
	<i>Dottorato di Ricerca in Filosofia</i> <i>Curriculum: Storia del pensiero filosofico e scientifico</i> <i>Consorzio FINO – FILOSOFIA NORD-OVEST</i>			
Università degli Studi di Pavia	Università degli Studi di Torino	Università degli Studi di Genova	Università del Piemonte Orientale	

## **Esegesi e Storia**

### **negli scritti teologici del giovane Schelling**

Elena Foresti

*Supervisor:*

Chiar.mo Prof. Giuseppe Invernizzi

*Tutor:*

Chiar.mo Prof. Luca Fonnesu

*Commissione esaminatrice:*

Chiar.mo Prof. Giannino Di Tommaso

Chiar.ma Prof.ssa Giuseppina Strummiello

XXX Ciclo di Dottorato



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PAVIA



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI TORINO



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI GENOVA



UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE



τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει,  
τὸ δὲ πνεῦμα ζῶοποιεῖ  
2*Cor.* III, 6



## INDICE

### INTRODUZIONE

<i>Schellings Lehrjahre</i> : un nuovo sguardo sulla formazione – teologica – di Schelling.....	p. 1
<b>1. Orientarsi negli scritti teologici del giovane Schelling.....</b>	<b>p. 13</b>
1.1 La situazione della teologia e della critica biblica alla fine del Settecento.....	p. 13
1.2 Panoramica sul <i>Nachlass</i> della <i>Bildung</i> schellinghiana.....	p. 21
1.2.1 La preistoria: Bebenhausen 1787-1790.....	p. 21
1.2.2 La storia: Tübingen 1790-1795.....	p. 24
a) Commenti veterotestamentari e rielaborazioni del contenuto di lezioni.....	p. 26
b) Commenti e appunti neotestamentari.....	p. 28
c) Materiali eterogenei: appunti, traduzioni, abbozzi.....	p. 29
<b>2. <i>Wozu Dichter, wozu Propheten</i>: le <i>Vorstellungsarten</i> della profezia.....</b>	<b>p. 33</b>
2.1 A lezione di profezia: Eichhorn, Schnurrer e Schelling.....	p. 33
2.1.1 « <i>In Lust und Leid</i> »: la teoria interpretativa dei profeti di Eichhorn.....	p. 38
2.1.2 « <i>Die zwölfkleinen Propheten</i> »: le lezioni di Schnurrer e i commenti di Schelling...	p. 53
2.1.3 Isaia, « <i>der entzückte Dichter</i> »: le <i>Animadversiones in Jesaijam</i> di Schelling.....	p. 59
2.2 Modi di rappresentazione del mondo antico (greco, ma non solo).....	p. 76
2.2.1 Il genio platonico tra profezia e poesia.....	p. 77
2.2.2 Pitagora e Platone, Hakim e Gesù: tra storia e mitologia.....	p. 84
<b>3. Racconto e teoria dell'origine: le <i>Vorstellungsarten</i> della mitologia.....</b>	<b>p. 93</b>
3.1 Il racconto dell'origine: l' <i>Antiquissimi</i> .....	p. 96
3.1.1 Presupposti teorici [§ I].....	p. 96
a) Senso e verità: excursus su Dannhauer, Spinoza ed Ernesti.....	p. 96
b) Necessità di espressione mitica e comparazione: Heyne e Schelling.....	p. 104
3.1.2 Egesi storico-grammaticale [§§ II-III].....	p. 109
a) I nomi di Dio.....	p. 111
b) I geroglifici raccontati da Mosè.....	p. 114

3.1.3	Ermeneutica di senso e verità, ovvero la filosofia della storia nell' <i>Antiquissimi</i> [§§ IV-VII] .....	p. 118
	a) Cosa è senso e cosa verità nella dissertazione.....	p. 118
	b) Il senso: la fine dell'età dell'oro.....	p. 120
	c) La verità: la storia della ragione e della libertà.....	p. 123
3.2	La teoria dell'origine: l' <i>Über Mythen</i> .....	p. 136
3.2.1	Storia mitica: la nascita della tradizione.....	p. 137
3.2.2	Filosofia mitica: la nascita del pensiero.....	p. 146
4.	<b>Interludio metodologico</b> .....	p. 161
4.1	Il "manifesto dell'esegesi" schellinghiana: l' <i>Entwurf der Vorrede</i> in dialogo con i modelli esegetici della <i>Spätaufklärung</i> .....	p. 161
4.2	Il "metodo" nelle omelie: criticismo kantiano o esegesi storico-critica?	p. 175
5.	<b>Teologia paolina e <i>reinerer Gesinnung</i>: le <i>Vorstellungsarten</i> di Paolo e la <i>Wahrheit</i> morale del cristianesimo</b>	p. 183
5.1	Chiavi di lettura per i commentari paolini: <i>Sinn e Wahrheit, litera e spiritus</i> .....	p. 183
	a) La filologia come via d'accesso ai commentari paolini.....	p. 185
	b) L'allegoria e l' <i>Akkomodation</i> , le argomentazioni <i>κατα ανθρωπον</i> e le immagini ebraiche.....	p. 191
	c) Polisemia di <i>νομος</i> e <i>πιστις</i> .....	p. 194
	d) <i>Πνευμα νοιοθεσιας</i> e Regno di Dio.....	p. 198
	d.1) Felicità e <i>Bestimmung</i> individuale.....	p. 200
	d.2) Felicità e comunità umana.....	p. 204
	e) Modi di rappresentazione dello <i>Zweck des Todes Jesu</i> .....	p. 209
	f) <i>Dogmengeschichte</i> , critica dei dogmi e considerazioni di filosofia della storia....	p. 215
5.2	Il <i>De Marcione</i> tra paolinismo e gnosticismo.....	p. 230
5.3	Uno sguardo oltre lo <i>Stift</i> .....	p. 244
	<b>CONCLUSIONE</b>	
	Una filosofia prima della filosofia? Una ragione prima della ragione? Uno Schelling prima di Schelling?.....	p. 251
	<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	p. 261
	Fonti.....	p. 261
	Letteratura critica.....	p. 265

Nota bibliografica:

La prima biografia di Schelling (incompiuta) scritta dal figlio Karl Friedrich August e corredata da scritti e lettere è stata pubblicata a cura di Gustav Leopold Plitt, *Aus Schellings Leben, in Briefen*, 3 voll., Hirzel, Leipzig 1869-1870; rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 2003. L'opera è citata come Plitt I, II o III seguito dal numero della pagina.

Molti dei documenti del periodo di studi di Schelling sono stati resi disponibili da Horst Fuhrmans in F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, 3 voll., Bouvier, Bonn 1962-1975. L'opera è citata come BuD I, II o III, seguito dal numero della pagina.

Per gli scritti di Schelling si fa riferimento all'edizione critica in corso di pubblicazione:

Wilhelm Friedrich Joseph Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe I: Werke, Reihe II: Nachlass, Reihe III: Briefe, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 sgg. Le opere sono citate con la sigla HKA, seguita dal numero della serie, dal numero del volume e dalla pagina.

Per le opere non ancora pubblicate nell'edizione critica si fa riferimento ai *Sämmtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling, Erste Abtheilung, 10 voll., Zweite Abtheilung, 4 voll., Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-1861. Le opere sono citate con la sigla SW, seguita dal numero della serie (in numeri romani), dal numero del volume (in numeri arabi) e dalla pagina.

Particolare attenzione sarà rivolta ai primi volumi dei *Werke* e del *Nachlass* ovvero:

HKA, I, 1, *Elegie (1790)*, *De malorum origine (1792)*, *Über Mythen (1793)*, *Form der Philosophie (1794)*, *Erklärung (1795)*, a cura di W.G. Jacobs, J. Jantzen, W. Schieche e con la collaborazione di G. Kuebart, R. Mokroschund, A. Pieper (1976)

HKA, I, 2, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795)*, *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore (1795)*, a cura di H. Buchner, J. Jantzen e con la collaborazione di A. Schurr, A.M. Schurr-Lorusso (1980)

HKA, I, 3, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795)*, *Neue Deduction des Naturrechts (1796-1797)*, *Antikritik (1796)*, a cura di H. Buchner, W.G. Jacobs, A. Pieper (1982)

HKA, I, 4, *Allgemeine Übersicht (1797-1798)*, *An Heydenreich (1797)*, *Antwort auf Tittmann (1797)*, *Carus-Rezension (1798)*, *Offenbarung und Volksunterricht (1798)*, *Schlosser-Rezension (1798)*, a cura di W.G. Jacobs, W. Schieche e con la collaborazione di H. Buchner (1988)

HKA, II, 1,1 *Frühe Bebenhäuser Arbeiten (1787-1791)*, a cura di Ch. Arnold, A. Zierl (2017)

HKA, II, 1,2, *Kommentar zum Buch «Hiob» (1790-1793)*, a cura di Ch. Danz, (in preparazione)

HKA, II, 2, *Frühe alttestamentliche Arbeiten (1789-1793)*, a cura di Ch. Arnold, M. Hackl (di prossima pubblicazione)

HKA, II, 3, *Frühe theologische Arbeiten (1790-1791)*, a cura di Ch. Arnold, B. Rauschenbach (2014)

HKA, II, 4, *Frühe theologische Arbeiten (1792-1793)*, a cura di Ch. Buro, K. Grottsch (2013)

HKA, II, 5, *Frühe theologische und philosophische Arbeiten (1793-1795)*, Ch. Arnold, Ch. Buro, Ch. Danz, K. Grottsch (2016)





## INTRODUZIONE

*Schellings Lehrjahre: un nuovo sguardo sulla formazione – teologica – di Schelling*

«Tübingen war ... ein Anfang, ein wichtiger Anfang: noch war alles zu tun. Aber schon stand das Ziel vor Augen, zumindest die Richtung, daraus alles Folgende geboren worden ist»

Horst Fuhrmans, Schelling im Tübinger Stift

La presente ricerca si propone di esplorare gli “anni di apprendistato” trascorsi da Schelling a Tübingen con lo scopo di mettere in luce il contributo degli studi teologici ed esegetici alla formazione del futuro filosofo dell’idealismo. Gli studi teologici del giovane Schelling e gli scritti che ne sono testimonianza non hanno ricevuto grande attenzione dalla letteratura critica: ad esempio la fondamentale monografia sul pensiero schellinghiano di Xavier Tilliette nella parte dedicata alle «*année d’apprentissage*» di Schelling liquida in poche righe la *Magisterdissertation* (che è uno dei documenti più interessanti di quegli anni), passando immediatamente alla considerazione dei primi scritti filosofici.<sup>1</sup> E tali scritti hanno invece sempre richiamato su di sé grande attenzione: l’*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, il *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* e la prima parte dei *Philosophische Briefe*, pubblicati mentre Schelling era ancora studente allo *Stift*, sono stati oggetto di ripetute e approfondite indagini. Né questo deve meravigliare, giacché questi lavori sono senz’altro l’espressione di un punto di vista filosofico autonomo da parte di un giovane – Schelling era solo diciannovenne – che dimostrava di sapersi orientare con sicurezza ed originalità negli sviluppi del kantismo, e di aver da subito individuato nella linea abbozzata da Fichte la direzione di ricerca più originale e promettente.

Certo non sono mancati lavori di approfondimento del contesto in cui avvenne la *Bildung* di Schelling. Dato che le aule del collegio teologico di Tübingen sono state frequentate da coloro che sarebbero di lì a poco divenuti protagonisti della scena culturale tedesca di inizio Ottocento, sono state compiute ricerche accurate sull’organizzazione degli studi, sulle discipline insegnate e sui docenti dello *Stift* negli anni di frequenza di Hölderlin, Hegel e Schelling.<sup>2</sup> I volumi pubblicati a cura della *Hölderlin-*

---

<sup>1</sup> X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1970, 1992<sup>2</sup>, vol. I, pp. 59-60. Lo stesso giudizio sulla dissertazione è ribadito nel più recente *La mythologie comprise. L’interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 14.

<sup>2</sup> Una panoramica storica complessiva ed esaustiva è fornita da M. Leube, *Das Tübinger Stift: 1770-1950: Geschichte des Tübinger Stifts*, Steinkopf, Stuttgart 1954; più recentemente anche da J. Hahn – H. Mayer, *Das Evangelisches Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart – Zwischen Weltgeist und Frömmigkeit*, Theiss, Stuttgart 1985. Sul contesto limitato al presente oggetto di ricerca cfr. J. Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart 1877; G. Doerr, *Zur Entstehung des deutschen Idealismus. Hölderlin, Hegel und Schelling in Tübingen oder: Mythos und Philosophie am Beginn der Moderne*, in A. Venturelli – F. Frosini (a cura di), *Der Ort und das Ereignis. Die Kulturzentren in der europäischen Geschichte*, Rombach, Freiburg i. Br. 2002, pp. 147-196. Anche in Italia è stata data attenzione al contesto dello *Stift*, soprattutto in riferimento agli studi incentrati sul giovane Hegel: C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959, rist. Pensa Multimedia, Lecce-Rovato (Bs) 2012; A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*

*Gesellschaft* raccolgono una serie di importanti contributi e di documenti che aiutano nella ricostruzione del panorama culturale e teologico in cui i tre giovani *Stiftler* si sono formati, e rappresentano in tal senso una miniera di informazioni per delineare la *costellazione* di personalità ed idee, di autori e testi, di professori, compagni di studio, filosofi e teorie, che orbita attorno ai tre futuri idealisti.<sup>3</sup> Contributi importanti in questa direzione sono stati offerti anche da Wilhelm Jacobs e Dieter Henrich, i quali, in alcuni dei loro più significativi lavori, hanno dedicato ampio spazio alle vicende e ai personaggi dello *Stift*, dando un significativo contributo alla comprensione della genesi dell'idealismo. Prima di occuparsi specificamente dello studio della filosofia di Schelling, Jacobs si è dedicato alla raccolta di materiali e dati riferiti alla facoltà filosofica dello *Stift* durante il decennio 1785-1795, al fine di comprendere le dinamiche culturali, politiche e sociali nella Tübingen degli anni di frequenza del trio idealista, ma anche di importanti figure a loro correlate, come Niethammer, Diez, Süßkind etc.<sup>4</sup> In qualità di importante studioso dell'idealismo (e del pensiero hegeliano in particolare), nella parte conclusiva della propria monumentale indagine sulla genesi dell'idealismo, Henrich si è indirizzato anche alla ricostruzione della prima filosofia trascendentale schellinghiana. Nel capitolo su Schelling i riferimenti alla teologia sono limitati, ma lo studio, nelle parti precedenti, offre un'ampia e documentatissima panoramica dell'ambiente di Tübingen, dei personaggi di rilievo e delle idee circolanti tra le mura dello *Stift*, tal che da esso è difficile prescindere per un'adeguata comprensione del contesto in cui si muoveva Schelling.<sup>5</sup> Ulteriori e puntuali riferimenti circa le figure più significative di Tübingen si trovano anche negli scritti precedenti, che contengono anche indicazioni circa gli «scritti teologici giovanili» di Schelling.<sup>6</sup>

---

(1785-1793), Guerini, Milano 1996; Idem, *Teologia e Aufklärung: le radici del giovane Hegel*, La città del sole, Napoli 1998.

<sup>3</sup> M. Franz – W. G. Jacobs (a cura di), “*so hat mir das Kloster etwas genüzet*”. *Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen*, Isele, Eggingen 2004; M. Franz (a cura di), “*...im Reiche des Wissens cavalierement*”? *Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen*, Isele, Eggingen 2005; Idem (a cura di), “*...an der Galeere der Theologie*”? *Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen*, Isele, Eggingen 2007.

<sup>4</sup> W. G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen; Texte und Untersuchungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

<sup>5</sup> D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004 (cfr. in particolare “Die Tübinger Dogmatik: Storr und Flatt”, vol. I, pp. 29-72; “Schellings erste Fundamentalphilosophie”, vol. II, pp. 1551-1699).

<sup>6</sup> D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, cfr. in particolare *Kantianismus und Bibelkritik*, pp. 51-61. Qui (p. 54) Henrich usa l'espressione «Schellings Theologischen Jugendschriften»; Idem, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991 (cfr. in particolare “Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings”, pp. 171-213). Henrich fa riferimento oltre che alla *Magisterdissertation*, al saggio *Sui miti* e ai commentari schellinghiani al *Römerbriefe* e al *Galaterbrief*. Sempre ad Henrich va ascritto il merito di aver reso disponibili materiali per la conoscenza di Diez, «kantiano *enragé*» e *Repetent* allo *Stift* durante gli anni di Hölderlin, Hegel e Schelling che si ritiene possa aver avuto un ruolo significativo nell'adesione al kantismo, specialmente del più giovane dei tre. Idem, *Carl Immanuel Diez. Zur Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus*, 3 (1965), pp. 276-282; C. I. Diez, *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen-Jena 1790-1792*, a cura di D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1997. Cfr. anche L. Pizzichemi, *Carl Immanuel Diez e gli inizi dell'idealismo tedesco*, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato (Bs) 2013. I *Repetenten* erano studenti che, dopo il proprio *Abschluss*, restavano allo *Stift* con vari incarichi

Se gli studi dedicati al contesto tuinghese indulgano sulle figure e le tematiche teologiche del *background* comune ai tre idealisti, per quanto riguarda specificamente gli anni della formazione di Schelling, ha prevalso invece l'interesse per lo sviluppo filosofico in senso stretto: il fondamento della filosofia trascendentale e il ruolo della soggettività, la questione dell'Assoluto, dell'identità, dell'intuizione intellettuale, il rapporto con il criticismo kantiano e fichtiano, non senza illuminanti considerazioni sulle caratteristiche di una *possibile* filosofia della storia all'origine del filosofare schellinghiano.<sup>7</sup>

Fra i temi affrontati da Schelling nelle fasi iniziali del suo pensiero, comunque successive a Tübingen, recentemente un rinnovato interesse incontra la filosofia della natura, nella quale sono individuati aspetti interessanti anche per il dibattito filosofico contemporaneo; una considerevole attenzione viene dedicata anche all'influenza che sul giovane filosofo possono aver avuto correnti quali il pietismo, la teosofia, la mistica neoplatonica e tedesca.<sup>8</sup>

---

didattici e disciplinari. Da un lato essi tenevano delle "ripetizioni" per gli studenti del biennio filosofico sugli argomenti più vari ma pertinenti alle materie impartite (metafisica, morale, esegesi/filologia critica, matematica/fisica): dalla logica generale, agli storici greci dell'età classica, le ripetizioni si spingevano a trattare dei sistemi filosofici del «Materialismo, idealismo, dualismo, monadismo e spinozismo» (!) (BuD, II, p. 32). Per gli studenti del triennio teologico i ripetitori commentavano, invece, ogni anno, una serie di *loci theologici* tratti dal *Compendium Dogmaticae* (che al tempo di Schelling era quello di Sartorius). D'altro canto i *Repetenten* sovrintendevano all'adempimento dei doveri degli *Stiftler* e vigilavano sul loro comportamento, avendo cura che si attenessero al rigido regolamento in fatto di disciplina e di morale imposto dal duca del Württemberg: a quest'ultimo, infatti, tutti gli *Stipendiaten* erano formalmente sottoposti e da lui dipendevano anche economicamente per la loro permanenza nello *Stift* (solo pochi *Oppidani* frequentavano le lezioni senza risiedere nello *Stift* e senza il sostegno economico ducale).

<sup>7</sup> J. Watson, *Schellings Transcendental Idealism*, Chicago 1882, rist. Bristol 1992; H. Zeltner, *Schelling*, Fromman, Stuttgart 1954; I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973; E. Lange (a cura di), *Die Philosophie des jungen Schelling. Beiträge zur Schelling-Rezeption in der DDR*, Collegium Philosophicum Jenense, 1, Weimar 1977; A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953; C. Cesa, *La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling*, «Studi Urbinati», 51, 1-2 (1977), pp. 53-69; P. Salvucci, *Per una analisi delle schellinghiane* *Abhandlungen*, «Studi Urbinati», 51, 1-2 (1977), pp. 323-349; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, in particolare pp. 530-558; H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Metzler, Stuttgart 1993; P. Baumanns, *Die Entstehung der Philosophie Schellings aus der Fichte-Kritik*, in Th. S. Hoffmann – F. Ungler (a cura di), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994; G. Di Tommaso, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995; R. Kühn, *Identität und Differenz bei Schelling. Eine phänomenologische Lektüre ihrer Grundstruktur*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 32 (2000), pp. 13-38; X. Tilliette, *Die Nachkantianer und die intellektuelle Anschauung*, in E. Hahn (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings*, Total, Berlin 2000, pp. 11-32; U. Vogel, *Kritik und System. Schellings Kant-Interpretation in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“*, in V. Gerhardt – R.-P. Horstmann – R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung*, 5 voll., De Gruyter, Berlin-Wien 2001, vol. V, pp. 372-380; M. Fukaya, *Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie (1794-1800)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.

<sup>8</sup> Sulla filosofia della natura sono recentemente stati pubblicati nuovi estratti del *Nachlass*: F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Aus dem handschriftlichen Nachlaß 1804*, a cura di C. Binkelman – A. Dezi – V. Müller-Lüneschloß, CreateSpace, London 2017. Inoltre: W. Hartkopf, *Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling*, in H.J. Sandkühler (a cura di), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings. Mit einem Quellenanhang als Studententext und einer Bibliographie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, pp. 83-126; R.

