altro che trascurabile tra la posizione di Leibniz e quella di Spinoza. In effetti dietro questo scarto si nasconde una concezione radicalmente diversa dello statuto della Sacra Scrittura.

4. La questione dell'ispirazione divina

Per chiarire questa questione bisogna far riferimento al *Nova methodus* del 1667 e all'idea di un'«interpretazione totale», cioè a questa ermeneutica complessa che tiene conto delle circostanze e del contesto storico del testo.

Secondo Leibniz una ricerca storica di questo tipo comporta due dimensioni distinte. Da una parte c'è la *stesura* della legge che riguarda la sua *redazione* e l'intenzione dell'«autore». Dall'altra c'è la *sottoscrizione* della legge che riguarda la sua *trasmissione*, «il luogo e il secolo nel quale essa è stata in vigore», vale a dire come essa è stata utilizzata, in quali circostanze, per quanto tempo, se è stata deformata, ridotta o migliorata ecc.⁵⁰ Ora, in relazione alla questione della stesura della legge, Leibniz fa un'osservazione da sottolineare:

Che si ponga attenzione all'intenzione, alle affezioni, allo spirito, al genio [*ingenium*] di un autore: in ogni caso si presume che un uomo saggio non inserisca nel suo testamento un'assurdità, qualcosa di inutile o senza senso; dà che segue che la spiegazione va ricercata nel senso che costituisce la validità del documento. L'intenzione di un autore può essere quella di parlare talvolta in maniera oscura, talaltra chiaramente, come negli oracoli, nei testi dei pitagorici, nei costruttori di enigmi e negli alchimisti dal linguaggio sempre misterioso, e se dobbiamo spiegare il senso di questi testi sarà necessario evitare quello che si presenta allo spirito in modo più naturale⁵¹.

50 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 63, A VI-1, p. 336, tr. in Maurin, pp. 109-110.

51 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 66, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 116. Si trovano delle note simili su Pitagora e gli alchimisti nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, III, x, § 13.

Questo passaggio è testimone di una consapevolezza netta del fatto che, se si desidera conoscere il vero senso di un testo, quello che corrisponde all'intenzione dell'autore, bisogna interpretarlo in relazione al particolare ingegno dell'autore stesso, senza invece privilegiare quel senso che appare oggettivamente più plausibile. In questo modo Leibniz propone una distinzione tra *sensu vero* e *verità del senso* del tutto simile a quella proposta da Meyer nella *Philosophia S. Scripturae interpres* (valida per tutti i testi tranne che per la Sacra Scrittura) e da Spinoza nel TTP (valida per tutti i testi compresa anche la Sacra Scrittura).

Con tutta evidenza il TTP non ha avuto alcun ruolo nella elaborazione di questa argomentazione di Leibniz nel *Nova methodus*: nel 1667, Spinoza non ha nemmeno ultimato la redazione di questa sua opera. Invece, in quel momento, Leibniz conosce molto bene gli argomenti di Meyer, che dimostra di apprezzare. In un passaggio del *Nova methodus*, evocando una *ars hermeneutica* che contiene «i precetti per penetrare nel vero senso della», Leibniz si riferisce in questi termini a Lodewijk Meyer, facendo, a questo pare, un apprezzamento: questa questione del «senso reale» è stata trattata «in modo molto accurato [*accurate admodum*] dall'anonimo autore (a quanto pare) arminiano della *Philosophia Scripturae interpres*»⁵². In apparenza, dunque, Leibniz non si oppone a Meyer nella maniera netta che ci si aspetterebbe su questa questione del senso della Sacra Scrittura, e soprattutto non con lo stile radicale che adotta invece più tardi quando confronta Meyer e Spinoza. Di questa circostanza è necessario domandarsi il perché.

Nel § 66 del *Nova methodus*, Leibniz concettualizza il suo nuovo metodo di esegesi in ambito giuridico, definendolo una *ars combinatoria* che si deve applicare a partire da una serie di *parafrasi* del testo in esame. Secondo Leibniz, «la parafrasi è per il discorso quello che la definizione è per la parola»⁵³. Il lavoro dell'esegesi dunque, poiché ci troviamo all'interno di un tessuto combinatorio, consiste nel collocare correttamente il testo parafrasato in relazione alle altre parafrasi: «ci si sforza di vedere qual'è la definizione con la quale esso può combinarsi, o quante combinazioni si possono fare, o tra, quelle possibili, almeno quante sono davvero utili, rifiutando quelle inutili»⁵⁴. Infine, bisogna scegliere, tra le combinazioni possibili quella che sembra «la più verosimile»⁵⁵. L'ermeneutica o «l'arte d'interpretare» consiste così nel distinguere un'interpretazione verosimile a partire da una combinazione di possibilità⁵⁶.

52 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 65, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 114 (traduzione modificata).