È stata tuttavia la mitologia uno degli aspetti indagati per primo nello Schelling ancora studente, per via dell'interesse diffuso per la tematica mitologica, venuto ampliandosi nel corso del secolo scorso.<sup>9</sup> Il superamento delle riserve nei confronti della riflessione schellinghiana sulla mitologia – tacciata di essere non-filosofica dalle correnti interpretative hegeliane (Kuno Fischer, Johann Eduard Erdmann) o neo-hegeliane (Kröner, Nicolai Hartmann) – si è avuto a partire dalla “rivalutazione” dell'ultimo Schelling avvenuta già con l'interpretazione di Jaspers, ma soprattutto grazie alle prospettive ermeneutiche – per certi aspetti antitetiche – di Fuhrmans e Schulz.<sup>10</sup> Da quel momento in poi, la *Filosofia della mitologia* ha ricevuto una considerevole attenzione e valutazioni spesso contrastanti, anche considerando l'evoluzione della considerazione della religione dal punto di vista psicoanalitico (Freud e Jung), nell'ottica di una fenomenologia della coscienza religiosa (W. Otto, K. Kérenyi) o dell'antropologia teosofica (Rudolf Steiner).<sup>11</sup>

Lo studio del rapporto tra la tarda interpretazione schellinghiana della mitologia e le posizioni giovanili si è presentato fin da subito alla critica come un campo di ricerca da esplorare e che ad oggi è stato ampiamente sondato.<sup>12</sup> Infatti Schelling nella rassegna dell'*Introduzione storico-critica alla*

---

Heckmann – H. Krings – R. W. Meyer (a cura di), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1985; J. Jantzen, *Die Philosophie der Natur [bei Schelling]*, in H. J. Sandkühler (a cura di), *F.W.J. Schelling*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1998, pp. 82-108; M. Rudolphi, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001; Th. Bach – O. Breidbach (a cura di), *Naturphilosophie nach Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2005; E. C. Corriero – A. Dezi, *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, Accademia University Press, Torino 2013. A partire dalle pubblicazioni di I. Hamilton Grant, (*Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006; *The Hypothesis of nature's logic in Schelling's Naturphilosophie*, in M. Altman [a cura di], *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Palgrave Macmillan, London-New York 2014, pp. 478-498) si è sviluppato un filone di ricerca teso a trovare spunti di riflessione per le moderne discipline filosofiche a partire dalla speculazione schellinghiana: alcuni contributi sono sorti nell'ambito del progetto *Philosophies of Nature: Schelling and his Contemporaries* condotto dal 2015 al 2017 dal “UK Schelling Research Network” in collaborazione con la “North American Schelling Society”. Del presidente di quest'ultima (sezione Canada), è un testo che esplora i nessi tra la filosofia di Schelling influenzata dalla mistica di Böhme e le scienze della psicanalisi: S. McGrath, *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*, Routledge, London 2012. Nella considerazione dei rapporti di Schelling con la mistica o la teosofia di Oetinger, Böhme e Baader il campo d'indagine viene a comprendere sia il “primo” che il “secondo Schelling”. Cfr. S. Wollgast, *Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger und der junge Schelling*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena», 25 (1975), pp. 163-172; T. Griffiero, *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Milano 2000; F. Donadio, *L'albero della filosofia e la radice della mistica. Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Napoli 2002. Sul rapporto con Platone e il neoplatonismo cfr. *infra*.

<sup>9</sup> L. Procesi, *Filosofia e mitologia in Schelling: le interpretazioni del '900*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III, 9, 3 (1979), pp. 1293-1323.

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, Piper, München 1955; H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, Junker-Dünhaupt, Berlin 1940; Idem, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Schwann, Düsseldorf 1954; W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln 1955.

<sup>11</sup> Procesi, *Filosofia e mitologia in Schelling: le interpretazioni del '900*, cit.

<sup>12</sup> Uno dei primi testi che hanno ripercorso l'itinerario schellinghiano d'indagine sulla mitologia, è quello di A. Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, «Ergänzungshefte zu Kant-Studien», 61, Berlin 1927, rist. Topos, Vaduz-Liechtenstein 1978, nel quale viene ricostruita l'evoluzione del concetto di mito in parallelo alle fasi della filosofia di Schelling. Anche in Italia la considerazione della mitologia da parte del giovane Schelling è stata oggetto di numerose indagini. Cfr. ad esempio: G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1995<sup>2</sup>, pp. 26-30;

*filosofia della mitologia* ripercorre le concezioni del mito anteriori alla *Philosophie der Mythologie* e, rinvenendo impostazioni del problema erronee, di tutte critica i limiti, anche delle interpretazioni proposte dalla *mythische Schule* di Heyne (e Eichhorn) a cui egli stesso aveva fatto riferimento quando era ancora solo uno studente.<sup>13</sup> Il lavoro di ricerca sul mito nel giovane Schelling è stato condotto inizialmente sulle due pubblicazioni mitologiche degli anni tubinghesi – la *Magisterdissertation* e l'*Über Mythen* – quindi senza attingere al *Nachlass*.

Hanno invece da subito ampiamente utilizzato il lascito manoscritto schellinghiano gli studi sulle radici (neo)platoniche della filosofia di Schelling e dell'idealismo in generale. Tale ricerca, inaugurata a suo tempo da Beierwaltes,<sup>14</sup> ha trovato ampio sviluppo negli studi sul *Nachlass* schellinghiano condotti da Franz, il quale ha rinvenuto convincenti prove sul ruolo decisivo svolto dal platonismo nello *Stift* e nella genesi dell'idealismo.<sup>15</sup> La questione del platonismo in riferimento al *Nachlass* è stata la prima ad essere sondata probabilmente anche per la sua vicinanza alla tematica mitologica. Gli studi sul platonismo tubinghese hanno trovato una rilevante prosecuzione anche in ambiente italiano, in stretta connessione con le ricerche sulla mitologia nel pensiero di Schelling.<sup>16</sup>

---

L. Procesi, *Il mito nel lessico giovanile schellinghiano*, «Lexicon philosophicum», 3 (1988), pp. 5-17; T. Griffero, *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Guerini, Milano 1994. Per un confronto della soluzione tautologica con le interpretazioni schellinghiane precedenti cfr. anche T. Griffero, *Prendere il mito alla lettera*, in AA.VV., *Miti antichi e moderni*, UniversItalia, Roma 2013, pp. 219-226. La ricerca sulla mitologia nel giovane Schelling si è intrecciata con il progetto di una “nuova mitologia della ragione” presente nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* del quale Schelling è stato considerato uno dei plausibili autori (cfr. F.-P. Hansen, “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, De Gruyter, Berlin-New York 1989; X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in R. Bubner (a cura di), *Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, «Hegel-Studien», 9, Bonn 1973, rist. M. Frank – G. Kurz [a cura di], *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, pp. 193-211). Cfr. inoltre: M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, tr. it. F. Cuniberto, *Il dio a venire*, Einaudi, Torino 1994; M. Cometa, *Iduna: mitologie della ragione. Il progetto di una “neue Mythologie” nella poetologia preromantica. F. Schlegel e F.W.J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984; AA.VV., *Mitologie della ragione: letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Studio Tesi, Pordenone 1989.

<sup>13</sup> Un cenno al rapporto tra la *mythische Schule* e Schelling si trova in cfr. Ch. Hartlich – W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1952, pp. 56-58.

<sup>14</sup> W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, tr. it. E. Marmiroli, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>15</sup> M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1996 (in appendice si trova la prima trascrizione degli *Hefte* nei quali Schelling si dedica alla filosofia platonica, ma non solo, come si avrà modo di constatare nella presente ricerca); Idem, *Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge*, in Sandkühler (a cura di), *Schelling*, cit., pp. 50-65; Idem, *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Francke, Tübingen 2012. Cfr. anche R. Bubner, *Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher*, in Idem, *Innovationen des Idealismus*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1995, pp. 9-42; H. Seubert, *Vernunft und Ananke. Zu Schellings Timaios-Kommentar und seiner Bedeutung für Schellings Denkweg*, in Hahn (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings*, cit., pp. 81-127; T. Gloyna, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001; Ch. Asmuth, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schleiermacher und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2006.

<sup>16</sup> F. Moiso, *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, Introduzione a Schelling, *Timaeus (1794)*, tr. it. M. D'Alfonso – F. Viganò, Guerini, Milano, 1995 pp. 13-66; F. Moiso, *La filosofia della mitologia di Schelling. Dagli inizi all'introduzione storico-critica*, a cura di M. V. D'Alfonso, Mimesis, Milano 2014; F.

Non in modo così immediato è potuto emergere il rapporto tra gli scritti teologici del periodo tubinghese e le future posizioni del filosofo in merito alla questione religiosa. Per il loro carattere esegetico-biblico che li fa apparire più estranei alle questioni filosofiche, gli “appunti teologici” dello Schelling studente hanno dovuto attendere più dei loro “fratelli mitologici” prima di attrarre l’interesse della critica. In generale l’attenzione alle tematiche religiose e teologiche nel pensiero schellinghiano si sono concentrate nell’ambito dello studio del “secondo Schelling”: l’emergere del problema del male e della libertà è stato individuato dalla critica come il punto di svolta del discorso filosofico schellinghiano in direzione di un nuovo pensiero che coinvolge in modo originale elementi attinti dalla (o, quanto meno, correlati alla) tradizione cristiana. In considerazione, tuttavia, del fatto che è grazie ad una formazione “teologica in senso lato” che Schelling entra in contatto con le tematiche mitologiche, storiche ed esegetiche (che occupano Schelling fino al termine degli studi nel 1795) può essere rivalutata l’incidenza del “fattore teologico” nello sviluppo del pensiero anche nel primo Schelling.

Solo di recente è stata intrapresa l’indagine sulle “fonti teologiche” del giovane Schelling che necessariamente doveva prendere le mosse dall’edizione critica completa del *Nachlass*. La pubblicazione del *Nachlass* degli anni della formazione a Bebenhausen e Tübingen è ormai giunta ad un buon punto e con la disponibilità dei testi è cominciato a crescere il numero degli studi dedicati a questo tema.<sup>17</sup> Ancora scarsi sono tuttavia i contributi in lingua italiana: se le pubblicazioni giovanili sul mito avevano, anche in passato, ricevuto una qualche attenzione da parte degli studiosi italiani, in ossequio al maggiore interesse suscitato dalla questione mitologica, lo stesso non si può dire per i giovanili manoscritti teologici.<sup>18</sup> Un’eccezione è rappresentata dalla considerazione tributata alle *Animadversiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos* (1792-1793) da Ranchetti, il quale, da grande e poliedrico intellettuale quale era, ne presenta una puntuale analisi con precisi cenni al contesto

---

Viganò, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini, Milano 2003; Idem, *Filosofema e mito. Dallo «strappo» della ragione alla filosofia della storia*, in C. Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Guerini, Milano 2000, pp. 175-198.

<sup>17</sup> Si tratta dei volumi 1-5 della seconda serie (*Nachlass*) dell’edizione critica pubblicati a partire dal 2013 (per i titoli completi cfr. nota bibliografica *supra*). Inoltre cfr. Ch. Danz, *Hermeneutik zwischen Text und Kontext. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Bibelauslegung des jungen Schelling*, «Wiener Jahrbuch für Theologie», 8 (2010), pp. 85-107; Idem (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012; Idem, *Moralischer Glaube. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei Kant und dem jungen Schelling*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 48 (2016), pp. 228-247; in corso di pubblicazione Ch. Arnold, *Schellings frühe Paulus-Deutung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart (uscita prevista: novembre 2018).

<sup>18</sup> Negli anni scorsi qualche attenzione era stata dedicata alle dissertazioni, da tempo pubblicate nelle raccolte delle opere; cfr. G. Grazi, *Sullo scritto latino di Schelling “Antiquissimi”*, «Ethos», 12 (1977), pp. 55-68; I. Vecchiotti, *Lo schellinghiano «De humanorum malorum origine» e la prima proposizione di una filosofia idealistica della storia*, «Studi Urbinati», 58 (1985), pp. 31-66; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1969, in particolare pp. 17-67. Sono disponibili le traduzioni italiane dei due scritti a stampa a carattere mitologico e del commentario manoscritto al *Timeo* platonico: Schelling, *Timaeus (1794)*, a cura di M. D’Alfonso – F. Viganò, Guerini, Milano 1995; Schelling, *Saggio critico e filosofico di spiegazione del filosofema arcaico di Gn 3 sull’origine prima dei mali umani (1792)*, a cura di A. Ardivino, «Quaderni del Centro di Alti Studi in scienze religiose di Piacenza», 2 (2003), pp. 205-245; Schelling, *Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, a cura di F. Forlin, Mimesis, Milano 2009.

teologico: purtroppo si tratta di uno studio isolato che non ha trovato prosecuzione nella ricerca italiana.<sup>19</sup>

Al momento presente si è nelle condizioni di riconsiderare globalmente l'aspetto teologico della formazione schellinghiana: oltre ai documenti presenti nella biografia di Schelling curata dal figlio, e ad altri (ri)pubblicati più di recente, oggi l'edizione critica ha messo a disposizione i quasi tutto il materiale significativo del periodo in questione in una forma filologicamente impeccabile, anche per le puntuali introduzioni e commenti.<sup>20</sup> In contrasto con la scarsa attenzione fino a poco tempo fa tributata ai quaderni e ai "lavori scolastici" di Tübingen, lo stesso Schelling mostra di averli tenuti in considerazione anche in età avanzata. Nella *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* (1853) in cui vengono date al figlio indicazioni su cosa fare della gran mole di lezioni e testi della filosofia schellinghiana, soprattutto posteriore al 1809, egli fa menzione anche dei commentari manoscritti tubinghesi all'Antico e al Nuovo Testamento e, per quanto riconosca che in essi «manca una vera e propria comprensione», giacché essi restano interpretazioni «assolutamente razionalistiche», non ne esclude una futura pubblicazione: alcuni di questi commenti tubinghesi – osserva Schelling – meritano di essere conservati perché potrebbero ancora essere utili ai posteri. L'indicazione è significativa perché di altri appunti genericamente presentati come «riguardanti la filosofia o materiali filosofici» egli non esita a suggerire la distruzione.<sup>21</sup> Un'altra prova significativa del valore che potevano avere agli occhi di Schelling questi scritti, è fornita dal fatto che il filosofo stesso mostra di avervi attinto informazioni teologiche nel corso della tarda redazione delle lezioni sulla filosofia della rivelazione. La consultazione è confermata da un rimando quasi letterale a un'osservazione che ricorre nel manoscritto delle *Lezioni sul Vangelo di Giovanni* relativo a un corso del biennio filosofico.<sup>22</sup> Infatti, interpretando il *Prologo* del quarto *Vangelo*, Schelling valuta la possibilità che l'evangelista abbia accettato il concetto di *logos* di Filone d'Alessandria:

In effetti Filone parla molto di un  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$   $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ . Quest'ultimo è per lui una volta il mondo come rappresentazione in Dio, il primo disegno del mondo, *la rappresentazione divina, elevantesi sopra tutto, del mondo, dell'ordine, e della*

---

<sup>19</sup> M. Ranchetti, *Un testo inedito di Schelling: Animadversiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos (1792)*, «Studi e Ricerche. Istituto di storia della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Firenze», I (1981), pp. 355-404; rist. in Idem, *Scritti diversi*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, vol. I, *Etica del Testo*, pp. 15-76.

<sup>20</sup> H. Fuhrmans (a cura di), *Briefe und Dokumente*, 3 voll., Bouvier, Bonn 1962-1975; il saggio introduttivo del primo volume (*ivi*, pp. 9-40) è stato ripubblicato, con qualche modifica alle note Idem, *Schelling im Tübinger Stift Herbst 1790-Herbst 1795*, in Frank – Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, cit., pp. 53-87; G. L. Plitt, *Aus Schellings Leben, in Briefen*, 3 voll., Hirzel, Leipzig 1869-1870, rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 2003. L. Pareyson (a cura di), *Schellingiana Rariora*, Bottega d'Erasmus, Torino 1977.

<sup>21</sup> H. Fuhrmans (a cura di), *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*, «Kant-Studien», 51 (1959-1960), pp. 14-26.

<sup>22</sup> Cfr. l'introduzione alla trascrizione delle *Vorlesungen über das Evangelium Johannis*, HKA, II, 3, pp. 22-23.

*simmetria* in esso, un'altra volta invece è il presupposto attraverso il quale (δῖ'ου) tutto è divenuto.<sup>23</sup>

Con le stesse parole la tesi è discussa nelle suddette *Lezioni*:

Egli parla frequentemente di un *logos* che verosimilmente ha mutuato dagli scritti di Platone. Ma non intende altro che questo: *la rappresentazione divina, elevantesi sopra tutto, del mondo, dell'ordine e della simmetria*. Filone personifica questo *logos* e lo chiama eterno figlio di Dio; è verosimile che Giovanni abbia letto Filone e che l'abbia preso in tutt'altro senso.<sup>24</sup>

Non è stato possibile nella presente ricerca svolgere un confronto sistematico tra le tarde posizioni teologiche di Schelling e le prime nozioni acquisite da studente. Prima di affrontare un tale tema è apparso indispensabile e pregiudiziale un approfondimento della *Bildung* teologica del filosofo attraverso l'analisi degli scritti esegetici del periodo della formazione. La coincidenza testuale poc'anzi richiamata dischiude comunque interessanti prospettive di ricerca per leggere gli esiti del pensiero schellinghiano alla luce di un più puntuale confronto con le posizioni caratteristiche della formazione teologica di partenza.

La ricerca di una *qualche* continuità nella riflessione teologica è un'istanza che si accorda con il generale andamento degli attuali studi schellinghiani. Da quando la *Schellingforschung* si è mossa alla ricerca di «*nur ein Schelling*», abbandonando la tradizionale rappresentazione che lo stigmatizzava come «il Proteo della filosofia» (per la varietà di tematiche affrontate e per le irriducibili discontinuità che sussisterebbero fra un periodo e l'altro del suo pensiero), gli studiosi si sono impegnati nell'individuazione di alcune costanti del suo *pensiero in divenire*. Tra di esse, come si è visto, spicca la mitologia, indagata tanto agli esordi della produzione “erudita”, quanto nell'elaborazione “speculativa” della maturità (non meno erudita se si pensa anche solo alle *Divinità di Samotraccia*). Ma tra le costanti del pensiero schellinghiano è stata anche annoverata la (filosofia della) storia.<sup>25</sup> La presenza di una riflessione filosofica sulla storia in *tutto* il pensiero di Schelling è stata oggetto di discussione da parte dei più illustri nomi del panorama di studi schellinghiani: Jacobs e Tilliette si sono confrontati da schieramenti opposti, pro e contro il rinvenimento di un pensiero storico nella

---

<sup>23</sup> Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, tr. it. A. Bausola, Bompiani, Milano 2002, pp. 1029-1031.

<sup>24</sup> HKA, II, 3, p. 29.

<sup>25</sup> L'espressione «un solo Schelling» è stata eletta a parola d'ordine traendola dal titolo del contributo di W. E. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, in *Atti del Convegno internazionale di studio: Il concetto di natura. Schelling e la «Critica del giudizio»*, «Studi Urbinati», 51, 1-2, (1977), pp. 111-122. Contro lo Schelling-Proteo cfr. ad esempio W.G. Jacobs (*Schelling Lesen*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004; tr. it. a cura di C. Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 29-30) e X. Tilliette (*Actualité de Schelling*, tr. it. N. De Sanctis, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972, pp. 9-10: «Per molto tempo Schelling è stato considerato il “Proteo dell'idealismo tedesco”: era quasi un suo epiteto naturale. Era così da vivo, agli occhi degli avversari accaniti che gli procuravano il suo atteggiamento sdegnoso ma anche la sua genialità. L'origine piuttosto innocente di questa immagine di Schelling risale infatti alla scena festosa del *Secondo Faust*, la Notte classica di Valpurga, dove i giochi acquatici della fauna marina sono moderatamente cifrati. Si reagisce ora, con ragione, contro questa rappresentazione di uno Schelling proteiforme, dalle numerose metamorfosi; e sembra finalmente che l'autore versatile e impulsivo della leggenda sia morto. La più recente storiografia parte dall'ipotesi della coerenza»).



dissertazione *Antiquissimi*.<sup>26</sup> Ma anche altri studiosi si sono interrogati sulla possibilità di vedere la storia come il *fil rouge* di tutto l'arco della filosofia schellinghiana: il teologo Kasper evidenzia la presenza del tema della storia lungo tutto il travagliato percorso di elaborazione della filosofia schellinghiana con lo scopo di comprendere appieno quella grandiosa ed inedita *teologia della storia* che è la *Filosofia della Rivelazione*.<sup>27</sup> Anche Baumgartner e Sandkühler hanno proseguito su questa linea pensando a Schelling come «filosofo della storicità». <sup>28</sup> La presente ricerca non si spingerà fino alle estreme propaggini della filosofia schellinghiana indagate da Kasper, ma potrà e dovrà confrontarsi con la tesi della presenza (o meno) di una filosofia della storia nelle riflessioni degli anni tubinghesi (anche per rinvenire il portato filosofico di considerazioni ed appunti nati in un contesto scolastico dove l'esegesi e la teologia costituivano – o avrebbero dovuto costituire – il *telos* della formazione).

Nel presente lavoro l'esposizione segue prevalentemente il percorso cronologico degli anni di frequenza a Tübingen (capitolo I: contestualizzazione storica e periodo anteriore all'ingresso allo *Stift*; capitolo II: biennio filosofico; capitolo III: transito dal biennio al triennio, *Magisterexam*; capitolo IV-V: triennio teologico e congedo dallo *Stift*), salvo qualche spostamento giustificato in ragione di un raggruppamento tematico (come accadrà per gli scritti su Platone e i frammenti che istituiscono *paralleli* tra la storia sacra, quella del vicino oriente antico e della Grecia arcaica).

Nel capitolo I, prima di affrontare il periodo degli studi esegetici e teologici di Schelling (§1.2), vengono tracciate alcune linee guida per orientarsi nel panorama teologico del secolo decimottavo, con uno sguardo d'insieme al rinnovamento introdotto nella Germania della *Spätaufklärung* da quel fenomeno noto sotto il nome di neologia (§ 1.1). Viene quindi offerta una panoramica complessiva sui testi di Bebenhausen (§ 1.2.1) e di Tübingen (§1.2.2). Nel periodo della *Klosterschule* – considerato come una sorta di preistoria per la presente ricerca – vengono illustrate solo alcune linee di continuità nella *Bildung* schellinghiana e solo qualche tema che riaffiorerà anche in seguito.

Nei capitoli a seguire emerge la centralità di un'idea che Schelling riceve dai propri studi storico-esegetici: il concetto di *Vorstellungsart der alten Welt*. Per «modi di rappresentazione» si intendono le

---

<sup>26</sup> Tilliette, *La mythologie comprise*, cit., p. 13. Cfr. W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993; Idem, *Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling*, in H. J. Sandkühler (a cura di), *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, Meiner, Hamburg 1996 [Dialektik 1996/2], pp. 33-44.

<sup>27</sup> W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Grünewald, Mainz 1965, trad. it. M. Marassi – A. Zoerle, *L'assoluto nella storia. Nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986. Il titolo dell'opera di Kasper fa eco a quello di J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, Bonn 1954.

<sup>28</sup> H. M. Baumgartner, *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zu Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, in L. Hasler [a cura di], *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, pp. 175-192. H. J. Sandkühler, *Die Philosophie der Geschichte [bei Schelling]*, in Idem (a cura di), *F.W.J. Schelling*, cit., pp. 124-149; tr. it. [con qualche modifica] C. Tatasciore, *Schelling filosofo della storicità*, in Idem (a cura di), *Dalla materia alla coscienza*, cit., pp. 97-127.

forme espressive e concettuali legate necessariamente a un determinato contesto storico-culturale e in progressiva evoluzione, parallelamente allo sviluppo delle facoltà umane.

Il modo di rappresentazione della profezia è il primo ad essere affrontato da Schelling (capitolo II) a partire dalle riflessioni che venivano sottoposte al giovane *Stiftler* durante le lezioni di esegesi del biennio filosofico (§ 2.1). Schelling recepisce le più innovative prospettive esegetiche (storico-critiche) e soprattutto trae ispirazione dalla teoria interpretativa dei libri profetici proposta da Johann Gottfried Eichhorn (§ 2.1.1). Grazie al confronto con le trascrizioni delle lezioni di Schnurrer sui dodici profeti minori (§ 2.1.2) viene definita la posizione presa da Schelling nel suo primo autonomo commentario al libro del profeta Isaia (§ 2.1.3). Il tema della profezia e dell'ispirazione divina deve aver appassionato il giovane studente se esso viene indagato anche oltre i confini dello studio biblico e veterotestamentario (§ 2.2): negli "zibaldoni"<sup>29</sup> del periodo studentesco sono raccolte considerazioni, citazioni e traduzioni riguardanti il tema della *Begeisterung* e dell'*Enthusiasmus* provenienti dal mondo greco, con particolare riferimento alla mania in Platone, ma anche al demone di Socrate (§ 2.2.1). L'interesse per la filosofia platonica si trova quindi sul confine che divide due diverse aree disciplinari, quella teologico-esegetica e quella critico-filosofica. In questa sede viene considerato principalmente il versante teologico dell'interesse per Platone, e si danno, quindi, per acquisite le tesi espone nel celebre *Commentario al Timeo*, nel quale Schelling "platonizza" Kant e cerca in Platone anticipazioni della gnoseologia kantiana. Ciò che accomuna i restanti testi su Platone – il *Dichter-Aufsatz* e l'*Über den Geist der Platonischen Philosophie* – è il *focus* incentrato sulla figura dei saggi del mondo antico interessati dal fenomeno della *Begeisterung*. In questi appunti vengono individuati principalmente due motivi di riflessione: Schelling si interroga, da un lato, sul modo in cui i sapienti antichi potevano pervenire a intuizioni eccezionali rispetto al loro contesto culturale di provenienza e, d'altro canto, sulle ragioni per cui queste figure straordinarie erano circondate di un alone mitico di sacralità: il volgo incolto e ingenuo non è in grado di comprendere in termini storici e naturalistici la superiorità dei *Weisen der alten Welt* e proietta su di loro il modo di rappresentazione della profezia. Sempre a partire da documenti storici, Schelling comincia a interrogarsi sulle modalità con cui sorge una tradizione mitica, come quella che circonda, ad esempio, i fondatori di religioni: significativi in proposito i *paralleli* tra la *primissima storia di Gesù* e quella del califfo Hakim, altro fondatore di una religione nel Medio Oriente (§ 2.2.2). A partire dalle indicazioni di Schelling viene indagato il modo in cui le vicende dei sapienti o dei fondatori di religioni vengono trasfigurate dalla fervida immaginazione propria dell'infanzia del genere umano e divengono storie mitiche.

La seconda *Vorstellungsart* che il giovane Schelling decide di indagare e che viene presa in considerazione dalla presente ricerca, è individuata nel racconto mitologico, modo di espressione tipico degli uomini del mondo antico (capitolo III). Le modalità con cui Schelling si accosta al tema del mito

---

<sup>29</sup> L'espressione è di C. Cesa, *Gli zibaldoni dello Schelling giovanissimo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 84,3 (1995), pp. 600-602.

prendono le mosse, ancora una volta, da esercizi di esegesi biblica, stavolta non ispirati da lezioni bensì indirizzati alla scrittura della *Magisterdissertation*. Per comprendere appieno l'approccio schellinghiano al mito viene preso in considerazione il panorama di studi ermeneutici che fa da sfondo alla scrittura dell'*Antiquissimi*. In primo luogo la distinzione tra senso e verità, che fornisce la struttura alla tesi di Schelling, viene collocata all'interno del panorama dell'esegesi protestante: è possibile riconoscere una linea genealogica che si snoda attraverso le figure di Dannhauer, Spinoza ed Ernesti (§ 3.1.1.a) In secondo luogo ci si sofferma sul concetto *sermo mythicus* elaborato da Heyne nell'ambito della filologia classica, per vederlo applicato da Schelling al testo sacro ancora una volta sulla scorta del modello eichhorniano (§ 3.1.1.b). Emerge come sia tale applicazione a consentire la distinzione nel testo genesiaco di una *forma* mitica – legata ai modi di rappresentazioni contingenti e storici propri dell'antico Israele – da un *contenuto* di *verità* universale e sempre valido – che Schelling si propone di rinvenire al termine di un'indagine sul *sensus* del racconto della caduta. L'analisi del testo della *Magisterdissertation* segue la scansione dei paragrafi, accorpati da Schelling stesso attorno al rinvenimento del *sensus* prima, e della *veritas* poi. In realtà al di là delle indicazioni programmatiche di Schelling, vengono individuati due momenti legati al rinvenimento del senso: da un lato una preliminare e minuziosa esegesi storico-grammaticale di cui si analizzano due nuclei principali (il problema dei diversi nomi di Dio usati nell'*Urkunde* [§ 3.1.2.a] e la funzione dei geroglifici nell'ideazione del mito da parte di Mosè [§ 3.1.2.b]), dall'altro una comparazione con altri racconti della classicità greca che conduce a catalogare *Genesi* III tra i miti dedicati alla fine dell'età dell'oro (§ 3.1.3.a/b). Il passaggio alla *veritas* (§ 3.1.3.c), meno netto di quanto Schelling affermi con la suddivisione dei paragrafi, oltre a dare la possibilità di presentare la triplice scansione delle età del genere umano descritta nell'*Antiquissimi*, rappresenta l'occasione per discutere della presenza o meno (e delle eventuali caratteristiche) di una filosofia della storia agli esordi del pensiero schellinghiano. Sempre dell'intreccio tra mito (*Über Mythen...*), storia (*...historische Sagen...*) e filosofia (*...und Philosophemen...*) del mondo più antico (*...der ältesten Welt*) si occupa anche il saggio pubblicato l'anno successivo alla dissertazione (§ 3.2), nel quale si ripresenta il tema dei modi di rappresentazione della mitologia. Il saggio è analizzato seguendo la sintassi interna del testo che declina le *Vorstellungsarten mitologische* in storia mitica (§ 3.2.1) e filosofia mitica (§ 3.2.2). Storie mitiche (come quelle di Hakim e Gesù) e filosofie mitiche (come quelle della caduta e della fine dell'età dell'oro) trovano una loro collocazione teorica grazie, ancora una volta, alla riflessione di Heyne, ma mostrano anche una loro specifica genesi e un loro specifico sviluppo, dovuti alla feconda vitalità della tradizione (in cui si è individuato un possibile retaggio herderiano).

Il successivo capitolo non ha al proprio centro una tipologia di *Vorstellungsart* ma rappresenta un necessario interludio metodologico (capitolo IV) nel quale viene presentato il “manifesto dell'esegesi schellinghiana” degli anni tubinghesi, l'*Entwurf der Vorrede*, a partire dal quale viene sviluppata una ricognizione del panorama ermeneutico della *Spätaufklärung* raccolto attorno ai protagonisti più significativi per la posizione schellinghiana: da Ernesti a Semler fino a Eichhorn e Storr (§ 4.1). Il

capitolo si conclude con l'analisi di una presunta accusa, rivolta al giovane *Stiftler*, di usare nelle esercitazioni omiletiche un'interpretazione allegorica su modello kantiano (§ 4.2).

Nell'ultimo capitolo viene studiata l'esegesi schellinghiana delle lettere paoline, cronologicamente le ultime *Animadversiones* pervenuteci dal *Nachlass* (capitolo V). Schelling seguendo nell'esegesi l'ordine dei versetti alterna *niedere* ed *höhere Kritik*, momenti di analisi filologica e “strettamente storica” e riflessioni di più ampio respiro, rinvenimento del *sensu* del testo e allusioni a una più profonda *verità* della teologia paolina (§ 5.1). Nella presentazione dei testi, invece, si segue una progressione che va dalle considerazioni più tecnicamente grammaticali (§ 5.1.a/b) a quelle riguardanti i modi di rappresentazione e i concetti paolini (§ 5.1.c/d), fino a giungere a questioni teoriche che interessano le posizioni prese nei confronti della *Dogmengeschichte* e più in generale la filosofia della storia (§ 5.1.f). Il prosieguo del capitolo è dedicato in primo luogo alla *Geschichte des Gnosticismus*: negli appunti relativi a questo tema è centrale la contrapposizione tra giudaismo e religione più pura già evidenziata nei commenti paolini. A seguire viene discusso l'ultimo testo del periodo tubinghese: la dissertazione teologica *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*. L'eretico protagonista di questo testo viene presentato come sostenitore di un'interpretazione anti-giudaica della teologia paolina. Ne consegue che Paolo, Marcione e lo gnosticismo sembrano costituire i vertici di un triangolo che racchiude (senza probabilmente esaurirle) le ricerche teologiche di Schelling sulle origini della cristianità (§ 5.2). Il capitolo si conclude con qualche considerazione circa la scelta di Schelling di dedicarsi alla filosofia dopo l'uscita dallo *Stift*, considerando anche la natura (morale) dell'interesse teologico schellinghiano (§ 5.3).

Desidero ringraziare il Prof. Christian Danz e il Dott. Christopher Arnold, dell'Università di Vienna, curatori dell'edizione critica del *Nachlass* teologico schellinghiano, per la loro disponibilità, per gli stimolanti scambi d'opinione, nonché per la generosa messa a disposizione dei materiali del *Nachlass* non ancora pubblicati, che in questo modo ho potuto visionare in anteprima e inserire nell'architettura della tesi per fornire un quadro complessivo del lascito manoscritto del giovane Schelling. Alla Prof.ssa Löre Hühn dell'Università di Freiburg i. B., Presidentessa della *Internationale Schelling-Gesellschaft*, va il mio sincero ringraziamento per la gentilezza dimostrata nell'accettare il mio *Visiting* alla Albert-Ludwigs-Universität-Freiburg. Ringrazio i professori dell'Università di Pavia, sempre disponibili al dialogo e pronti a fornire il loro autorevole supporto, in special modo il Prof. Luca Fonnesu, per l'interessamento dimostrato alla mia ricerca e per gli utili suggerimenti che mi ha fornito nel corso del mio lavoro. Un ringraziamento particolare va alla Prof.ssa Carla Casagrande, che è stata per me una presenza molto significativa già a partire dai miei studi universitari grazie ai suoi corsi di storia della filosofia medievale da cui ho ricavato importanti stimoli. Infine desidero esprimere la mia riconoscenza al Prof. Giuseppe Invernizzi che con competenza e cordialità ha accompagnato il lavoro che mi ha condotto a questo importante traguardo.

## 1. Orientarsi negli scritti teologici del giovane Schelling

«...Und leider auch die Theologie  
Durchaus studirt mit heisser Müh»  
Johann Wolfgang Goethe, Urfaust

### 1.1 La situazione della teologia e della critica biblica alla fine del Settecento

Tübingen, nel periodo della *Spätaufklärung*, restava un centro di studi piuttosto tradizionalista ed isolato se paragonato al panorama tedesco, dove altre università erano state maggiormente interessate dal rinnovamento degli studi e animate *nel profondo* da correnti filosofiche e teologiche più innovative.<sup>1</sup> Per esempio, Halle e Göttingen rappresentavano già da più di mezzo secolo un nuovo tipo di università in cui al predominio della facoltà teologica era stata sostituita una inedita centralità del diritto e delle scienze naturali.<sup>2</sup> Altre università di antica data rimasero più a lungo entro schemi classici: tra queste si possono annoverare oltre a Tübingen (fondata nel 1477 e interessata dalla Riforma nel 1535) anche le università di Lipsia (fondata nel 1409 e “riformata” nel 1539), e persino quella di Jena (una fondazione già luterana del 1557). Quest’ultima tuttavia poté giovare dell’intervento di Goethe che, dirigendo l’attribuzione delle cattedre lontano da esponenti della neologia, aprì la strada – più che in altre università tedesche – alla filosofia di Kant e, in prospettiva, alla filosofia idealista.<sup>3</sup> Hölderlin dovrà recarsi a Jena per seguire le lezioni di Fichte e lo stesso Schelling potrà ottenere una cattedra in quella sede, non certo a Tübingen.

Eppure lo *Stift*, negli anni in cui Schelling vi soggiornò come studente, seppe mantenersi in equilibrio tra una decisa fedeltà alla tradizione e una certa apertura al nuovo: l’atteggiamento tradizionalista non impedì contatti con le novità che si venivano affermando in ambito filosofico ed esegetico. Da un lato continuava ad essere privilegiato l’approccio filologico alle scienze teologiche, dall’altro veniva stimolato il confronto con le più recenti posizioni in ambito teologico e soprattutto esegetico.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Per una panoramica della situazione delle università tedesche cfr. A. Schindling, *Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung*, in N. Hammerstein (a cura di), *Universitäten und Aufklärung*, Wallstein, Göttingen 1995, pp. 9-19; N. Hammerstein, *Die deutsche Universitätslandschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in G. Müller – K. Ries – P. Ziche (a cura di), *Die Universität Jena. Tradition und Innovation um 1800*, Steiner, Stuttgart 2001, pp. 13-26.

<sup>2</sup> La “riforma” dell’università di Halle risale al 1694, quella di Göttingen al 1737.

<sup>3</sup> G. Müller, *Perioden Goethescher Universitätspolitik*, in Müller, Ries, Zieche, *Die Universität Jena*, cit., pp. 135-154.

<sup>4</sup> Nella *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, l’articolo «ältere Tübinger Schule» indica come esponenti significativi della “scuola”, solo i soprannaturalisti, ovvero Gottlob Christian Storr (1746-1805) e i suoi discepoli (vol. XX, Leipzig 1908, pp. 148-159). Cfr. inoltre M. Franz, *Das Magisterstudium der Philosophie in Tübingen um 1790*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 11-23. Osserva tuttavia Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*, cit., pp. 115-116: «È opportuno rinunciare all’idea che il corpo docente fosse, nella sua generalità, interamente arroccato su posizioni dell’ortodossia più autoritaria, ammettendo invece la fertilità di un dibattito, talvolta sereno, talvolta acceso, ma sempre adeguato alla portata dei temi in discussione».

La progressiva evoluzione delle tecniche esegetiche della *moderne kritische Bibelwissenschaft* permetteva di approcciarsi al testo sacro in un modo impensabile fino a qualche secolo prima, trattando il *testo sacro* non solo (o non più) come l'intoccabile parola rivelata di Dio (secondo il dogma ortodosso della *Inspirationslehre* o teopneustia), bensì come un *testo storico*: un testo antico, nato dalla contingenza di specifiche situazioni umane, scritto e pensato da menti immerse in un determinato contesto culturale.<sup>5</sup> L'utilizzo degli strumenti di indagine filologica per la comprensione della Bibbia non era un'operazione scontata qualora il testo sacro fosse considerato Parola divina (secondo la dottrina della *Verbalinspiration* addirittura *dettato* da Dio), quindi, non suscettibile di analisi per rinvenire le imperfezioni umane, frutto di pregiudizi, errate trascrizioni o volontarie adulterazioni. La dottrina dell'ispirazione divina della Scrittura da un lato aveva garantito la normatività del canone biblico ma dall'altro ne aveva sancito a lungo l'intoccabilità in quanto sacro.<sup>6</sup> L'inizio dell'applicazione dei metodi interpretativi filologici, iniziata con l'umanesimo e continuata con l'insistenza sulla centralità della (sola) Scrittura con Lutero, non ha avuto come conseguenza *immediata* l'allontanamento dall'*Inspirationslehre*, anzi: nella prospettiva luterana il dogma ortodosso dell'ispirazione è uno dei punti cardine dell'interpretazione del testo sacro.<sup>7</sup> Al tempo stesso, la scelta di Lutero di indirizzare

---

<sup>5</sup> Due importanti testi di riferimento circa la nascita della moderna esegesi scritturale (rispettivamente per l'Antico e il Nuovo Testamento) in ambito protestante sono: H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1956<sup>2</sup>; trad. it. di G. Martinetto, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il Mulino, Bologna 1975; E. Fuchs – J. M. Robinson, *La nuova ermeneutica*, a cura di A. Ornella; trad. G. Torti, Paideia, Brescia 1967. Inoltre, sezioni dedicate alla moderna esegesi storico-critica, ai suoi prodomi e successivi sviluppi, sono presenti in opere di carattere complessivo sull'ermeneutica quali: M. Ferraris – T. Griffero – F. Vercellone, *Il pensiero ermeneutico*, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986, in particolare Parte Prima: Dalla Riforma al Settecento (a cura di Griffero) pp. 23-84; P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987 (specialmente il cap. VII «Mistero e chiarezza della scrittura. Gli inizi dell'ermeneutica moderna», ma, in prospettiva, interessante anche il cap. VIII «Il libro infinito. La secolarizzazione romantica del paradigma antico»); M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, soprattutto cap. II «L'umanesimo e la Riforma», pp. 29-48; cap. III «Il Seicento come età del pensiero autonomo», pp. 49-59; cap. III «Il Settecento e l'Illuminismo», pp. 61-91.

<sup>6</sup> Il termine “teopneustia”, che deriva dal greco θεόπνευστος (composto di *theos* e *pneuma*), viene usato da Paolo per indicare l'ispirazione divina della Scrittura nella *Seconda lettera a Timoteo* (2Tm. III, 16: «Tutta la Scrittura, ispirata da Dio [θεόπνευστος], è anche utile per insegnare, convincere, correggere ed educare nella giustizia»). In generale l'ebraismo e il cristianesimo antichi affermavano la normatività dei propri testi sacri appunto in virtù della loro origine ispirata e divina. Sul dogma *ortodosso* dell'ispirazione divina del testo sacro ma anche sull'inesorabile *allontanamento* da esso cfr. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., capp. II-III *passim*.

<sup>7</sup> Secondo Kraus (*L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 131) la nascita della “vera e propria” *scienza* storico-critica della Bibbia va collocata nell'epoca illuministica, anche se in generale l'applicazione della critica storica alla Scrittura deve essere fatta risalire al principio dell'età moderna: l'umanesimo e la Riforma costituirebbero così le matrici di un nuovo atteggiamento nei confronti dei testi antichi e dello stesso *testo sacro*, che inizia – lentamente e non senza opposizioni – ad essere considerato *testo storico*. Lo scollamento tra Parola di Dio e Bibbia si consuma nel corso della seconda metà del secolo XVIII in parallelo al lento ma progressivo allontanamento dal dogma ortodosso dell'ispirazione che trova il suo culmine nel medesimo secolo. A parere di Emanuel Hirsch (*Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, [1949-54<sup>1</sup>], nuova ed. a cura di A. Beutel, voll. 5, Spenner, Waltrop 2000, vol. IV, pp. 37-40) il rifiuto dell'*Inspirationslehre* può essere riscontrato già in un neologo quale Johann Gottlieb Töllner (1724-1774). Secondo Kraus tale frattura trova la sua espressione compiuta nella posizione avanzata da Semler nell'*Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, 4 voll., Halle 1771-1775:

l'intera esegesi al rinvenimento del solo senso letterale o storico, ha determinato nella storia dell'esegesi di area protestante un'attenzione al testo – alla *litera* – che con il passare degli anni e l'apporto di elementi del pensiero moderno e illuminista, ha condotto inevitabilmente a una scienza biblica *critica* che non si cura più della provenienza divina del testo, ma si impegna a ricostruire la genesi umana dei testi biblici e la selezione del canone dei testi dogmaticamente normativi.<sup>8</sup> Il canone, il testo della Bibbia e gli stessi dogmi sono investiti da un processo di storicizzazione, dunque, di relativizzazione e, da un certo punto di vista, di perdita della sacralità e del valore religioso: la lenta ma inarrestabile rivoluzione portata avanti dalla prospettiva *storico-critica* non poteva restare senza conseguenze per la dogmatica teologica. Nel panorama tedesco della seconda metà del Settecento, la corrente teologica più innovativa – esito del lungo processo di *modernizzazione* nell'approccio alle questioni religiose – è da ricondurre generalmente al termine *neologia*. *Neologen* erano chiamati, inizialmente con un certo disprezzo, quei teologi che si spingevano ad affermazioni al limite dell'ortodossia in ossequio al nuovo metodo d'indagine razionale applicato anche alle questioni religiose. Ben presto l'espressione prese ad essere utilizzata dagli stessi neologi in un senso pienamente positivo, segno di un rinnovamento profondo e illuminato dell'ortodossia veteroprotestante. La neologia è un fenomeno multiforme in cui si esprimono i profondi mutamenti che interessano la teologia protestante di questo periodo. Essa affonda le sue radici in tre elementi eterogenei e divergenti.<sup>9</sup>

In primo luogo il movimento pietistico, che imprime una svolta decisiva nella prospettiva religiosa del Settecento. Il pietismo costituisce un fattore d'accelerazione nel processo di allontanamento dall'ortodossia veteroprotestante. I pietisti sviluppano una religiosità rinnovata, attenta all'interiorità e agli aspetti morali della pratica religiosa. L'interiorità della coscienza e l'azione morale nel mondo sono le due componenti del vettore pietistico che muovono anche l'operazione neologica *emendatrice* della teologia.<sup>10</sup> La neologia intende infatti *emendare* il cristianesimo da elementi ritenuti ormai non più

---

«Johann Salomo Semler portò a compimento la distruzione del dogma scritturistico ufficiale e cercò fondamenti nuovi per una teologia biblica protestante» (*L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 150).