53 Ivi, § 66, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 115 (traduzione modificata).

54 Ivi, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 115.

55 Ivi, A VI-1, p. 338, tr. in Maurin, p. 117.

56 Cfr. L. Davillé, *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1909, pp. 500-502.

In questo contesto, Leibniz mette in chiaro che l'esegesi della legge biblica rappresenta un caso molto particolare:

Allo scopo di poter scegliere la vera combinazione, bisogna ancora raffrontarla [*combinatio*] con le parole che precedono e con quelle che seguono, con i passaggi simili, con la storia, il luogo e il tempo; [quando si considerino] le ragioni per dubitare di un autore; non bisogna presumere preventivamente di essere in errore, a meno che altre circostanze non lo provino; e se si tratta di un autore dei testi sacri, è certo che bisogna respingere ogni interpretazione contraddetta dalla ragione e dalla storia, vale a dire, dalla verità⁵⁷.

Il messaggio è molto chiaro: la Scrittura non può essere in errore, quindi un'interpretazione che le faccia dire delle falsità è falsa. Si può allora dire che il testo sacro beneficia di una sorta di presunzione di verità: *il senso vero della Scrittura si deve presumere verace*. Questa presunzione di verità si esprime ugualmente sotto forma di presunzione di una *unità* del testo. In un passaggio del *Nova methodus* che verte sulle antinomie della legge, Leibniz fa così notare che «solo la Sacra Scrittura si accorda in ogni luogo con sé stessa [*solius sacrae scripturae est sibi ubique constare*]»⁵⁸. Ciò non significa che al suo interno non si possano trovare delle contraddizioni logiche o degli errori storiografici, ma semplicemente che non può esistere una contraddizione interna all'intera Scrittura che rappresenta un'unità coerente di senso.

Sembra dunque che per Leibniz, il senso corretto della Scrittura sia per forza un senso vero. Il filosofo di Hannover si mostra qui chiaramente come un sostenitore dell'ipotesi dell'ispirazione verbale della Bibbia: come nell'ermeneutica di Lodewijk Meyer, il senso e la verità della Scrittura convergono necessariamente, poiché questa convergenza è posta come una sorta di assioma radicato nell'origine direttamente divina dei libri sacri. Si tratta di una convinzione che emerge anche dai testi più tardi. Leibniz affronta il tema nei suoi commentari al *Christianity not mysterious* (1696) di John Toland, intitolati *Annotatiunculae subitanae ad Tolandi librum*, scritti nel 1701:

Nel secondo capitolo si propone l'idea secondo cui *la rivelazione sarebbe un modo di insegnare, e non una prova che renda certi*. Se con questo l'autore intende dire che la rivelazione non merita più credito del discorso di un maestro al quale non si crede fino a che non fornisce delle prove, o delle idee chiare, l'affermazione è insostenibile. Poiché colui che trasmette la rivelazione non è ai nostri occhi soltanto un dottore o un maestro, ma anche un testimone e un giudice inconfutabile, da che noi siamo certi che è Dio stesso che sta parlando. È così che nelle cose umane per giungere a una certezza, non è sempre necessaria questa

57 G.W. Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 66, A VI-1, 338, tr. in Maurin, pp. 115-116 (traduzione modificata).

58 Ivi, § 51, A VI-1, p. 329, tr. in Maurin, p. 86 (traduzione modificata).

evidenza delle cose che l'autore esige, visto che l'evidenza garantita *dalle persone* è spesso sufficiente⁵⁹.

Riassumendo in breve: nel momento in cui noi possiamo dirlo autentico, il senso della Scrittura è necessariamente anche vero perché essa viene direttamente da Dio che è le due cose, «testimone e giudice inconfutabile».

Per Leibniz, la critica storica consiste nel restituire a un testo, già sia vero che chiaro, la sua forma emendata dagli abusi e dai rimaneggiamenti che subisce nelal trasmissione e nell'uso. Da questo punto di vista, dunque, non sorprende il fatto che l'utilità della storia nell'esegesi biblica si limita alla questione dell'autenticità del messaggio. Questa è l'idea che emerge allo stesso modo anche nel *Nouvelles ouvertures*, un testo steso nel 1686:

La storia dell'antichità è di una necessità assoluta per provare la verità della religione e per mettere al sicuro l'eccellenza della dottrina; è *attraverso la sua origine interamente divina che la nostra si distingue da tutte le altre, che non le si avvicinano in alcun modo*. Ecco in cosa consiste probabilmente il miglior uso della più sottile e profonda critica, nel rendere una testimonianza sincera a queste grandi verità attraverso gli autori antichi verificati con esattezza, e se i maomettani o i pagani e ancora i libertini non si arrestano di fronte a questa ragione si può dire che è principalmente per ignoranza della storia antica⁶⁰.

Anche se in questo passo, Leibniz parla della prova della «verità della religione», è abbastanza chiaro che l'utilità della storia consiste nel fornire delle prove di autenticità del testo biblico in qualità di testo ispirato da Dio⁶¹.