<sup>8</sup> Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 27: «La conversione della esegesi biblica protestante al “sensus literalis” comportava il polemico rifiuto del “sensus spiritualis sive mysticus”». *Ivi*, p. 30: «Dopo che la Riforma aveva concentrato la sua attenzione al “sensus literalis sive historicus”, era logicamente portata a far sempre più entrare nel proprio campo di osservazione l'aspetto umano della Sacra Scrittura. Certo, si insegnava in linea di principio la teopneustia o ispirazione divina degli autori biblici, ma non si poteva più a lungo trascurare l'elemento umano, a cui si doveva concedere un posto nell'origine della Sacra Scrittura».

<sup>9</sup> Una convincente ricostruzione d'insieme è fornita da B. Bianco, *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992, in particolare il terzo saggio: «*Vernünftiges Christentum*»: aspetti e problemi della teologia nell'età di Lessing, pp. 137-181. Secondo Bianco: «Non è chiaro quando il termine, di origine letteraria, abbia fatto comparsa per la prima volta con significato specificamente teologico» (*ivi*, p. 137).

<sup>10</sup> Cfr. in generale il classico A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 3 voll., Bonn 1880-1886, rist. anast. De Gruyter, Berlin 1966. Cfr. inoltre: F. E. Stoeffler, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Brill, Leiden 1973; B. Bianco, *Motivi pietistici nel pensiero dell'età di Goethe*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1976; E. Beyreuther, *Geschichte der Pietismus*, Steinkopf, Stuttgart 1978; M. Brecht – K. Deppermann – U. Gäbler – H. Lehmann (a cura di), *Geschichte des Pietismus*, 4 voll., Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1993-2003 e il recente D. H. Shantz (a cura di), *A Companion to German Pietism*, Brill, Leiden 2014. Infine al pietismo è dedicato

accettabili nel nuovo panorama culturale *illuminato*, retaggio di una religiosità superstiziosa e fanatica: *Aberglaube* e *Schwärmerei* vanno eliminati e rimpiazzati da un religioso ed autentico *sentimento morale*.

Secondo elemento fondamentale per la neologia è costituito dalla teologia razionale leibniziano-wolffiana che contribuisce a controbilanciare, nel panorama religioso dell' *Aufklärung*, la predominanza del sentimento interiore e morale del pietismo. In un confronto serrato con i pietisti di Halle, il wolffismo viene avvertito come l'antitesi della *pietas* soprattutto a causa dell'utilizzo di una ragione onnipervasiva, che estende la propria azione ad ogni ambito del reale, umano e non. Anche la rivelazione divina, infatti, viene integrata nel sistema della ragione come ambito delle verità non *contra* bensì *supra rationem*.<sup>11</sup>

Durante la prima metà del secolo decimottavo non esiste un dominio incondizionato di una corrente teologica sulle altre: sull'ortodossia tradizionale si innerva la sensibilità pietistica, ma neppure il pietismo può essere considerato la componente dominante, vista la "contaminazione" del wolffismo. Per questi anni di transizione, di passaggio, si parla quindi di una *Übergangstheologie*, contraddistinta da una dialettica tra pietismo e wolffismo, dalla quale – solo nella seconda metà del secolo – scaturirà la sintesi neologica. La figura che forse esemplifica al meglio una tale convivenza di prospettive che sembrerebbero inconciliabili è quella di Siegmund Jakob Baumgarten (1706-1757), un intellettuale eclettico, animato da sincera pietà personale, rispetto per la tradizione dogmatica ma anche viva passione per la ricerca razionale e soprattutto storica.<sup>12</sup> Il secolo decimottavo rappresenta, dal punto di vista teologico, un crogiuolo nel quale si è resa possibile la trasformazione della teologia, il suo *adattamento* alle nuove istanze della modernità e dell'illuminismo.

---

tematicamente il periodico «Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus», pubblicato dal 1974 dall'editore Vandenhoeck – Ruprecht.

<sup>11</sup> Sulle note vicende biografiche di Wolff (1679-1754) e il suo contrasto con il pietismo e alla fine con Federico Guglielmo I di Prussia (1688-1740) cfr. N. Merker, *L'illuminismo tedesco. L'età di Lessing*, Laterza, Bari 1968 [II ed. Ed. Riuniti, Roma 1989, ma senza il ricco apparato bibliografico], pp. 121-135. Altrettanto conosciute sono le posizioni che la teologia ha preso nei confronti del sistema wolffiano. Avversato dai pietisti che ritenevano l'eccesso di razionalismo un pericolo per l'espressione di un genuino sentire religioso e di un'autentica *pietas* nell'agire morale, il wolffismo riceve d'altro canto apprezzamenti per l'operazione di conciliazione delle istanze della razionalità e della rivelazione, riproposizione rinnovata e comunque originale di quello che può essere definito un *concordismo* tra fede e ragione in accordo con alcuni settori della scolastica-tomista. Sul pensiero di Wolff cfr. M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1939, rist. anast. Olms, Hildesheim 1980; sul „concordismo“ vol. I, p. 561. Cfr. anche F. W. Kantzenbach, *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*, Mohn, Gütersloh 1965.

<sup>12</sup> Cfr. in particolare M. Schloemann, *Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1974. In Baumgarten convivono, infatti, tutti gli elementi contrastanti del composito panorama culturale di Halle, dove studiò e fu in seguito professore (dal 1734): nella sua personalità si conciliano, senza troppi contrasti, le opposte istanze del razionalismo e del pietismo, in un confronto assiduo con la letteratura deistica (e antideistica) inglese, non senza una grande sensibilità per la dimensione storica del cristianesimo e della cultura in generale. Non è un caso se allievi di Baumgarten a Halle furono Semler e Michaelis, due dei principali innovatori nel campo della *kritische Bibelwissenschaft* dell'età neologica.



Queste nuove istanze rimandano al terzo elemento che concorre a gettare le basi per la nascita della prospettiva neologica: la penetrazione della letteratura deistica in ambito tedesco. La data d'inizio del deismo è in genere fatta coincidere con la pubblicazione del *De veritate* (1624) di Herbert of Cherbury (1583-1648) a cui seguono innumerevoli opere in tutte le possibili variazioni, dal deismo più moderato a quello più radicale.<sup>13</sup> Il momento di massima fioritura del deismo è compreso tra il 1689 e il 1742: a questo periodo appartengono due dei testi fondamentali per lo sviluppo delle idee deiste, ovvero *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures* (1695) di John Locke (1632-1704) – tradotto in tedesco nel 1733 – e la *Christianity not misterious* (1696) di John Toland (1670-1722). Ma in Inghilterra l'incendio deistico viene spegnendosi (pur lasciando al suo posto la terra bruciata dello scetticismo) a partire dal 1742 proprio quando in Germania si è appena cominciato a tradurre la letteratura deistica.<sup>14</sup> L'ingresso delle idee deistiche in Germania viene generalmente distinto in due fasi:<sup>15</sup> in un primo periodo gli scritti deistici sono solo oggetto di attacchi polemici e di carattere prettamente storico;<sup>16</sup> in un secondo momento – dopo il 1741 che vede la prima traduzione in tedesco di un testo del deismo inglese, il *Cristianity as old as the Creation* (1730) di Mathew Tindal (1656-1733) – l'approccio alle idee del deismo si fa più attivo e propositivo dando il via a quella che è stata definita una vera e propria “anglomania”: le traduzioni di testi inglesi si susseguono, si intensificano le pubblicazioni delle *moralische Wochenschriften*, i viaggi di formazione in Inghilterra diventano una pratica comune per quei *Gelehrte* che vogliono prendere direttamente contatto con l'ambiente liberale e religiosamente pluralistico dei *freethinkers*, nonché approfondire gli studi storico-critici della Bibbia.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Sul deismo, oltre al classico L. Stephen, *History of English thought in the eighteenth century*, 2 voll., London 1876, 1902<sup>3</sup>, cfr. M. Sina, *L'avvento della ragione. «Reason» e «Above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976. Cfr. anche i recenti J. R. Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England. Theology, politics, and Newtonian Public Science*, Manchester University Press, Manchester-New York 2009, e W. Hudson – D. Lucci – J. R. Wigelsworth (a cura di), *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Ashgate, Burlington 2014.

<sup>14</sup> Ancora riferimento imprescindibile per chi vuol guardare al deismo inglese dal punto di vista tedesco è il testo di G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1841. Gli inizi del deismo, a cui è dedicata la prima parte del testo, sono posti tra il 1624 e il 1689, periodo in cui spiccano Herbert (1583-1648) e Hobbes (1588-1679). Il secondo libro (p. 142 sgg.) si occupa del momento di massima fioritura del deismo. Il terzo libro (p. 411 sgg.), infine tratta dell'*Auflösung des englischen Deismus und Nachwirkungen desselben im Ausland*.

<sup>15</sup> Lechler, *Geschichte*, cit., pp. 447-452.

<sup>16</sup> Tra i più attivi interlocutori del deismo troviamo in prima fila ancora J. S. Baumgarten, che dà largo spazio ai deisti nei due periodici da lui diretti, ovvero le «Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek» (1748-1751) e le «Nachrichten von merkwürdigen Büchern» (1752-1757).

<sup>17</sup> Il contatto con l'ambiente inglese (ma per molti versi anche quello olandese: si pensi a Spinoza e Grozio) è stato fondamentale per apprendere i più recenti metodi d'indagine – storici e filologici – del testo sacro. Come mette in luce lo studio ormai classico di Kraus vi è un nesso molto stretto tra diffusione dell'ideologia deistica e progresso delle scienze bibliche; cfr. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., in particolare capitoli II e III. Per un approfondimento sulle “*moralische Wochenschriften*”, fenomeno d'ispirazione inglese, già diffuso dall'inizio del secolo (si ritiene che il primo “settimanale morale” sia stato pubblicato nel 1708 a Berlino), cfr. W. Martens, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Metzler, Stuttgart 1968.

A causa del complesso rapporto che viene a instaurarsi tra la tradizionale ortodossia e l'ingresso di fattori di novità nel panorama religioso e culturale in genere, le correnti teologiche tedesche del Settecento – la neologia soprattutto ma non solo – meritano, dunque, anche il nome di *Anpassungstheologie*.<sup>18</sup> La denominazione di «teologia di adattamento» è da intendersi in un senso pienamente positivo perché esprime il tentativo di “salvare il salvabile” dallo sguardo dissacratore del deismo che aveva già provveduto a dissolvere molti dogmi dell'ortodossia cristiana.<sup>19</sup> Come è stato spesso sottolineato, la peculiarità dell'*Aufklärung* rispetto alle altre declinazioni europee dell'illuminismo consiste in una persistenza culturale della matrice religiosa cristiana e nella volontà di rimanere all'interno di essa, nonostante gli attacchi indirizzati contro il cristianesimo nella sua versione ortodossa e tradizionale. L'attacco impetuoso di molti deisti inglesi, i quali riducono il cristianesimo a religione naturale – facilitati anche dal diverso contesto politico-culturale già intriso di liberalismo –, non può essere messo sullo stesso piano con la più travagliata (e succedanea) operazione compiuta dai neologi tedeschi, combattuti tra l'aspirazione alla modernità e la conservazione della tradizione, impegnati in una complessa dialettica di svuotamento del contenuto storico della rivelazione e conservazione della forma di essa. Il caso più significativo di una “indebita” sovrapposizione tra deismo e neologia è rappresentato da uno degli interpreti che più hanno riconosciuto i “meriti” del deismo ed apprezzato il ruolo nella neologia nel processo di emancipazione dall'ortodossia veteroprotestante, ovvero Ernst Troeltsch (1865-1923) che, nella sua pur illuminante disamina dell'evoluzione del protestantesimo, tende per certi autori ad identificare le istanze deistiche e quelle neologiche.<sup>20</sup> L'interpretazione di Troeltsch è costruita intorno ai concetti di *Altprotestantismus* e *Neuprotestantismus*, due categorie storiche diventate particolarmente significative soprattutto a partire dalla sua riflessione.<sup>21</sup> Si tratta di due concetti che risalgono alla prima metà del XIX secolo: già con Hegel (1770-1831), Schleiermacher (1768-1834) e F.C. Baur (1792-1860) si era avvertito di essere entrati in una nuova epoca del protestantesimo, espressione compiuta dello spirito moderno, con un cristianesimo meno legato all'autorità, più libero e interiore. Certo, anche la prima stagione del protestantesimo possedeva

---

<sup>18</sup> Cfr. H.-J. Schoeps, *Philosophie und Religion der Aufklärung*, in AA. VV., *Zeitgeist der Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 1972, p. 119.

<sup>19</sup> A differenza dell'accezione velatamente negativa con cui è l'espressione è utilizzata, in riferimento alla sola neologia, da Schoeps.

<sup>20</sup> Cfr. gli articoli *Aufklärung* [1897] e *Deismus* [1898] scritti da Troeltsch per la *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, cit., rispettivamente vol. II, pp. 225-241 e vol. IV, pp. 532-559.

<sup>21</sup> Cfr. E. Troeltsch, *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*, a cura di T. Rendtorff – S. Pautler, Kohlhammer, Berlin-New York 2001 (vol. 8 della Kritische Gesamtausgabe); Idem, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, a cura di V. Drehsen – Ch. Albrecht, Kohlhammer, Berlin-New York 2004 (vol. 7 della Kritische Gesamtausgabe). Inoltre si veda: H.-J. Birkner, *Über den Begriff des Neuprotestantismus*, in H.-J. Birkner – D. Rössler (a cura di), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, De Gruyter, Berlin 1968, pp. 1-15; T. Rendtorff, *Reflexiver Protestantismus. Die Gleichzeitigkeit von ‚Altprotestantismus‘ und ‚Neuprotestantismus‘ als Problemstellung der Theologie*, in A. von Scheliha – M. Schröder (a cura di), *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, pp. 317-330.

già *in nuce* queste caratteristiche “liberali” – tali erano state le ragioni che avevano guidato la Riforma: *sola fides, sola Scriptura*, autonoma interpretazione dei testi sacri e rapporto con la divinità non mediato dalla tradizione o dalla Chiesa – eppure, agli occhi dell’uomo borghese ed illuminato del XIX secolo, l’*altprotestantische Orthodoxie* restava ancora legata ad aspetti “medievali” del culto che solo grazie al progresso della ragione si erano potuti eliminare, dando vita ad un *nuovo protestantesimo*. Le radici di questo passaggio vanno individuate nel confronto del cristianesimo protestante con la ragione dell’*Aufklärung* e nello scontro con lo sguardo dissacratore del deismo. Anche Troeltsch chiama in causa il *konfessionelles Zeitalter* dei secoli XVI e XVII per circoscrivere il veteroprotestantesimo, mentre il moderno protestantesimo si sviluppa nei due successivi, il XVIII e XIX. Troeltsch si serve di queste due categorie sia in prospettiva storica che sistematica, per determinare il rapporto del protestantesimo a lui contemporaneo con le origini della Riforma, nonché con le forme di protestantesimo precedenti e successive al periodo illuminista. Secondo Troeltsch il neoprotestantesimo si trova in un rapporto di reciprocità con l’illuminismo: con la distruzione illuministica di una concezione superstiziosa della religione, il protestantesimo ha conosciuto una decisiva emancipazione dalla cultura precedente, ma, contemporaneamente, è stato esso stesso promotore dell’allontanamento da taluni elementi del contesto culturale premoderno. Dato che la neologia risulta essere una delle espressioni più autentiche dell’illuminismo religioso tedesco, si può dire che essa dischiude le porte della storia al neoprotestantesimo.

Aner (1879-1933), da parte sua, definisce la neologia come un momento dell’illuminismo, a metà strada tra il wolffismo e il razionalismo ottocentesco, e la colloca cronologicamente tra il 1740 e il 1790, lasso di tempo nel quale – dal suo punto di vista – la figura dominante è quella di Lessing (1729-1781) che comprende in sé, da un lato le radici dell’atteggiamento neologico, dall’altro i prodromi del razionalismo. Ad ogni modo, in quel «groviglio» [*Gewirr*]<sup>22</sup> di tendenze opposte che è il movimento neologico si può individuare una chiara linea di sviluppo: Aner distingue *tra* la preliminare *costruzione* di un *arsenale* di strumenti *critici* per l’esegesi biblica e la vera e propria *battaglia neologica* contro i dogmi veteroprotestanti. Inaspettatamente molti importanti autori, che secondo altre prospettive ermeneutiche appartenerebbero al movimento neologico (Mosheim, Michaelis, Ernesti e Semler) non vengono annoverati da Aner tra i neologi in senso stretto.<sup>23</sup> In questa operazione è possibile scorgere la

---

<sup>22</sup> K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Niemeyer, Halle 1929, p. 1.

<sup>23</sup> Nel capitolo secondo (Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, cit., «Die führende Neologen», p. 98) si legge: «Risulterà sorprendente che nell’elenco dei neologi, specialmente tra quelli di Halle, venga ignorato Semler. I suoi meriti non devono assolutamente essere sminuiti; ma essi riposano nell’ambito scientifico [*wissenschaftlich*] e troveranno altrimenti un debito riconoscimento [...]. Ma come neologo in senso stretto egli non può figurare qui. Egli appartiene alla linea dei Mosheim, degli Ernesti, dei Michaelis *et alii* che certo prepararono la neologia attraverso la critica scientifica, e che certo ancora durante il suo sviluppo l’hanno promossa con forza, ma essi non erano pervasi dalla specifica mentalità neologica e non avrebbero tollerato di essere annoverati tra i neologi».

volontà di enfatizzare, rispetto alla semplice *kritische Bibelwissenschaft*, il momento di critica e di ripensamento del dogma, finalizzato alla *conciliazione del cristianesimo con il pensiero moderno*.<sup>24</sup>

Da questo punto di vista non può stupire che Barth (1866-1968) contesti il ruolo positivo attribuito alla neologia da interpreti quali Troeltsch, Stephan, ma soprattutto Aner, la cui presentazione «eroica» della battaglia della neologia, vittoriosa contro l'oscurantismo dogmatico dell'ortodossia, viene aspramente criticata. La neologia «ad essi così simpatica, non si distingue assolutamente come un angelo di luce dalla uniforme oscurità di una ortodossia che la preceda; bensì [...] è sorta, in un processo estremamente graduale, dalle costruzioni teologiche precedenti, che, propriamente, solo *pro ioco* si possono chiamare ortodossia razionale o wolffiana».<sup>25</sup> Secondo Barth lo sviluppo della teologia ortodossa nella direzione della modernità, ovvero della umanizzazione e dell'imborghesimento del cristianesimo, deve essere suddiviso in tre tappe.<sup>26</sup> Il «primo atto» è contraddistinto da una «teologia di transizione» e da una «teologia in evoluzione». Segue un «interludio wolffiano» – nel quale spicca ancora il nome di Siegmund Jakob Baumgarten – che precede il «secondo atto» del processo, rappresentato appunto dalla neologia vera e propria. Barth include tra i neologi anche Semler, Ernesti e Michaelis. Soprattutto Barth tiene a precisare che la «pietà» di Semler e la sua ricerca di elevazione morale nel cristianesimo non si differenziano da quelle degli altri neologi: Semler, pertanto, va con diritto annoverato nel movimento neologico, nonostante il «fastidio» di Aner nei confronti di alcune posizioni conservatrici energicamente sostenute da Semler verso la fine della sua attività teologica, come l'appoggio all'editto sulla religione di Wöllner o il suo schierarsi decisamente contro Reimarus (1694-1768).

Ma anche al di fuori della contrapposizione Aner-Barth, si incontrano pareri discordanti circa la collocazione da dare – periferica o centrale – ai personaggi che sono coinvolti a vario titolo nel vasto movimento neologico.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Nel capitolo quinto (Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, cit., pp. 235-295) viene svolta l'analisi delle effettive battaglie in campo dogmatico affrontate dai neologi tra il 1760 e il 1780.

<sup>25</sup> K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bd. I, *Die Vorgeschichte*, Theologischer Verlag, Zürich 1946; tr. it. G. Bof., a cura di I. Mancini, *La teologia protestante nel XIX secolo*, Vol. I, *Le origini*, Jaca Book, Milano 1979, p. 211.

<sup>26</sup> Sulla categoria di «cristianesimo borghese» osteggiata dal teologo di Basilea cfr. l'introduzione di Mancini in Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., vol. I, pp. 9-60.

<sup>27</sup> Cfr. Bianco, «*Vernünftiges Christentum*», cit., pp. 137-141. Ad esempio Jerusalem ricopre un posto di prim'ordine nella ricostruzione della storia della neologia di Aner ed è riconosciuto anche da Barth come protagonista della neologia, mentre viene relegato a figura marginale dal *Vermittlungstheologe* Dorner e dallo schleiermacheriano Wilhelm Gaß, i quali gli dedicano poche righe tra i berlinesi Sack e Spalding. (I. A. Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und in Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet*, Cotta, München 1867, rist. Johnson, New York-London 1965, p. 712; W. Gaß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 voll., Reimer, Berlin 1954-1967, vol. IV, p. 173). Al contrario, l'autore della *Bestimmung des Menschen* è figura di rilievo nella *Storia della nuova teologia evangelica* di Hirsch, la quale, pur essendo scritta in continuità ideale con la *Theologie der Lessingzeit*, riammette nella rosa dei neologi Semler, sebbene collocato in una posizione particolare. Proprio il «non neologo» Semler diviene invece «il capo della neologia» alla corrispondente voce dell'*Evangelisches Kirchenlexikon* scritta da W. Philipp, anche se, qualche anno dopo, lo stesso autore, in un'antologia da lui curata, affermerà che «Semler non può essere considerato il

Tutto questo conferma la difficoltà intrinseca di dare una definizione soddisfacente del complesso fenomeno della neologia. Eppure al di là degli intenti più o meno ideologici della prospettiva ermeneutica liberale – ed anche prescindendo dal problema residuo di una collocazione dei vari personaggi al cuore o ai confini del movimento neologico –, la distinzione proposta da Aner tra una «teologia storico-critica» e la vera e propria neologia risulta funzionale per comprendere la complessità del panorama teologico anche all'epoca di Schelling. Infatti persino quella che allo *Stift*, da Schelling e compagni, era percepita ancora come ottusa ortodossia, dal punto di vista della “scienza critica biblica” non era meno al passo coi tempi rispetto ai neologi più all'avanguardia. Schelling stesso, nei suoi “progetti editoriali” teologici, insisterà sull'importanza dell'analisi storico-critica dei testi sacri per giungere a risultati teologici affidabili, in ciò fedele agli insegnamenti dei suoi professori di Tübingen. L'utilizzo della critica testuale e degli strumenti di esegesi biblica accomunava sia coloro che intendevano “salvare” il sistema dogmatico (tra questi Storr, capostipite del soprannaturalismo ortodosso tubinghese), sia coloro che lo volevano eliminare rimpiazzandolo con un contenuto razionale (appunto ciò che Aner dichiara essere l'obiettivo della neologia), sia coloro che vedevano nella Scrittura il documento del necessario percorso che l'umanità aveva dovuto seguire per giungere alla chiarezza della ragione.

## 1.2 Panoramica sul *Nachlass* della *Bildung* schellinghiana

### 1.2.1 La preistoria: Bebenhausen 1786-1790

Degli anni trascorsi a Bebenhausen (tra l'autunno 1786 e l'estate 1790) restano alcuni quaderni che sono costituiti da esercitazioni prettamente scolastiche e che possono dare qualche indicazione interessante solo se riletti alla luce degli sviluppi successivi della *Bildung* schellinghiana. I lavori risalenti agli anni di Bebenhausen, infatti, non dimostrano comprensibilmente un'autonomia di ricerca di Schelling, non contengono cioè spunti di riflessione sorti e sviluppati *spontaneamente*, bensì esercitazioni *imposte* dalla pratica scolastica del tempo. Essi sono indicativi della continuità nel percorso formativo di Schelling: dagli studi nella *Klosterschule* a quelli compiuti nella facoltà teologica di Tübingen le tematiche affrontate si rimandano le une alle altre; inoltre la formazione incentrata sullo studio delle lingue antiche e sullo sviluppo di competenze storico-filologiche – elementi necessari per

---

“padre della neologia”». (W. Philpp, *ad vocem*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, a cura di H. Brunotte, O. Weber, 3 voll., Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1955 sgg, vol. II, c. 933. Idem, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Schünemann, Bremen 1963, p. 162). La stessa incertezza di collocazione già considerata per i padri della *kritische Bibelwissenschaft* (Michaelis, Ernesti etc.), può essere fatta valere anche per le estreme propaggini temporali del movimento: figure come Eberhard (professore della facoltà di filosofia ad Halle) e Steinbart (successore del proprio maestro Töllner all'università di Frankfurt am Oder) sono ancora neologi, come crede Aner, oppure fanno già parte del razionalismo della *Spätaufklärung*, per la radicalità con cui respingono i dogmi, come ritiene Dorner?

l'ermeneutica dei testi sacri – determina e influenza la scelta, compiuta negli anni di Tübingen, di dedicarsi all'approfondimento dell'esegesi biblica e delle tematiche teologiche.

Risulta significativo, a questo proposito, il diverso percorso compiuto da Schelling e da Hegel: il fatto di frequentare la scuola di Bebenhausen e non il ginnasio di Stuttgart può aver avuto un peso nelle diverse attitudini che Schelling dimostra rispetto a Hegel. Quest'ultimo nel *Gymnasium* di Stuttgart era stato preparato meno alla teologia e, piuttosto, alla “psicologia” (intesa come studio delle attività dell'intelligenza, delle produzioni mentali, spirituali, linguistiche, conoscitive dell'uomo) o alla ricerca storica: come che sia, v'è una notevole differenza tra gli “scritti teologici giovanili” hegeliani e quelli di Schelling.<sup>28</sup> Se le *theologische Jugendschriften* di Hegel rappresentano una riflessione soprattutto politica, morale e storico-pragmatica, al contrario gli scritti giovanili schellinghiani sono *pienamente teologici*, ovvero *storico-critici*: hanno al loro centro il momento dell'esegesi biblica, non senza aprire scorci verso la speculazione filosofica. In modo abbastanza suggestivo, a partire dalla differenza in questa formazione originaria – per così dire una *Urbildung* – sembra di poter scorgere i diversi destini dei due filosofi, soprattutto negli esiti della schellinghiana filosofia della mitologia e della rivelazione.

Più nel dettaglio, i manoscritti del periodo trascorso da Schelling a Bebenhausen sono costituiti in misura preponderante da appunti delle lezioni tenute alla *Klosterschule*, corredati da esercizi di esegesi e di traduzione, nonché da elaborati di carattere storico e argomentativo. Possediamo così molti compiti settimanali (*Hebdomaria*) e traduzioni estemporanee dal tedesco al latino o al greco (*Exceptionen*), accanto a lezioni tenute dall'allora professore a Bebenhausen Johannes Friedrich Reuchlin nonché insegnamenti impartiti dallo stesso padre di Schelling.<sup>29</sup>

Al periodo di Bebenhausen possono essere ricondotte anche varie esercitazioni (ad esempio su Tucidide), un poema latino intitolato *Ad Angliam*, una traduzione della prima *Olimpica* di Pindaro con annotazioni e la traduzione del *Panegirico* di Isocrate. Non mancano pagine di indicazioni bibliografiche e trascrizioni di brani di opere teologiche, filologiche e di storia della chiesa. Sono fatti risalire al periodo della *Klosterschule* tre fogli contenenti alcuni estratti dal secondo capitolo del *Tractatus Theologico-Politico* di Spinoza dedicato alla profezia. Infine un cenno va fatto a un'esercitazione di Schelling sulla storia dell'abbazia di Bebenhausen, già pubblicata dal figlio Fritz nella biografia del padre.<sup>30</sup> Alcuni

---

<sup>28</sup> Cfr. Henrich, *Hegel im Kontext*, cit., p. 55.

<sup>29</sup> I testi più significativi sono pubblicati nel volume 1,1 del *Nachlass*. Fra questi figurano anche le pagine dedicate all'esegesi dei Salmi I-XV (*Psalmi, cum notaminibus e lectionibus, quas in hebraeis habuit Pater meus charissimus pars II<sup>nda</sup> incipit a Psalmo Imo desinit cum XIV*, in HKA, II, 1,1, pp. 23-34) e la trascrizione di lezioni di Schnurrer del 1789 sul libro dei Salmi (HKA, II, 1,2, pp. 21-121). Altri testi sono: *Exercitiorum styli a patre optimo per semestre 1790. dictatorum elaboratorum a Friderico Schelling collectio*, alcune composizioni poetiche – *Ad Orientem* (in latino) e *Ode Hebraica* (in ebraico sullo stesso tema della precedente) –, un poema in latino che comincia con le parole *Vix mare...* (già pubblicato in Plitt, I, pp. 19-20 e riproposto nella raccolta *Schellingiana rariora*, cit., pp. 28-29 con il titolo di *Die Ursprache des Menschengeschlechts* e ora in HKA, II, 1,1, pp. 57-58) e, infine, una *Oratio Canicularis* (il titolo si riferisce ai *dies canicularia*, 23 luglio – 23 agosto, periodo di sospensione delle *lectiones ordinariae* pomeridiane).

<sup>30</sup> Il poema *Ad Angliam* (*Schellingiana Rariora*, cit., pp. 18-20 e ora HKA, II, 1,1, pp. 57-70) in esametri latini, conferma una certa *anglofilia* diffusa a più livelli nella nazione tedesca dell'epoca. Per *Über einige Oden Pindars* cfr. HKA, II, 1,1, pp. 187-202. Per la traduzione di Isocrate cfr. HKA, II, 1, 1, pp. 115-178. Questo testo

spunti presenti nei testi menzionati possono essere ricordati in quanto contengono idee che rimarranno caratteristiche della formazione di Schelling.

Per esempio nell'*Oratio canicularis* Schelling difende il canone educativo tradizionale, costituito da una solida base di conoscenze linguistiche, storiche, letterarie e filologiche, contrapposto al modello che vorrebbe invece che ci si dedicasse alla conoscenza delle «cose stesse», senza la preliminare fatica della acquisizione delle competenze linguistiche.<sup>31</sup> L'argomento forse più significativo per comprendere la passione con la quale Schelling si dedicherà anche in futuro all'esegesi testuale e alla contestualizzazione storica degli oggetti del proprio interesse è il seguente:

Voi, dunque, nei cui cuori è presente e regna il desiderio [...] di raggiungere l'obiettivo per una via più breve, più lieve e agevole, vedete quanto si danno pensiero per voi coloro che ritengono che i giovani non debbano essere fermati alla scorza delle parole ma che debbano essere condotti alla dolcezza della cosa stessa e, per così dire, ad assaporarne il frutto.<sup>32</sup>

La pedagogia illuminista «delle cose stesse» viene sconfitta con le sue stesse armi e ricompresa in una rinnovata affermazione della necessità della pratica ermeneutica: per raggiungere il “cuore delle cose” occorre andare in profondità, addentrarsi nella selva delle parole grazie al sentiero che la conoscenza linguistica sa aprire verso la radura di una comprensione autentica. Certo, all'interno di un contesto scolastico tradizionalista quale era la *Klosterschule* forse non ci si poteva attendere una diversa presa di posizione da parte di Schelling, ma non si può pensare che l'impegno e la predisposizione del giovane studente per le *humanitates* non poggiassero sul riconoscimento autentico del loro valore.

Un qualche interesse ha anche il breve componimento poetico *Vix mare*, che tratta il tema dell'origine delle lingue. Tale dibattito si ricollegava all'interpretazione del *Genesi* e alla questione dell'origine del genere umano. Se tutta l'umanità, prima della torre di Babele, parlava la medesima lingua, quale era tale lingua? I Padri della Chiesa pensavano che fosse l'ebraico, come risultava dai nomi dei patriarchi e da quelli che Adamo attribuisce a ciascuna creatura. Ma a partire dai secoli XVI e XVII, sulla base di più approfondite conoscenze linguistiche, vengono date nuove risposte.<sup>33</sup> Nella seconda metà del XVIII secolo il tema dell'origine del linguaggio torna di grandissima attualità ed evolve in una

---

sembra essere stato ripreso nel 1796 e torna tra le mani del “secondo Schelling”: lo testimoniano una lettera del 1830 al figlio Fritz (Plitt, III, p. 55) e alcuni riferimenti presenti nella *Filosofia della Rivelazione* (SW, III, pp. 416 e 506); la *Geschichte des Klosters Bebenhausen (1788-1789)* è stampata in Plitt, I, pp. 7-11, ripubblicata in *Schellingiana Rariora*, cit., pp. 22-27 e in HKA, II, 1,1, pp. 35-44.

<sup>31</sup> HKA, II, 1,1, pp. 74-90.

<sup>32</sup> HKA, II, 1,1, p. 83.

<sup>33</sup> Johann Albrecht Bengel aveva sostenuto che l'ebraico originario era divenuto una lingua diversa sotto l'influsso del babilonese, Albert Schultens aveva affiancato alla lingua ebraica anche la lingua araba come co-originaria; Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem invece aveva parlato di «idioma caldaico» [*chaldäische Mundart*] per indicare il primevo modo di esprimersi degli uomini, precedente alla differenziazione nelle varie lingue, ebraico compreso. Insomma, alla luce dei progressi dell'orientalistica, risultava evidente che l'ebraico era una lingua più giovane (o tutt'al più coeva) dell'arabo. Da un punto di vista esegetico è importante la figura di Johann David Michaelis (1717-1791) che studiò approfonditamente la lingua ebraica in comparazione con i vari dialetti arabi per comprendere più adeguatamente il senso di molte espressioni bibliche.

*querelle* sulla natura del linguaggio, innescando un acceso dibattito tra i sostenitori del suo carattere umano e storico (come Herder) e quelli invece che ne difendevano un'origine divina e innata (tra i quali può essere collocato per certi versi Hamann). Nel suo componimento poetico, Schelling sviluppa l'ipotesi della originarietà della lingua ebraica rispetto all'idioma caldaico, d'accordo con il proprio padre orientalista che si era espresso a favore della medesima tesi.<sup>34</sup>

Interessanti anche le pagine di *Exzerpte* che provano una precoce conoscenza del trattato spinoziano, al pari di uno dei primi esercizi scolastici assegnati a Schelling a Bebenhausen che affronta il tema degli *Hauptbeweisen für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift*, di nuovo un tema centrale dell'esegetica.<sup>35</sup> Entrambi questi scritti sono significativi per la loro attinenza al tema della profezia che si rivelerà determinante per la formazione delle idee sul progresso storico e sulle *Vorstellungsarten* nel giovane Schelling.

### 1.2.2 La storia: Tübingen 1790-1795

Come è noto, nel 1790 Schelling entra allo *Stift* solo quindicenne, tre anni prima di quanto avveniva per chi seguiva il normale corso di studi. Nello stesso anno altri due celebri *Stiftler*, Hegel e Hölderlin, iniziavano il loro triennio teologico. Il corso di studi a Tübingen era suddiviso in un biennio filosofico e in un triennio teologico: durante i primi due anni gli studenti dovevano seguire lezioni impartite dai docenti della facoltà di filosofia che, in ossequio al tradizionale ruolo della facoltà delle arti, rappresentavano la formazione propedeutica allo studio della teologia degli ultimi tre anni. I docenti della facoltà filosofica tenevano corsi di filosofia teoretica e morale accanto a corsi di matematica e fisica, di storia ma soprattutto di esegesi scritturale.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> HKA, II, 1,1, pp. 48-50. Cfr. J.F. Schelling, *Abhandlung von dem Gebrauch der Arabischen Sprache zu einer gründlicheren Einsicht in die Hebräische*, Stuttgart 1771. Il dibattito sull'origine del linguaggio verrà ripreso in futuro, ma in un'ottica pienamente filosofica. Una prima ripresa del tema del linguaggio si ha nel § 73 della *Filosofia dell'arte*, nell'ambito della discussione sulla "coscienza dell'umanità originaria". Infine Schelling riprenderà il tema in un discorso pronunciato all'Accademia delle Scienze di Berlino nel 1850. Cfr. in generale J. Grimm, F.W.J. Schelling, *Sull'origine del linguaggio*, tr. it. T. Weddigen, a cura di G. Moretti, Marinotti, Milano 2004.

<sup>35</sup> Plitt, I, pp. 15-16. La teologia ortodossa riteneva che una delle maggiori prove della divinità del testo sacro fosse costituita dalla profezia: per sviluppare il tema proposto dall'esercizio, Schelling, istruito dalla tradizione, si affida allo "storico dato di fatto" della profezia e riassume la sua posizione nel verso: «Historiam legisse putes, non carmina vatum». Qui Schelling dimostra di aver avuto a che fare con il problema del rapporto tra storia e rivelazione fin dai primi anni di scuola. In un solo verso Schelling condensa il nocciolo della questione per come era allora codificata dall'ortodossia più rigorosa: "che tu sia convinto di aver letto storia, non i canti dei poeti". Le parole dei profeti potevano essere intese come esercizio letterario e poetico, frutto dell'immaginazione piuttosto che adeguata conoscenza del futuro. Ma qualora si vogliano far valere le profezie come autenticazione del contenuto divino della Scrittura, esse devono essere considerate come storia, come effettive previsioni di eventi futuri, un fenomeno *miracoloso* che può aver la sua origine solo nell'onniscienza divina. Certo, il problema di come interpretare la profezia non era di così facile soluzione: Schelling non si accontenterà della soluzione dogmatica proposta dalla teologia ortodossa e proseguirà in un'autonoma riflessione su questo tema anche durante gli anni dello *Stift*. Cfr. *infra*.

<sup>36</sup> La cattedra di filosofia teoretica era rimasta vacante dal 1782 perché il titolare, Gottfried Ploucquet (1716-1790), importante ed apprezzato logico e studioso della filosofia di Leibniz, a seguito di un colpo apoplettico non poté più insegnare. In questi anni l'insegnamento viene tenuto dal professore straordinario Johann Friedrich Flatt



Schelling riceve una formazione filosofica di tutto rispetto: oltre ad apprendere i fondamenti della logica leibniziano-wolffiana (per la filosofia teoretica) nonché dello *ius naturale* (per la filosofia morale), Schelling viene iniziato alla filosofia critica con lezioni dedicate a Kant e alla *Elementärphilosophie* di Reinhold. Inoltre, il giovane studente riesce a ottenere una buona padronanza del criticismo attraverso letture autonome, tra cui ovviamente le tre *Critiche* e la *Religion* kantiane, nonché i primi scritti fichtiani (il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* e l'*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift für seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*).<sup>37</sup>

Ma accanto alla formazione filosofica il giovane *Stiftler* segue una non meno importante e sistematica formazione teologica.<sup>38</sup> Il materiale proveniente dai corsi e dalle elaborazioni autonome di

---

(1759-1821). Su Ploucquet cfr. Franz, *Platon-Studien*, cit., pp. 110-116; M. Franz – R. Pozzo, *Erläuterungen zu Ploucquets Inauguralthesen zur Metaphysik (1790)*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 39-69; M. Franz, *Exkurs zu Ploucquets Logik*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 527-534. Su Flatt cfr. Franz, *Platon-Studien*, cit., pp. 128-138; Idem, *Johann Friedrich Flatt als Professor der Philosophie in Tübingen*, in Idem (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 535-554, Idem, *Johann Friedrich Flatt philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant*, in Idem (a cura di), “...an der Galeere der Theologie”?, cit., pp. 189-222. Nell'*Ordo Praelectionum* del WS 1790-1791 Flatt annuncia un'ora di lezione dedicata alla metafisica ed una alla logica; per le ore rimaste eventualmente vuote dopo la conclusione del programma Flatt preannuncia temi quali Cicerone, la teoria della rappresentazione di Kant (in comparazione con quella di Locke, Leibniz e Malebranche) o la storia di Dio nella filosofia più antica; nel SS 1791 si annuncia invece un corso sull'*Enchiridion* di Epitteto e sul *Critone* o il *Fedone* di Platone, con la possibilità di trattare anche la «*Criticam rationis sive Propedeuticam metaphysices*». Dopo la morte di Ploucquet, nel novembre 1790 viene chiamato un nuovo professore, ovvero Jacob Friedrich Abel (1751-1829). Ma nel WS 1791-1792 Flatt tiene ancora un corso sulla *Critica della ragion pura* e su Cicerone; Abel invece insegna psicologia empirica (*publice*) e logica (*privatim*); nel SS 1792 Flatt diviene professore straordinario della facoltà teologica, cosicché alla facoltà filosofica rimane solo Abel che annuncia un corso pubblico sui prolegomeni alla metafisica secondo la teoria di Reinhold e uno privato sulla teologia naturale (Cfr. BuD, II, pp. 20-21). La cattedra di filosofia morale dal 1775 al 1798 è tenuta da August Friedrich Bök (1739-1815). Nell'*Ordo Praelectionum* degli anni d'insegnamento a Tübingen di Bök Kant viene citato espressamente solo due volte (nel WS 1793-1794 e nel WS 1797-1798). Anche se negli *Aktenstücken des Universitätsarchivs aus dem Jahr 1792* (Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., p. 123 sgg.) Bök annuncia una lezione «*über die Metaphysik der Sitten, aus Veranlassung des neuen Kantischen Systems*», il suo confronto con Kant resta marginale. Cfr. M. Franz – R. Bürzele, *Erläuterung zu Böks moralphilosophischen Inauguralthesen (1790-1792)*, in Franz, “...im Reiche des Wissens”?, cit., pp. 128-157, in particolare sul rapporto con Kant p. 149 sgg. Ad ogni modo, prendendo in considerazione i titoli degli *Specimina* (le *Hausarbeiten* redatte dagli studenti come prova scritta del *Magisterexam*), a partire dagli anni Novanta si può riscontrare la presenza di tesi di filosofia morale connesse con problematiche kantiane e in alcuni casi espliciti rimandi a Kant. Dunque Bök non si opponeva al confronto con Kant e, soprattutto, non impediva ai suoi studenti di confrontarvisi. Durante gli anni frequentati da Schelling professore di storia fu Christian Friedrich Röbller (1736-1821) – cfr. Franz, *Tübingen Platon-Studien*, cit., p. 117, pp. 122-128; D. Fleischer, *Sachlichkeit als Programm. Christian Friedrich Röbblers Theorie und Praxis der historischen Forschung*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 186-198 –; mentre l'insegnamento di matematica era affidato a Christoph Friedrich Pflaiderer (1736-1821) – cfr. Franz, *Tübingen Platon-Studien*, cit., pp. 116-117; P. Ziche, *Mathematik und Physik als philologisch-geschichtliche Wissenschaften. Christoph Friedrich Pflaiderers Inauguralthesen in den Fächern Mathematik und Physik*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 372-404. Infine per il professore di esegesi Christian Friedrich Schnurrer (1742-1822) cfr. *infra*.