Nel lessico del *Nova methodus*, dunque, infine, l'utilità di una ricerca storica sul testo sacro, se esso è davvero sacro, non riguarda la *stesura* della legge divina, o l'assegnazione del senso che corrisponde all'intenzione dell'autore, poiché l'autore è Dio stesso: per questo, il testo esprime in modo immediato un insegnamento universale e il cui senso non potrà essere limitato dalla considerazione del luogo e delle circostanze storiche precise in cui viene comunicato. Inoltre, inquanto parola di Dio, la Scrittura esprime chiaramente in sé tutto ciò che conta. Non c'è alcuna difficoltà nel decifrare quel che Cristo a voluto insegnarci: c'è un senso dato del testo sacro, la cui chiarezza non dipende dalle conoscenze storiche, e la cui verità non ne viene messa in dubbio, nel momento in cui riconosciamo la sua origine divina. I principi che guidano il ragionamento leibniziano sono ancora il *sola Scriptura* e il *perspicuitas Scripturae*.

59 Dutens V, pp. 145-46, tr. in EM I, pp. 192-193.

60 A VI-4, p. 688, sottolineatura mia.

61 La stessa conclusione si trova nell'eccellente articolo di Daniel Cook, «The young Leibniz and the problem of historical truth», in S. Brown (éd.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 103, 111-112, 122.

In realtà, la ricerca storica ha la sua utilità unicamente nello stabilire la legittimità della *sottoscrizione* della legge divina, la sua trasmissione il suo uso, o piuttosto per stabilire una *concordanza* tra *stesura* e *sottoscrizione* della legge. La critica storica ci permette in effetti di verificare che ciò che è *sottoscritto* come testo sacro sia anche ciò che è *scritto* come tale: essa permette di verificare l'esattezza del canone e dell'uso che si fa del testo biblico. Un simile metodo risponde alla consapevolezza della possibilità di un travisamento storico del testo sacro, o di una corruzione della Bibbia tramite l'introduzione nel suo corpo di testi apocrifi, o tramite la diffusione di interpretazioni travisanti, un altro grande tema del protestantesimo che Leibniz avrà occasione di discutere approfonditamente nella sua corrispondenza con il vescovo Bossuet. Infatti, se si deve considerare necessariamente vero ogni contenuto enunciato in maniera chiara da un testo sacro, è bene assicurarsi prima di tutto che si tratta in effetti di un testo sacro e non di un apocrifo. Ma ammettere che la Bibbia ha potuto subire un processo di corruzione e travisamento nella storia della sua trasmissione non comporta alcun cambiamento sull'origine, poiché nel momento in cui ci occupiamo solo dei testi biblici la cui formulazione è davvero divina, la Bibbia deve dirsi sia vera che chiara nel senso pieno di questi termini. Infatti, l'intenzione di un autore divino non può essere che quella di trasmettere un senso vero, e questo senso coincide con il senso chiaro che può essere tratto da una lettura unicamente interna della Bibbia, una volta che il testo sia stato ristabilito nella sua autenticità.

5. Conclusioni

Come abbiamo visto Leibniz e Spinoza fanno entrambi ricorso alla storia nella loro esegesi biblica. Tuttavia il motivo che li spinge a questo ricorso è radicalmente diverso. Secondo Spinoza, la storia si fa necessaria per stabilire il senso stesso della Scrittura, cioè per stabilire ciò che il testo sacro intende dire. Per Leibniz, invece, il ricorso è necessario per stabilire l'*autenticità* della Scrittura, vale a dire il fatto che il testo sia divino. Una volta stabilita l'origine divina del testo, la questione del senso non pone più alcun problema: in forza del principio della *perspicuitas Scripturae*, questo senso si dà da sé e in maniera chiara al lettore e nel momento in cui *de facto* non sia così quel passo può essere legittimamente trascurato come passo di secondaria importanza.

La ragione per cui, in Leibniz, il ruolo della storia nell'esegesi biblica riguarda unicamente la questione dell'autenticità e non quella del senso, va ricercata nella sua convinzione che la Scrittura abbia un'immediata origine divina. Secondo Leibniz, la critica storica viene condotta a buon fine nel momento in cui serve per restituire alla sua forma originale un testo che è già in sé vero e chiaro, ma che ha subito delle forzature. Il senso del testo è stato travisato nella

trasmissione (o nella sottoscrizione) e nel momento in cui sono stati aggiunti ai libri canonici dei testi di origine umana. L'operazione da compiere è dunque quella di ristabilire la Sacra Scrittura nella sua autenticità facendo ricorso alla verifica della storia. Ma la ricerca storica che verte *sul senso del testo originale*, così come la propone Spinoza, secondo Leibniz arriva a negare completamente l'autenticità del testo invece che provarla. Una simile problematizzazione della stesura della legge divina nella sacra Scrittura rimette in dubbio ciò che Leibniz definisce come la divinità in sé del Libro. Questo perché la *storizzazione del senso* della Scrittura, caratteristica dell'esegesi spinoziana, implica il rifiuto dell'idea dell'*ispirazione verbale* della Bibbia.

[Traduzione dal francese di Aurelia Delfino]