<sup>37</sup> La *Wissenschaftslehre* fichtiana del 1794 poté essere a disposizione di Schelling nella seconda metà del maggio dello stesso anno, mentre il giovane *Stiftler* era già alle prese con la stesura dell'*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, la prima pubblicazione filosofica di Schelling.

<sup>38</sup> Se le lezioni di esegesi biblica venivano impartite già nel biennio filosofico (in quanto l'*hermeneutica – sacra e generalis* –, era considerata parte della formazione di base), nel triennio venivano introdotte le discipline specificamente teologiche. Accanto a lezioni “opzionali”, gli studenti erano tenuti a seguire ogni anno alcuni corsi

Schelling – siano state portate a compimento e pubblicate oppure no – può essere suddiviso in vari modi. In questa panoramica si è deciso di riunire per argomento i vari scritti di fronte alla difficoltà di seguire un criterio rigidamente cronologico, tenendo conto anche del fatto che, nel breve arco temporale selezionato (cinque anni), alcuni lavori possono essere stati ripresi a distanza di tempo ed è impossibile giungere ad una datazione precisa dei vari interventi. D'altra parte su alcuni temi è risultato indispensabile seguire una trattazione cronologica perché Schelling manifesta un certo sviluppo nell'elaborazione delle sue riflessioni.

a) *Commenti veterotestamentari e rielaborazioni del contenuto di lezioni*

Un primo gruppo, abbastanza omogeneo, è costituito da una serie di commenti ai libri veterotestamentari che fanno riferimento o traggono ispirazione dalle lezioni di esegesi. Si ritiene che questi scritti siano stati redatti nel corso del biennio filosofico (sebbene alcuni possano essere stati portati avanti anche durante il primo anno del triennio teologico). Nonostante Schelling segua in ognuno di essi le procedure esegetiche del proprio maestro Schnurrer, nelle annotazioni a margine delle lezioni e nei commenti riconducibili ad un lavoro autonomo dello *Stiftler* emerge talvolta una certa autonomia di giudizio e una crescente consapevolezza storico-critica.

Oltre alla già citata trascrizione di un corso sui *Salmi* tenuto da Schnurrer mentre Schelling si trovava ancora a Bebenhausen,<sup>39</sup> risale agli anni di Tübingen un commentario ai *Salmi* 17 – 127 (con l'aggiunta di un'esegesi del *Salmo* 141, versetto 5) intitolato *Notamina ex praelect. D. Schnurreri in Psalm.* È probabile che Schelling abbia attinto ad una trascrizione fatta da altri di un corso sui *Salmi* tenuto allo *Stift* da Schnurrer. Infatti il testo è scritto in modo abbastanza pulito e pressoché senza correzioni.<sup>40</sup> Il testo pervenuto, per quanto esteso, è mutilo ed è difficile individuare a quale corso tenuto da Schnurrer si riferisca.<sup>41</sup>

---

obbligatori, di norma: nel WS del primo anno Dogmatica, Esegese, e a seguire, nel SS Teologia Morale; al secondo anno ancora Dogmatica, Esegese e nel SS le lezioni di *Polemik*; il terzo anno Esegese e *Polemik*. Confrontando questo “piano di studi” con l'*Ordo Praelectionum* degli anni frequentati da Schelling possiamo ricostruire i corsi che questi dovrebbe aver seguito: nel 1792-1793 dovrebbe aver ascoltato Storr (Dogmatica), Ludwig Joseph Uhland (1722-1803, Esegese) e il citato Flatt (Morale); nel 1793-1794 di nuovo Storr (Dogmatica), Uhland (Esegese) e Johan Friedrich Le Bret (1732-1807, *Polemik*); nell'ultimo anno Schelling avrebbe dovuto ascoltare di nuovo Uhland (Esegese) e Le Bret (*Polemik*). Tuttavia dal *Karentergatter* – una sorta di registro dove venivano appuntate le assenze da lezioni, ripetizioni, celebrazioni ecclesiastiche e che è stato rinvenuto tra gli atti dello *Stift*, risulta che durante il suo ultimo anno, Schelling saltò, oltre che innumerevoli funzioni religiose, anche moltissime lezioni: alla data del 10 novembre 1794 (*auf Martini*) sono segnate 25 assenze dalle lezioni, che arrivano ad essere addirittura 52 alla data del 23 aprile 1795 (*auf Georgi*). Schelling riceve quindi una punizione, più lieve del dovuto (la privazione del vino per 14 giorni) perché ha dimostrato di aver ben impiegato il tempo sottratto alle lezioni obbligatorie dedicandosi ad un intenso studio personale. Cfr. BuD, I, pp. 45-47.

<sup>39</sup> Cfr. nota *supra*.

<sup>40</sup> Il testo verrà pubblicato in HKA, II, 2, pp. 21-121. La paginazione dell'edizione critica in corso di pubblicazione potrebbe subire ancora qualche oscillazione, pertanto le citazioni saranno corredate dalla numerazione dei fogli dell'*Hefz* (riportata in numeri romani, seguiti dall'indicazione *recto* e *verso*). La pratica di trascrivere lezioni seguite da altri era diffusa e in questo caso è attestata da un'annotazione che si trova in uno dei quaderni dedicati al libro di *Giobbe*. Cfr. *infra* commentari al libro *Giobbe*.

<sup>41</sup> La data riportata nell'intestazione è il 1789 e può rimandare al corso privato sui *Salmi* annunciato da Schnurrer in due parti per il WS 1788-1789 e il SS 1789, due anni prima all'arrivo di Schelling a Tübingen. La

In un altro manoscritto è contenuta l'esegesi dei *Salmi* 1-98; si tratta di un lavoro iniziato nel 1792 e con tutta probabilità concluso nel 1793. Si può pensare che questo secondo commento al libro dei *Salmi* sia una rielaborazione di Schelling fatta ancora sulla base delle lezioni di Schnurrer del 1788-1789 ma con maggiore autonomia di giudizio.<sup>42</sup> Infatti se nel primo commento sono presenti interpretazioni cristologiche di alcuni *Salmi* con funzione apologetica e dogmatica, la seconda versione rilegge quegli stessi passi da un punto di vista soltanto storico, individuando l'autentica intenzione dell'autore veterotestamentario senza sovrapporre un *sensu mistico* neotestamentario.<sup>43</sup>

Esiste poi un nutrito gruppo di scritti dedicati ai profeti. Il primo è intitolato *Animadversiones in Jeremiam et Jesaiam* (1790-1791): si tratta di due commenti redatti da Schelling in prima persona. Sono commentati i primi sette capitoli del libro di *Geremia* e i primi trenta di *Isaia*. L'esegesi è condotta versetto per versetto applicando il metodo esegetico storico-critico, su modello delle lezioni di Schnurrer sui libri profetici.<sup>44</sup>

Ancora a *Jeremias* (1791-1793) è dedicato un commento (incompiuto) che in meno di trenta pagine abbraccia tutti i 51 capitoli del testo profetico. Il testo è di difficile datazione ma potrebbe risalire al periodo di frequentazione della facoltà teologica, dove Uhland teneva lezione con continuità sui profeti.<sup>45</sup>

Dei cosiddetti "profeti minori" si occupa invece la trascrizione del corso completo tenuto da Schnurrer privatamente e che Schelling sceglie di frequentare durante il suo primo anno allo *Stift*.<sup>46</sup> In questo testo si segnala la presenza di alcune annotazioni di Schelling, interessanti per un confronto con le posizioni di Schnurrer sul tema della profezia.

L'ultimo (in realtà, cronologicamente, uno dei primi) manoscritto dedicato all'Antico Testamento è un commentario al libro di *Giobbe*. Anche in questo caso Schelling lavora all'esegesi del libro di

---

trascrizione che possediamo, prendendo avvio dal *Salmo* 72, potrebbe corrispondere alla seconda parte del corso. D'altra parte Schelling, al termine del commento al *Salmo* 72 rimanda a dei *Prolegomena* il che rende plausibile l'ipotesi della perdita di un quaderno contenente la prima parte del corso del 1788-1789.

<sup>42</sup> Il testo verrà pubblicato in HKA, II, 2, pp. 283-358. Schnurrer ha tenuto un altro ciclo di lezioni sui *Salmi* nel WS 1793-1794 e nel SS 1794, ma è poco probabile che Schelling vi abbia assistito dato che frequentava ormai il triennio teologico. Inoltre la data che nel manoscritto indica l'inizio della stesura precede l'inizio del corso.

<sup>43</sup> Una prova di questo scarto si ricava, ad esempio, da confronto tra i due commenti al *Salmo* 72: HKA, II, 2, pp. 21-25 e pp. 349-351.

<sup>44</sup> Anche questo testo uscirà in HKA, II, 2, pp. 143-234.

<sup>45</sup> Di prossima pubblicazione in HKA, II, 2, pp. 245-272. Questo quaderno non è datato, ma si ritiene che sia successivo alle *Animadversiones in Jeremiam* (1790-1791). Per lo *Hefte* «*Jeremias*» si è stabilito come *terminus ad quem* il WS 1792-1793 ipotizzando che Schelling, benché frequentasse già il suo primo anno teologico, si sia giovato delle lezioni tenute da Schnurrer in quel semestre su tale profeta. Anche in questo caso il manoscritto contiene varie pagine vuote che Schelling intendeva probabilmente utilizzare in seguito per completare il suo lavoro.

<sup>46</sup> HKA, II, 3, Über die Zwölf Kleinen Propheten I, pp. 123-219 (WS 1790-1791); Über die Zwölf Kleinen Propheten II (SS 1791), pp. 227-317. Le trascrizioni di Schelling sono distribuite in due *Hefte*: nel primo, dopo una breve introduzione al tema, vengono affrontati i libri dei profeti *Osea*, *Gioele*, *Amos*, *Abdia*, *Giona*; nel secondo i restanti *Michea*, *Naum*, *Abacuc*, *Sofonia*, *Aggeo*, *Zaccaria* e *Malachia*. Il ciclo delle lezioni sui profeti minori occupò sia il WS che il SS.

*Giobbe* utilizzando le trascrizioni delle lezioni di Schnurrer sul medesimo tema tenute sia nel WS 1784-1785, sia nel 1789; tuttavia la presenza della citazione di un testo del 1789, fa propendere per l'utilizzo delle trascrizioni delle lezioni più recenti.<sup>47</sup> Il lavoro su *Giobbe* è distribuito in tre *Hefte*: il primo contiene dei *Prolegomena* e il commento dei primi tredici capitoli del libro di *Giobbe*. Le più significative aggiunte di Schelling si trovano nei due seguenti quaderni contenenti il commento al resto del libro di *Giobbe*. A conclusione dell'ultimo quaderno, dove si completa il commento ai capitoli di *Giobbe*, sono aggiunte delle considerazioni fatte da Schelling sotto il titolo di «Supplementa, postea a me addita». Nel corso del commento, condotto versetto per versetto, viene sollevata una questione molto dibattuta nel XVIII secolo: sotto quale genere letterario va sussunto il libro di *Giobbe*? Si tratta di una favola morale o del racconto di vicende realmente accadute?<sup>48</sup>

Le trascrizioni dei corsi di Schnurrer costituiscono un documento importante per stabilire quali conoscenze e quali competenze esegetiche facessero parte del patrimonio culturale di Schelling nonché per valutare – attraverso i commenti da cui le lezioni sono inframmezzate – se e in che misura l'allievo si discostasse talvolta dal maestro. Sono altresì una testimonianza delle metodologie d'indagine storica e filologica del testo sacro diffuse nella *kritische Bibelwissenschaft* del tardo illuminismo.

b) *Commenti e appunti neotestamentari*

Siamo in possesso di un solo commentario storico-grammaticale di Schelling riferito ai *Vangeli*: si tratta della trascrizione della prima parte delle lezioni di esegesi tenute da Schnurrer sul *Vangelo di Giovanni*.<sup>49</sup>

Le *Proben eines Kommentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus*, che occupano non più di due pagine nell'edizione critica, sono ricondotte dal figlio Fritz all'incompiuto progetto di pubblicazione di una serie di saggi storico critici sulla Scrittura di cui si dirà in seguito. Non

---

<sup>47</sup> L'edizione critica dei tre *Hefte* dedicati a *Giobbe* è in preparazione e occuperà il volume 1,2 del *Nachlass*. Di Schnurrer esistono anche due pubblicazioni dedicate a *Giobbe*: nate come *Magisterdissertationes* (scritte ad uso dei *Candidates* dello *Stift*), vennero da lui riedite in un volume collettaneo che raccoglie alcune delle sue dissertazioni: Ch F. Schnurrer, *Dissertationes Philologico-Criticae*, Gotha 1790, cap. VIII e IX, pp. 239-284. I due capitoli corrispondono alle *Magisterdissertationes: Animadversiones ad quaedam loca Jobi, Fasciculus I*, Tübingen 1781 e *Fasciculus II*, Tübingen 1782. Una annotazione di Schelling presente nel primo quaderno su *Giobbe* conferma in modo indubitabile l'utilizzo di appunti altrui delle lezioni di Schnurrer: Schelling si chiede se i punti masoretici in una parola ebraica vadano mutati in base al significato che viene riportato nelle lezioni: «Quindi i punti devono essere cambiati [...]»? Forse il signor Schnurrer l'ha detto e chi ha stilato la copia da cui sto trascrivendo non lo ha annotato» (*ms.* NL 19, p. XXXIX verso). Tale esplicita affermazione permette di far valere l'ipotesi della “copiatura di appunti altrui” anche in altri contesti laddove risulta impossibile (*Salmi*) o poco plausibile (*Polemik-Vorlesung*, cfr. *infra*) che Schelling abbia seguito effettivamente le lezioni che ha trascritto.

<sup>48</sup> Schnurrer sostiene una posizione intermedia: distingue una rappresentazione *propria* e una *impropria* della narrazione contenuta nel libro. La distinzione tra la «cosa» e la «rappresentazione», di cui «la prima è vera, la seconda è simbolica» (*ms.* NL 19, p. III verso sgg.) ha in Schnurrer finalità apologetiche, ovvero salvare la *veridicità storica* del testo sacro. Schelling al contrario – facendo proprie le tesi e le idee sviluppate ad esempio da Herder o Eichhorn – ritiene che il libro di *Giobbe* rappresenti l'antica poesia del popolo ebraico, in modo corrispondente a ciò che Omero rappresentava per i greci (*ms.* NL 20, p. XXV verso sgg.).

<sup>49</sup> HKA, II, 3, *Über das Evangelium Johannis* (WS 1790-1791), pp. 25-110. Il manoscritto, comprende le lezioni del solo WS: a un'introduzione generale del quarto *Vangelo* segue l'esegesi dei capitoli I-XIV. Sono presenti solo brevi e sporadici commenti di Schelling.

si tratta in ogni caso di un commentario ai *Vangeli* ma di alcune libere riflessioni – sempre in un’ottica storico-critica – sul tema indicato dal titolo.<sup>50</sup>

Di impostazione più tradizionale è un altro manoscritto, datato 24 dicembre 1792 e intitolato *Animadversiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos*. Esso rappresenta cronologicamente il primo commento neotestamentario scritto autonomamente da Schelling e a noi pervenuto. Può darsi che la decisione di lavorare su Paolo sia stata stimolata da alcuni corsi riguardanti proprio alcuni scritti paolini.<sup>51</sup> Come tutte le *Animadversiones* schellinghiane, anche quelle *ad Romanos* seguono l’ordine del testo biblico. A conclusione dell’esposizione, condotta capitolo per capitolo e versetto per versetto fino al termine del *Römerbrief*, si trovano dei «Supplementa» nei quali Schelling seleziona dei passi della lettera paolina per un commento che enuclea e sviluppa alcuni risultati teorici emersi nel corso della precedente analisi.

Al termine del quaderno è presente anche una *Stellensammlung zu Paulus*. Si tratta di pochi fogli nei quali Schelling ha riportato un elenco di riferimenti a versetti delle lettere paoline, raggruppati tematicamente sotto titoli concernenti i concetti chiave della teologia paolina: *πιστις, νομος, χαρις* etc.<sup>52</sup>

Un altro manoscritto che contiene un commentario alla *Lettera ai Galati*, considerando la data riportata (1° luglio 1793), costituisce la prosecuzione del lavoro di Schelling sulle lettere paoline. Al suo interno sono presenti dei rimandi al commento al *Römerbrief*, segno di una sua composizione anche di poco successiva.<sup>53</sup>

c) *Materiali eterogenei: appunti, traduzioni, abbozzi*

Gli scritti di questa parte del lascito manoscritto, benché spesso si presentino in forma disordinata e provvisoria, offrono indicazioni significative circa la formazione del pensiero di Schelling.

È il caso di uno *Heft* che reca il titolo di *Vorstellungsarten der alten Welt über Verschiedne Gegenstände, gesammelt aus Homer, Plato u.a.*<sup>54</sup> Il primo testo in esso contenuto, *Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Tbeopneustie, und göttliche Einwirkung auf Menschen*

---

<sup>50</sup> HKA, II, 5, pp. 123-124 (datazione presunta: 1793-1794). Pubblicato già in Plitt, I, pp. 47-49.

<sup>51</sup> HKA, II, 4, pp. 37-136. Nel WS 1792 Flatt annuncia delle lezioni sulle lettere di Paolo ai *Filippesi*, ai *Colossesi* e a *Filemone*, sulle lettere di *Giacomo* e di *Giovanni*; nel SS 1794 Storr invece tratta «*privatim Pauli Brief an die Römer*». Nell’ultimo semestre trascorso da Schelling allo *Stift*, il SS 1795, Flatt fa ancora lezione privatamente su «*eineige kleinere Paulusbriefer*». Cfr. M. Frank – G. Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, pp. 63-65. Non abbiamo la certezza che Schelling abbia effettivamente seguito tali lezioni.

<sup>52</sup> HKA, II, 4, pp. 297-301.

<sup>53</sup> HKA, II, 4, pp. 249-289. *Kommentar zur Galaterbrief*, datato 1° luglio 1793. Nelle disposizioni date da Schelling per il proprio lascito manoscritto, si nominava anche un commento alla *Lettera agli Efesini* che purtroppo non ci è pervenuto. Si legge: «*Hefte [...] über Bücher des N.T. theils nachgeschrieben (Ev. Joh.) theils selbst geschrieben (Galater, Römer, Epheser)*». Cfr. Fuhrmans (a cura di), *Dokumente zur Schellingforschung IV*, cit., p. 19.

<sup>54</sup> HKA, II, 4, p. 15: *Modi di rappresentazione del mondo antico circa oggetti diversi, esemplificati a partire da Omero, Platone e altri*.

*überhaupt – nach Platon*, è un testo composto da traduzioni di brani tratti prevalentemente dai dialoghi platonici che servono da spunto per commenti ed idee autonomamente sviluppate riguardo al fenomeno della profezia-mania.<sup>55</sup> Il fulcro delle riflessioni è incentrato sulla comprensione del *modo* in cui gli antichi si *rappresentavano* le superiori capacità di certi individui (ovvero dei sapienti arcaici rispetto al resto del popolo incolto), con il ricorso a spiegazioni soprannaturali come la rivelazione e l'ispirazione divina.

A seguire, nel medesimo quaderno, si trova una breve ma interessante nota intitolata *Parallelen zu Hakims Geschichte*. Si tratta di un *Exzerpt* tratto da un articolo di Eichhorn.<sup>56</sup> Schelling cerca in esso altri esempi delle modalità attraverso cui le narrazioni intorno alle grandi figure dell'antichità venivano mitizzate.

Le tematiche delle *Vorstellungsarten* e del mito conducono alla prima pubblicazione a stampa di Schelling, ovvero alla *Magisterdissertation: Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, discussa nel settembre 1792.<sup>57</sup> In essa Schelling applica ai testi sacri la chiave di lettura del *sermo mythicus*: secondo questa prospettiva il racconto del *Genesi* sarebbe un modo di rappresentazione mitologico che gli antichi hanno usato per esprimere una verità filosofica da loro soltanto oscuramente presagita. La dissertazione – al di là dello specifico tema trattato – è documento molto importante per una prima definizione delle posizioni di Schelling nei confronti delle discussioni teologiche del suo tempo.

La discussione sul mito trova una prima, parziale conclusione nella seconda importante pubblicazione di Schelling, ovvero il saggio *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, nel quale si approfondisce il tema mitologico affrontato nell'*Antiquissimi*, ma in chiave, per così dire, più teorica.<sup>58</sup> Infatti, se, da un lato, nella dissertazione veniva analizzato un *mito* in

---

<sup>55</sup> HKA, II, 4, pp. 15-28. La scrittura di queste pagine inizia nell'agosto del 1792. Franz le aveva già pubblicate in appendice al suo lavoro (cfr. *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., pp. 283-299) sotto il titolo di *Dichter-Aufsatz*, e vi aveva dedicato un'interessante analisi (*ivi*, p. 191 sgg.).

<sup>56</sup> HKA, II, 5, p. 13 (datazione presunta: 1793-1794). L'articolo *Von der Religion der Drusen* era stato pubblicato sulla rivista «Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur», 12 (1783), pp. 108-224. La trascrizione dell'*Hakim Geschichte* era già stata pubblicata in Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, pp. 299-300.

<sup>57</sup> HKA, I, 1, pp. 192-246. La dissertazione, stampata per la prima volta a Tübingen nel 1792, è stata inoltre ripubblicata nei SW, I, 1, pp. 1-40. Il titolo della citata traduzione italiana è *Saggio critico e filosofico di spiegazione del filosofema arcaico di Gn 3 sull'origine prima dei mali umani*. La versione del testo dell'*Antiquissimi* riportata nell'edizione critica è quella della stampa del 1792 e presenta alcune differenze rispetto alla versione dei *Sämmtliche Werke* curati dal figlio di Schelling, Karl Friedrich August. Le differenze con i *Sämmtliche Werke* sono segnalate in nota nella *Historisch-kritische Ausgabe*. La datazione e il contenuto del quaderno sulle *Vorstellungsarten* rendono possibile considerare la redazione del *Dichter-Aufsatz* parallela alla stesura della dissertazione.

<sup>58</sup> *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, pubblicata per la prima volta in «Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift» 5 (1793), pp. 1-68, è stampata anche nei SW, I, 1, pp. 42-83; ora in HKA, I, 1, pp. 192-246. Si riscontrano alcune variazioni poco significative tra le varie edizioni che comunque sono segnalate in nota nella *Historisch-kritische Ausgabe*. La citata traduzione italiana ha il titolo: *Sui miti. Le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*. Secondo il figlio Karl la stesura del saggio sarebbe cominciata poco dopo l'esame di magistero, proseguendo fino alla fine dell'anno (cfr. Plitt, I, pp. 37-38).

particolare, quello *della caduta* come origine del male raccontato in *Genesi* III (ricodotto alla categoria del «mito filosofico» in quanto contenente una verità filosofica), d'altro canto l'*Über Mythen* ricostruisce una tassonomia dei generi mitologici che sta a monte della stessa classificazione del mito biblico che troviamo presupposta e applicata nell'*Antiquissimi*.

Un gruppo rilevante di manoscritti riguarda i lavori preparatori alla dissertazione teologica redatta a conclusione del triennio. Alcuni di essi raggruppati sotto la categoria di "*Vorarbeiten zu De Marcione*" sono costituiti da una serie di appunti, trascrizioni di brani, elenchi bibliografici, schemi e indici da sviluppare: materiali eterogenei, raccolti e organizzati in vista della scrittura della dissertazione.<sup>59</sup> Al loro interno è individuabile una sezione abbastanza unitaria riunita sotto il titolo di *De traditione ecclesiastica et regula fidei apud Tertullianum*.<sup>60</sup>

La dissertazione *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore* riguarda uno specifico problema di eresiologia e, al contempo, di critica testuale.<sup>61</sup> Marcione, indicato dai Padri della Chiesa come uno degli esponenti più pericolosi della "setta gnostica", viene accusato dagli autori dell'ortodossia cristiana di aver corrotto la Scrittura per avvalorare le proprie eresie dottrinali. Schelling va alla ricerca delle prove testuali che possono scagionare il temibile eretico, dimostrando ancora una volta grande perizia nelle metodologie di esegesi storico-critica e una approfondita conoscenza delle dinamiche che sottostanno alla nascita del canone ortodosso dei testi sacri.

Riconducibile allo stesso ambito d'interesse è una *Geschichte des Gnosticismus*, sostanzialmente un progetto solo abbozzato attraverso indici e appunti sparsi, ovvero una raccolta di materiale e letteratura per una storia dello gnosticismo. Vi sono evidenti legami tematici con l'argomento della dissertazione teologica, cosicché è possibile ipotizzare che anche questa sezione abbia avuto origine nel contesto della preparazione del *De Marcione*.<sup>62</sup>

Più importante è l'articolato *Entwurf der Vorrede* (datazione presunta: 1793-1794) pubblicato postumo dal figlio di Schelling intendendolo come una *prefazione* scritta in vista della pubblicazione di un volume che raccogliesse una serie di saggi esegetici storico-critici nei quali si può pensare dovessero confluire molti dei commentari (o delle loro progettate rielaborazioni) stesi da Schelling in questi anni. L'*Entwurf der Vorrede* rappresenta, per così dire, il "manifesto dell'esegesi schellinghiana" ai tempi di Tübingen.<sup>63</sup>

Del lascito manoscritto fanno infine parte alcuni testi relativi alla filosofia platonica. Oltre al già citato *Dichter-Aufsatz*, a distanza di un anno circa, Schelling redige un primo corpo di appunti che viene generalmente indicato con il titolo stesso del quaderno, ovvero *Über den Geist der Platonischen*

---

<sup>59</sup> HKA, II, 5, pp. 25-78. Non è possibile una datazione precisa; il materiale frammentario ma di mole considerevole è stato probabilmente raccolto nel corso degli anni del triennio.

<sup>60</sup> HKA, II, 5, pp. 74-78.

<sup>61</sup> HKA, I, 2, pp. 219-255.

<sup>62</sup> HKA, II, 5, pp. 87-100.

<sup>63</sup> HKA, II, 5, pp. 109-114 (datazione presunta: 1793-1794). Pubblicato già in Plitt, I, pp. 39-47.

*Philosophie*. Si tratta di una miscellanea di traduzioni da Platone corredate da annotazioni esplicative e spunti di riflessione più generali sul tema. Lo spazio del quaderno dedicato allo *spirito della filosofia platonica* è diviso programmaticamente sotto quattro titoli. Le pagine riservate alle prime due parti non vennero mai riempite con contenuti corrispondenti ai titoli (1. *Forma della filosofia platonica* e 2. Λογος μαιευτικός); la terza parte, dedicata ai *Miti di Platone*, è la più corposa ed è occupata dalla traduzione del mito conclusivo del *Gorgia* riguardante i «giudici dei morti» e dalla traduzione del mito sulla creazione dell'uomo presente nel *Timeo*. L'ultima sezione dedicata al carattere peculiare di Platone (4. *Platons eigentümlicher Charakter*) lascia anch'essa pagine bianche in vista di un completamento mai avvenuto, eccezion fatta per alcuni paragrafi dedicati al carattere di Socrate e del suo *daimon*, riflessione che si ricollega ancora una volta al tema della profezia e dell'ispirazione.<sup>64</sup>

Un altro testo “platonico” in sé compiuto è costituito dal cosiddetto *Commentario al Timeo* (data presunta: 1794) nel quale Schelling traduce lunghi brani del *Timeo* platonico e li commenta, confrontandosi con le principali interpretazioni critiche a quel tempo disponibili. Il commento di Schelling tradisce la sua intenzione di rileggere la dottrina delle idee e della conoscenza platonica alla luce della filosofia trascendentale di Kant.<sup>65</sup>

Per ragioni di completezza un cenno va fatto alla *Vorlesungsnachschrift «Polemik»* (data riportata: 1792-1793),<sup>66</sup> manoscritto che presenta la trascrizione del corso di teologia polemica. Le lezioni di *Kontroverstheologie* o “*Polemik*” venivano tenute sempre nel triennio teologico ed erano tradizionalmente affidate al primo professore della facoltà (*Theologus primarius*) in virtù della loro importanza per la dottrina protestante (essendo assegnate al cancelliere della facoltà teologica erano chiamate anche *Kanzlerlektionen*). Queste lezioni, infatti, avevano come compito l'esposizione e la confutazione delle dottrine di confessioni opposte a quella evangelica ortodossa. Gli argomenti contenuti nella trascrizione – che riporta la data 1792-1793 – coincidono con quelli annunciati dal cancelliere Johann Friedrich Le Bret per il WS 1792-1793.<sup>67</sup> Pochissimi sono gli interventi di Schelling.

---

<sup>64</sup> HKA, II, 5, pp. 133-142 (data presunta: fine 1793-1794). Una trascrizione del testo era già stata resa disponibile da Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., pp. 306-318.

<sup>65</sup> HKA, II, 5, pp. 149-196; tr. it. a cura di D'Alfonso – Viganò, *Timaeus*, cit.

<sup>66</sup> HKA, II, 4, pp. 147-243.

<sup>67</sup> Secondo il piano di studi che disciplinava la frequenza alla facoltà teologica in quell'anno Schelling non era tenuto a frequentare il corso di teologia polemica.



## 2. Wozu Dichter, wozu Propheten: le *Vorstellungsarten* della profezia

«Ma quando si ha lunga dimestichezza con certi problemi, quando con essi si vive, allora la verità brilla improvvisa nell'anima, come la fiamma dalla scintilla che in seguito di se stessa vive e si nutre»

Platone, Lettera VII, 431 c-d

### 2.1 A lezione di profezia: Eichhorn, Schnurrer e Schelling

Lo studio filologico meticoloso e l'acribia storica costituivano il punto di partenza imprescindibile nella formazione allo *Stift* ma in generale per tutti gli studiosi della *kritische Bibelwissenschaft*, che consideravano l'analisi storico-critica l'anticamera per la comprensione del *sensu* degli scritti biblici. Schnurrer può essere a buon titolo considerato uno dei migliori interpreti nel panorama dell'esegesi storico-critica della *Spätaufklärung*.<sup>1</sup>

Nato a Bad Canstatt nel 1742, dopo aver frequentato da studente la facoltà di filosofia e teologia a Tübingen, Schnurrer intraprese, come era prassi diffusa tra i *Gelehrte* del tempo, un lungo viaggio di formazione per l'Europa durato ben quattro anni e mezzo.<sup>2</sup> Prima tappa, nel 1766, fu un fondamentale soggiorno a Göttingen: la *Georgia Augusta* a quel tempo era la Mecca alla quale doveva giungere chiunque aspirasse a diventare un grande esperto di critica filologica e di scienza biblica. La scuola di Göttinga vantava infatti i più illustri nomi del panorama filologico sia in ambito classico – con il celebre Christian Gottlob Heyne (1729-1818) – sia, appunto, in campo esegetico – con una delle figure di maggior spicco dell'epoca: quella dell'orientalista Johann David Michaelis (1717-1791). In seguito anche un altro *Gelehrte* che con i suoi scritti pose una pietra miliare negli studi biblici, Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), dopo alcuni anni di insegnamento a Jena, tornerà nella cittadella della *kritische Bibelwissenschaft*, Göttingen.<sup>3</sup> Anche Schnurrer a Göttingen divenne allievo di Michaelis e frequentò

---

<sup>1</sup> La biografia di Schnurrer è scritta dal genero di questi, Friedrich Weber, *Christian Friedrich Schnurrers [...] Leben Charakter und Verdienste*, Kannstadt 1823. Durante la frequenza di Hölderlin e Hegel allo *Stift*, Weber era stato *Repetenten* e si pensa che la frase dell'epistolario di Hölderlin «Mein *Repetent* ist der beste Mann von der Welt» si riferisse proprio a costui.

<sup>2</sup> Una breve panoramica sulla biografia e i viaggi di Schnurrer è fornita in: M. Franz, *Erläuterungen zu Schnurrers Inauguralthesen (1790-1792)*, in Franz (a cura di), «...im Reiche des Wissens cavalierement»? cit., pp. 276-309, in particolare pp. 276-283. Cfr. inoltre: W. von Heyd, *Schnurrer, Christian Friedrich von*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 32, Leipzig 1891, pp. 196-198; M. Leube, *Christian Friedrich Schnurrer, besonders als Ephorus des Stifts*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 36 (1932), pp. 231-255.

<sup>3</sup> Numerosi sono gli studi dedicati alla trimurti Heyne, Michaelis, Eichhorn. Su Heyne oltre alla nota biografia dello Heeren (A. H. L. Heeren, *C. G. Heyne*, Göttingen 1813) si veda la raccolta di studi a cura di B. Bäbler e H.-G. Nesselrath, *Christian Gottlob Heyne: Werk und Leistung nach zweihundert Jahren*, De Gruyter, Berlin 2014. Inoltre, fondamentale per la prospettiva della presente ricerca è il secondo capitolo dell'opera Hartlich – Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes*, cit., cap. II («Heynes Entdeckung der Eigenständigkeit und Universalität des Mythischen als einer notwendigen Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes», pp. 11-19). Su Michaelis e Eichhorn: Ch. Landmesser, *Moderate Bibelkritik in der Zeit der Aufklärung. Ernesti, Michaelis und Eichhorn*, in Danz, *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 85-103. R. Smend, *Johann David Michaelis und Johann Gottfried Eichhorn: Zwei Orientalisten am Rande der Theologie, in Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, a cura di B. Moeller, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 58-81; rist. in R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1989, i primi due capitoli dedicati a *Johann David*

per due anni il *theologisches Repetent Collegium*, una sorta di seminario per insegnanti universitari: i suoi partecipanti impartivano e ricevevano lezioni al fine di prepararsi all'attività accademica. Schnurrer, lasciata Göttingen, trascorse tre mesi a Jena e altri sette a Lipsia alla scuola di Reiskes (1716-1774), uno tra i primi insegnanti di lingua araba, una conoscenza linguistica che era diventata fondamentale per potersi destreggiare nelle analisi comparative tra ebraico e dialetti arabi. Anche Lipsia era una città famosa per i suoi studiosi di critica testamentaria: primo fra tutti spicca il nome di Johann August Ernesti (1707-1781), seguito da quello dell'ebraista Johann August Dathe (1731-1791). Altra tappa significativa fu il successivo passaggio da Halle, la patria di due dei più importanti neologi dell'epoca, Semler (1725-1791) e il suo successore Johann August Nösselt (1734-1807). Il viaggio di Schnurrer proseguì verso nord, da Dresda a Wittenberg e a Berlino dove ebbe contatti con altri importanti neologi come il libraio Nicolai (1733-1811), Büsching (1724-1793) e Teller (1734-1804) di cui è celebre il *Wörterbuch*.<sup>4</sup> Infine Schnurrer giunse a Leida: questa università rappresentava il maggior centro di studi linguistici dell'epoca ed era famosa per la presenza di Johann Jakob Schultens (1716-1778) insegnante di lingue orientali, e del di lui padre, il celebre arabista Albrecht (1686-1750). L'ultimo anno di viaggio condusse Schnurrer prima in Inghilterra – a Oxford (dove poté attingere all'immenso patrimonio librario e di manoscritti della biblioteca bodleiana), a Cambridge e Londra (dove utilizzò la biblioteca del *British Museum* e poté incontrare Robert Lowth [1710-1787], l'iniziatore di un nuovo modo di intendere poeticamente i testi sacri degli ebrei) – poi, sulla via del ritorno – in Francia, a Parigi (dove a quel tempo si trovava il futuro professore jenese esperto di esegesi neotestamentaria, allievo di Semler, Johann Jakob Griesbach [1745-1812]).

L'ampiezza dei contatti di Schnurrer è un indizio della ricchezza della sua formazione nella scienza storico-critica della bibbia. La *Bildungreise* di Schnurrer testimonia come, frequentando i maggiori esperti dell'epoca e i centri propulsori dello studio del testo biblico, egli ebbe la possibilità di attingere alle teorie più innovative e confrontarsi con le posizioni più recenti: tutto ciò rese Schnurrer uno dei più competenti ed apprezzati esegeti del suo tempo. Per proprietà transitiva, tutto il bagaglio di conoscenze e di esperienza accumulato da Schnurrer in campo critico-esegetico poté essere messo a disposizione dei giovani studenti di Tübingen, che nel loro piccolo mondo, stretto tra le mura dello *Stift*, potevano avere a disposizione una miniera di erudizione e di competenza. Schnurrer diviene infatti professore straordinario nella facoltà filosofica di Tübingen nel 1772 e dal 1777 assume anche l'importante carica di Eforo dello *Stift*.

---

*Michaelis* (pp. 13-24) e *Johann Gottfried Eichhorn* (pp. 25-37). Punto di riferimento ancora imprescindibile per la caratterizzazione delle figure di Michaelis e Eichhorn è il già citato Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 156-166, pp. 212-239. Sulla scuola di Göttinga cfr. inoltre L. Marino, *I maestri Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975. Nella bibliografia italiana su Heyne oltre al lavoro di V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966, cfr. il più recente testo di G. D'Alessandro, *L'illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn*, Liguori, Napoli 2000, che offre una panoramica completa sul mondo dell'esegesi della *Spätaufklärung*, con particolare attenzione a Michaelis (pp. 75-102) e ad Heyne (*passim*, soprattutto p. 23, p. 40 e sgg.).

<sup>4</sup> W. A. Teller, *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*, Berlin 1772<sup>1</sup>, 1805<sup>6</sup>.

Schnurrer occupa la cattedra di esegesi e dall'esame dell'*Ordo Praelectionum* degli anni del suo insegnamento si può notare che egli teneva ciclicamente lezione su una serie ben scandita di libri biblici.<sup>5</sup> Le lezioni di Schnurrer pervenuteci per mano di Schelling seguono sempre il medesimo schema: a un'introduzione generale sui libri biblici da interpretare, fa seguito un esame *filologico* e *storico* condotto capitolo per capitolo e versetto per versetto. Le analisi entrano nel dettaglio delle varianti testuali, confrontano i diversi codici manoscritti del testo biblico, si interrogano sui possibili significati delle parole e delle espressioni. Il *Sinn* del testo viene rinvenuto, da un lato alla luce delle derivazioni etimologiche delle parole ebraiche (ad esempio grazie al confronto con i dialetti arabi o con la lingua siriana) e dall'altro a partire dalla ricostruzione storica del contesto, chiarendo quali erano il modo di pensare, i costumi e le usanze del popolo ebraico al tempo della scrittura di ciascun libro. Si tratta di una pratica diffusa negli anni della *Spätaufklärung*: a una *niedere Kritik* o *Wortcritik* che si occupa del senso specifico delle parole, dei nessi grammaticali, della struttura sintattica del testo al fine di rinvenire il significato di un discorso all'interno di un determinato contesto linguistico, viene accostata una *höhere Kritik* o *Sachcritik* che si impegna nella comprensione storica dei significati veicolati dal testo, ovvero inserisce il discorso scritto dall'autore antico all'interno del panorama culturale di riferimento.<sup>6</sup> La sinergia tra analisi grammaticale-filologica e contestualizzazione storica costituisce, appunto, il cuore del metodo storico-grammaticale, detto altresì storico-critico.

Tale operazione si rinviene anche nella trascrizione schellingiana delle lezioni di Schnurrer sul *Vangelo di Giovanni*; la medesima esegesi filologica e storica sarà messa in atto da Schelling anche nelle proprie autonome composizioni esegetiche relative ai profeti nonché alle successive lettere di Paolo. Già nel primo semestre di frequenza allo *Stift* Schelling dimostra di essere avvezzo alla pratica dell'esegesi storico-critica e di avere conoscenze e competenze esegetiche già ben definite: ne sono testimonianza le aggiunte e le note a margine che Schelling inserisce nel corso della scrittura degli appunti delle lezioni di Schnurrer: si riscontrano annotazioni di carattere linguistico (possibili grazie alla sua esperta conoscenza delle lingue) e prese di posizione nei confronti di dilemmi filologici (scelta tra le varianti disponibili e valutazione dei codici più attendibili).

Schnurrer fa precedere all'esposizione dei contenuti del quarto *Vangelo* alcuni *prolegomena* volti ad inquadrare storicamente il testo; questo era, infatti, uno dei primi compiti dell'esegesi storico-critica: collocare gli scritti antichi nella *situazione* della loro scrittura, individuare l'autore o gli autori (ovvero i diversi documenti collazionati per costituire un testo unitario) e collocarli nel contesto di riferimento per identificare anche i destinatari e lo scopo specifico che ogni scrittore si prefigge, l'*intentio auctoris*. Ad esempio la ricostruzione delle *Circostanze biografiche dell'evangelista* [§ I] ci informano che l'evangelista del quarto *Vangelo* veniva identificato da Schnurrer con «l'apostolo che Gesù amava», quindi un testimone oculare degli eventi che può spiegare la diversa prospettiva con cui vengono narrati

---

<sup>5</sup> Per le lezioni di Schnurrer tenute nel biennio frequentato da Schelling cfr. *supra*.

<sup>6</sup> Sulla *niedere / höhere Kritik* cfr. *infra* nel capitolo dedicato allo schellingiano *Entwurf der Vorrede*.

rispetto ai tre sinottici [§ V, *Rapporto del Vangelo di Giovanni con i tre restanti Vangeli*].<sup>7</sup> Il *Fine* del *Vangelo* [§ IV] è individuato nell'intenzione soteriologica dell'autore di mostrare segni miracolosi per convertire alla fede cristiana.<sup>8</sup> Dopo aver dato un rapido sguardo anche al *Tempo* [§ II] nel quale il *Vangelo* è stato scritto e alla *Grundsprache* [§ III], ovvero la lingua del manoscritto originario identificata con il greco (viene esplicitamente esclusa l'ipotesi di un precedente manoscritto in caldaico o siriano), la trascrizione della lezione dà l'avvio all'analisi dei capitoli del *Vangelo*: noi possediamo solo la prima parte del corso che si conclude con il capitolo XIV, il primo dei capitoli contenenti i "discorsi" di Gesù agli apostoli (*Gv.* XIV-XVI) e "al Padre" (*Gv.* XVII).<sup>9</sup> Non sono quindi presenti nel manoscritto i capitoli riguardanti la morte, la resurrezione e le manifestazioni di Gesù risorto. Nonostante l'assenza del "culmine narrativo" del *Vangelo*, nel corso della trascrizione sono presi in considerazione tutti gli altri "miracoli" (dalle nozze di Cana, alla moltiplicazione dei pani e dei pesci, alla guarigione elargita a infermi e defunti): essi sono commentati in una prospettiva strettamente esegetica. Dal testo non è possibile ricavare indicazioni circa l'opinione di Schnurrer sui miracoli, giacché, in quanto professore di esegesi, il suo compito non era pronunciarsi sulla *verità* (dogmatica) contenuta nella pagina sacra: l'interprete storico-grammaticale doveva semplicemente limitarsi al rinvenimento del *senso*, il *sensus literalis sive historicus*.<sup>10</sup> Il punto di riferimento di Schnurrer e del mondo esegetico a lui contemporaneo era la posizione codificata da Ernesti: il lavoro dell'esegeta deve limitarsi al rinvenimento del *Sinn*, lasciando da parte la *Wahrheit*. La soluzione esegetica di Ernesti era frutto di un'elaborazione della più remota distinzione tra *sensus* e *veritas*, il cui sviluppo può essere ricostruito all'interno della storia dell'esegesi di stampo protestante.<sup>11</sup> Nel manoscritto delle lezioni

---

<sup>7</sup> HKA, II, 3, pp. 25-28.

<sup>8</sup> Tale fine è rinvenuto nella sintassi interna del *Vangelo* e in un'affermazione esplicita dell'evangelista individuata in *Gv.* XX, 30-1: «Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome». HKA, II, 3, p. 26. Si menziona anche il fine dottrinale e dogmatico individuato dai Padri della Chiesa: il *Vangelo di Giovanni* sarebbe stato scritto in contrapposizione agli gnostici e in particolare a Cerinto, siriano di lingua greca del I secolo d.C. secondo il quale in primo luogo il mondo non sarebbe stato creato da Dio ma da una potenza inferiore (una sorta di demiurgo ignaro, a differenza di quello platonico, dell'esistenza di Dio o di un modello ideale a cui ispirarsi); in secondo luogo Gesù sarebbe stato un semplice uomo (sottoposto in questo senso alla potenza del demiurgo creatore del mondo), divenuto il Cristo divino solo a partire dal battesimo (attraverso cui lo spirito del Dio superiore sarebbe entrato in lui). Cerinto viene citato anche negli appunti relativi alla *Geschichte der Gnosticismus* (HKA, II, 5, p. 98) per cui si può dedurre che le informazioni impartite a lezione dovettero suscitare la curiosità di Schelling ed indurlo ad approfondire la conoscenza di personaggi legati allo gnosticismo e di tematiche gnostiche che possono aver influenzato anche la definizione di posizioni filosofiche future: su questa via – per limitarci al periodo di permanenza nello *Stift* – si incontrano, oltre al progetto sulla "Storia dello gnosticismo" anche l'interesse per lo gnostico Marcione (cfr. *infra*).

<sup>9</sup> HKA, II, 3, p. 110: «Fine della 1ª parte».

<sup>10</sup> Il silenzio di Schnurrer circa la prova della divinità dello scritto biblico fornita attraverso il miracolo ha forse qualche significato tenendo conto della *querelle* che a quel tempo contrapponeva, tra i tanti, lo schieramento dei neologi – alla cui testa si trova Semler con il suo *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* – e, dall'altra parte, i soprannaturalisti di Tübingen guidati da Storr.

<sup>11</sup> Cfr. *infra* i paragrafi dedicati a Dannhauer, Spinoza, Ernesti nell'esposizione dell'*Antiquissimi*. Inoltre cfr. Ch. Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.

troviamo, quindi, *soltanto* la *contestualizzazione storica* delle parole usate dall'evangelista,<sup>12</sup> delle espressioni di Gesù stesso,<sup>13</sup> del significato dei toponimi e della dislocazione delle regioni storiche della Palestina.<sup>14</sup> E ancora: la spiegazione delle usanze o delle feste ebraiche,<sup>15</sup> nonché la ricostruzione della mentalità orientale-ebraica<sup>16</sup> completano il quadro fornito al fine di rendere pienamente familiare allo studioso del Settecento il *sensu* inteso dall'autore e dai primi destinatari dello scritto.

Per Schnurrer il fare riferimento *alla lettera* del testo non significa accettare tutto ciò che la *litera* dice nell'immediato, bensì riportare il testo all'*usus loquendi* di quel *Volk* storicamente determinato che è il popolo ebraico. In questo modo l'ermeneutica della *Spätaufklärung* aveva inteso la differenza tra "senso letterale" e "senso della lettera".<sup>17</sup> Il senso letterale è dato dalla ricostruzione dei significati contenuti nel testo alla luce della mentalità e del modo di esprimersi di uomini immersi nella loro condizione storica, diversa da quella dell'interprete, il quale quindi si deve far carico di ricostruire i nessi sottintesi che permettano l'autentica comprensione dei testi del passato. Non sempre dunque ci si può fermare *alla lettera*, ma la si deve collocare nel contesto linguistico e storico di riferimento per

---

<sup>12</sup> L'esegesi del *Prologo* di Giovanni è incentrata sulla chiarificazione del significato delle parole greche: λογος, φως, σκοτια, σαρξ, δοξα, χληρης, χαρις, πληρωμα... Non mancano riferimenti all'ebraico per poter risalire al significato inteso da uno scrittore greco ma di mentalità ebraica HKA, II, 3, pp. 28-35 Lo stesso procedimento sarà usato anche da Schelling nei commentari a Paolo. In tutte le lezioni il richiamo alle lingue è costante, spesso l'esegesi di un versetto è incentrata sull'interpretazione linguistico-filologica di alcune parole in esso contenute.

<sup>13</sup> Ad esempio le parole «donna che ho a che fare con te» rivolte a Maria durante le nozze di Cana sarebbero una «formula che sempre contiene una forma di biasimo» sulla base di riferimenti incrociati con altri passi dell'Antico Testamento (HKA, II, 3, p. 42).

<sup>14</sup> Ciò accade, ad esempio, con il pozzo di Giacobbe (HKA, II, 3, p. 53) e le piscine di Siloe (HKA, II, 3, p. 81) e di Betseda (HKA, II, 3, p. 57), ma anche per la collocazione geografica delle regioni e dei luoghi della Palestina (Giudea, Galilea, Samaria) (HKA, II, 3, p. 53).

<sup>15</sup> Oltre alla Pasqua (HKA, II, 3, p. 57) e al significato del sabato (HKA, II, 3, pp. 58-59), viene descritto lo svolgimento della festa delle Capanne (HKA, II, 3, pp. 67-68, pp. 70-71). Sono illustrati in più occasioni i rituali di purificazione tipici della religione giudaica, dalla spiegazione della funzione rituale delle anfore d'acqua alle nozze di Cana (HKA, II, 3, pp. 42-43), fino a quella più estesa per la "lavanda dei piedi" durante l'Ultima Cena (HKA, II, 3, p. 102). Sempre nello stesso capitolo si fa di nuovo riferimento alle usanze ebraiche durante i pasti commentando le parole con cui Gesù indica il traditore come *colui per il quale intingerò il boccone e glielo darò* (Gv. XIII, 25): «Gli orientali non avevano cucchiari etc. ma si aiutavano con le dita, sorprendente poiché tengono molto alla purezza e prima di ogni cibo lavano le mani. O ogni cibo era già tagliato quando arrivava in tavola o veniva spezzato con le dita» (HKA, II, 3, p. 104). Questi esempi mostrano a sufficienza la concretezza cui può giungere l'esegesi secondo il modello storico-critico applicato da Schnurrer.

<sup>16</sup> Ad esempio il discorso che Gesù fa a Nicodemo sulla rinascita viene da quest'ultimo frainteso (HKA, II, 3, pp. 45-47): il senso delle parole sarebbe quello di una rinascita «della vita morale», ma Nicodemo le riconduce a una «nascita fisica» perché: «rinascere nella lingua ebraica non era molto comune, così non stupisce che Nicodemo possa comprenderlo in modo così scorretto».

<sup>17</sup> Si veda a titolo di esempio la voce *Auslegungskunst (Hermeneutik)* nella *Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, a cura di H. G. M. Köster, vol. II, Frankfurt a. M. 1779, pp. 455-460, in particolare p. 457: «Si intende per senso letterale non quello che le parole danno al primo sguardo e che alcuni chiamano senso della lettera (*sensus literae in oppositione ad sensum literalem*), Esso è tale che spesso si è tratti molto in inganno. Infatti una frase presa per sé [astratta dal contesto] può avere un significato che non può assolutamente avere nel contesto, oppure, se pure si accorda con il contesto più prossimo, tuttavia contraddice l'intenzione dello scrittore e altri chiari passi. Si intende per senso letterale quello che vien detto senso proprio (*sensus proprius*) e viene contrapposto al senso metaforico e figurato [*verblühten und figürlichen Sinn*] (*sensus improprius, metaphoricus*)».

poterla comprendere appieno. Ne è un esempio il commento di Schnurrer al versetto conclusivo del primo capitolo del *Vangelo di Giovanni*: «In verità io vi dico: “vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sopra il Figlio dell’uomo”»:

Queste parole non possono essere prese secondo il senso della lettera [...]. Senza citare le diverse interpretazioni, menziono solo quella che mi appare la più naturale: Gesù poteva presupporre tra i suoi ascoltatori una rappresentazione molto comune, ovvero quella per cui gli angeli di Dio erano usati come messaggeri – e מלאך significa questo già di per sé. Dunque: d’ora in avanti vedrete i messaggeri di Dio andare e venire presso di me, cioè farete esperienza di quanto sarà stretta, ininterrotta la comunicazione tra me e il padre mio [...] – Voi vedrete il cielo aperto è solo una circostanza accessoria [*Nebenumstand*]<sup>18</sup>

Quest’interpretazione che rinviene un *altro* significato sotto all’immagine degli angeli non contravviene alla norma dell’esegesi protestante di rifiutare ogni senso *allegorico-spirituale* per attenersi al solo *sensus literalis sive historicus*, perché in questo caso l’*intentio auctoris* viene rinvenuta a partire da un *usus dicendi* riconducibile alla cultura ebraica: si attua una contestualizzazione storica del richiamo alle figure angeliche da parte dell’evangelista, un’operazione che le comprende semplicemente come un modo giudaico di pensare e dire la comunicazione col divino.

Ci si è soffermati sulle tecniche esegetiche presenti nella trascrizione della lezione di Schnurrer sul *Vangelo di Giovanni* perché anche Schelling in prima istanza attuerà le medesime strategie interpretative nei propri commenti biblici, dimostrazione di come fosse attecchita in lui la formazione metodologica storico-critico ricevuta. In primo luogo come Schnurrer, Schelling si occupa della discussione dei termini chiave del testo, analizzandoli nella lingua originaria anche con l’ausilio delle corrispondenti traduzioni in varie lingue antiche (l’allievo vaglia sempre, come il proprio professore di esegesi, le *lectiones* più attendibili o quelle presenti nei *codices* più affidabili). In secondo luogo contestualizza gli oggetti, i luoghi, i modi di dire, le usanze che necessitano di una spiegazione per essere comprese dal lettore moderno. I due livelli della *niedere* e della *höhere Kritik* accomunano il procedere di allievo e maestro e a questo riguardo non ci sono elementi di particolare novità rispetto a Schnurrer.

### 2.1.1 «*In Lust und Leid*»: la teoria interpretativa dei profeti di Eichhorn

Prima di poter giungere alla presentazione delle lezioni sui profeti di Schnurrer e alla ricostruzione della posizione schellinghiana sulla profezia, è necessario prendere in considerazione la teoria alla base della interpretazione dei libri profetici sviluppata da Johann Gottfried Eichhorn e presentata nel terzo

---

<sup>18</sup> HKA, II, 3, p. 41.

volume della sua monumentale *Einleitung ins Alte Testament*.<sup>19</sup> Questa innovativa spiegazione della profezia, infatti, è un punto di riferimento sia per l'allievo Schelling che per il maestro Schnurrer.<sup>20</sup>

La profezia è da sempre uno dei temi centrali degli studi biblici e teologici: i libri dei profeti sono da sempre commentati con particolare attenzione poiché la tradizione cristiana vuole che tra le parole dei profeti vi siano state anche anticipazioni della venuta di Cristo. Lutero aveva fondato la propria concezione *unitaria* dei due Testamenti proprio sulla considerazione dell'unicità del senso (*literalis sive historicus*) declinato in *profetico* nell'Antico Testamento ed *evangelico* nel Nuovo.<sup>21</sup> L'interpretazione messianico-cristologica delle profezie dell'Antico Testamento è stata, dunque, la prassi più diffusa nell'esegesi protestante fino al XVIII secolo.<sup>22</sup> Con l'illuminismo e soprattutto con la teoria dei profeti

---

<sup>19</sup> Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, 3 voll., Leipzig 1787<sup>2</sup>, vol. III, pp. 1-52. La prima edizione dell'opera era uscita dal 1780 al 1783. La seconda edizione, cui qui si farà riferimento, presenta qualche piccola variazione rispetto alla prima. Il primo volume presenta in tre estesi capitoli le numerose questioni alla base di una critica *generale* dell'Antico Testamento: *Edizione, conservazione, composizione, autenticità e canonicità degli scritti dell'AT* (cap. I, pp. 3-132); *Storia dei testi dell'AT* (cap. II, pp. 133-256); *Strumenti ausiliari e revisione critica dell'AT* (cap. III, vol. I, pp. 257-612, vol. II, pp. 1-208). All'interno del secondo volume si dà inizio all'esposizione dei singoli testi dell'Antico Testamento a partire dai libri mosaici (il *Pentateuco*), proseguendo poi con i libri storici (*Giosuè, Giudici, Ruth, Samuele 1 e 2, Re 1 e 2, Cronache, Esdra ed Ester*). Il terzo volume si apre con la suddetta teoria generale per l'interpretazione dei libri profetici (pp. 1-52) a cui segue (pp. 52-390) l'analisi di ciascun libro dei profeti maggiori e dei dodici minori. Il terzo volume conclude infine l'esposizione dei restanti libri dell'Antico Testamento. Una terza edizione, pubblicata a Göttingen presso l'editore Rosenbusch nel 1823-1824 viene profondamente modificata nella ripartizione del materiale, strutturandosi in cinque volumi.

<sup>20</sup> Cfr. Ch. Danz, *Weissagung und Erfüllung. Schellings Prophetendeutung und ihre hermeneutischen Grundlagen*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 183-205.

<sup>21</sup> Secondo il canone dell'esegesi luterana, la storia biblica è nella sua *letteralità* o profetica o evangelica e come tale va letta *senza raddoppiamenti di senso*. È d'obbligo una precisazione per sciogliere la contraddizione (apparente nell'economia della teologia luterana) tra l'insistenza di Lutero sul senso letterale (che caratterizzerà poi tutta la futura esegesi protestante) e una lettura profetico-cristologica dell'Antico Testamento: dal punto di vista dell'ermeneutica luterana non è contraddittorio ancorarsi al senso storico-letterale e contemporaneamente ricercare il significato profetico o evangelico dei passi biblici perché tale ricerca è fondata sul *fatto* del cristianesimo, la morte e resurrezione di Cristo. L'unico senso *storico* della Bibbia è dunque fondato sulla sua *litera cristologica* declinata profeticamente o evangelicamente alla luce della grazia. È infatti la (*sola*) *fides* – ricevuta per grazia – lo strumento che viene incontro ad ogni *singolo* credente affinché possa *autonomamente* (senza la mediazione della tradizione) interpretare la (*sola*) *Scriptura*. Non è necessaria l'introduzione di *altri* sensi spirituali (allegorico, morale, anagogico) perché è sufficiente quello storico-letterale in virtù della *perspicuitas Sacrae Scripturae*: a differenza della tradizione che dal *De doctrina christiana* di Agostino giunge fino ad Erasmo (e prosegue per certi versi nell'esegesi cattolica), per l'esegesi luterana non vi è *oscurità* nel *senso* della Bibbia. Non vi sono *passi oscuri* (Agostino, *De doct. Ch.*, libro II, 6,7 e *passim*) che vadano illuminati con l'introduzione di allegorie. Le uniche oggettive *difficoltà* della lettura del testo biblico fanno capo a questioni meramente linguistiche, grammaticali e storiche che possono essere risolte attraverso: conoscenza delle lingue, migliori traduzioni e studio della storia (tre elementi per altro già suggeriti dalla stessa dottrina ermeneutica agostiniana). Da ciò si comprende l'impulso dato allo sviluppo della esegesi *storico-critica* principalmente (ma non solo, ovviamente) in ambito protestante. Sulla lettura *cristologica* dell'*intera* Bibbia da parte di Lutero cfr. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 34-40, anche se si tratta di una restituzione non esente da un certo "confessionalismo": «È assai significativo che, nella loro esegesi cristologica dell'Antico Testamento, sia Lutero che Calvino rinuncino a ogni esteriore (allegorica) coloritura e attestino instancabilmente la presenza vivente di Cristo nell'antica alleanza» (*ivi*, p. 35). Sulla molteplicità dei sensi scritturali della tradizione patristica prima (origeana-agostiniana) e cattolica poi, cfr. Bori, *L'interpretazione infinita*, cit.

<sup>22</sup> Una ricostruzione complessiva degli studi biblici di età illuminista è fornita dal saggio di M. Schröter, *Zum Prophetenbild der Aufklärung*, in Danz, *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 155-176. In esso, prima di giungere alla fondamentale figura di Eichhorn, vengono passate in rassegna le maggiori prospettive illuministiche

di Eichhorn la situazione cambia significativamente, in quanto comincia ad essere messa da parte la chiave di lettura messianico-cristologica in favore di una storico-critica.<sup>23</sup>

La nuova teoria dei profeti trova fondamento nella più generale ermeneutica storico-critica di Eichhorn.<sup>24</sup> Come la tradizione esegetica protestante prima di lui, anche Eichhorn insiste sull'interpretazione come rinvenimento del *sensu*, intendendo con esso l'esposizione dell'*intentio auctoris*: «Per interpretazione si è finora inteso l'esposizione [*Darstellung*] del senso che lo scrittore ha legato alle sue parole».<sup>25</sup> Sulla scorta della diffusa fioritura della *kritische Bibelwissenschaft* che caratterizza la seconda metà del secolo decimo ottavo, Eichhorn ritiene che l'interpretazione della Bibbia vada affrontata a partire dai medesimi criteri storici e filologici validi per ogni altro testo antico. Solo grazie alla ricostruzione del contesto linguistico e storico, da cui dipende ogni testimonianza scritta proveniente dal passato, risulta possibile entrare nella mentalità del popolo che ha prodotto tali testi per comprenderli nel loro stesso spirito: pervenire all'*intentio auctoris* costituisce il fine dell'ermeneutica eichhorniana così come per molti altri esegeti appartenenti al mondo della scienza biblica storico-critica.<sup>26</sup> A supporto dell'ermeneutica deve, pertanto, essere impiegata la nuova concezione dello sviluppo storico come progressiva formazione ed educazione dell'umanità – *Bildung, Erziehung des Menschengeschlechts* – e, di conseguenza, una nuova idea dell'antichità come età dell'infanzia del genere umano. Secondo le più recenti concezioni di filosofia della storia (proposte in forme compiute da Lessing, Heyne o Herder, ma in generale patrimonio comune della *Weltanschauung* illuministica), nella fase iniziale della propria evoluzione culturale e spirituale, l'umanità sarebbe stata caratterizzata da una limitata capacità razionale, compensata da un'intensa attività delle facoltà legate alla sensibilità, quali la fantasia e l'immaginazione. Sulla strada della formazione delle capacità razionali, dunque, la

---

(storico-critiche) sulla profezia, fatte risalire a tre diversi centri propulsori degli studi esegetici: Amburgo (Reimarus), Halle (Semler e Niemeyer) ed infine Göttingen (Michaelis e Eichhorn).

<sup>23</sup> Sulla teoria dei profeti eichhorniana cfr. E. Sehmsdorf, *Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1971 (dove si distinguono due fasi dell'approccio di Eichhorn alla profezia, anteriore e posteriore al 1783). Oltre al citato terzo volume dell'*Einleitung ins Alte Testament*, per chiarire la posizione di Eichhorn sulla profezia è significativa anche una breve recensione comparsa sull'«Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 6,5 (1793), pp. 891-895 al testo di Christian Gottlieb Kühnöl, *Messianische Weissagungen des Alten Testaments*, Leipzig 1792. Eichhorn ha poi dedicato ai Profeti un ampio lavoro uscito nel secondo decennio dell'Ottocento: J. G. Eichhorn, *Die hebräischen Propheten*, 3 voll., Göttingen 1816-1819.

<sup>24</sup> Cfr. J. G. Eichhorn, *Vorschläge zur Hermeneutik*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 4,2 (1792), pp. 330-343; Idem, *Briefe, die biblische Exegese betreffend*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 5, 2 (1793), pp. 203-281; Idem, *Über die Kantische Hermeneutik*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 6, 1 (1794), pp. 51-67. Sull'ermeneutica di Eichhorn cfr. O. Kaiser, *Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik*, in Idem, *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1984, pp. 61-70; G. D'Alessandro, *Kant e l'ermeneutica. La Religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2000, in particolare pp. 71-78, pp. 134-151.

<sup>25</sup> Eichhorn, *Über die Kantische Hermeneutik*, cit., p. 53.

<sup>26</sup> Eichhorn, *Vorschläge zur Hermeneutik*, cit., p. 332: «... anche per [interpretare] tutti gli altri scrittori dell'antichità è necessario diventare loro contemporanei nel linguaggio, nel modo di pensare, nei costumi e nelle conoscenze».



capacità immaginifica dei primi uomini avrebbe costituito lo strumento privilegiato per spiegare la realtà in assenza di concezioni più astratte e teoretiche. È in questo modo che vengono interpretate le manifestazioni tipiche dell'antichità come la mitologia e le saghe: esse rappresentano il racconto di eventi soprannaturali usati per spiegare fenomeni naturali o accadimenti storici significativi.<sup>27</sup>

Anche la profezia veterotestamentaria viene fatta rientrare da Eichhorn nei modi di rappresentazione tipici del mondo antico *in generale*: la divinazione del futuro non è una pratica esclusiva del popolo ebraico, ma rientra in quel genere di rappresentazioni tipiche di *tutti* i popoli che si trovano ancora nella fase della propria "infanzia".<sup>28</sup> Il modo di rappresentazione oracolare-divinatorio, nella sua forma *originaria*, è un fenomeno antichissimo, che risale a tempi dei quali non possediamo compiute storie scritte. Ciononostante è possibile conoscere questo fenomeno sfuggente che sprofonda nell'oscurità dell'origine: da un lato sono rinvenibili dei *frammenti*, provenienti dalla più remota antichità, nei quali si possono rintracciare segni della pratica divinatoria, d'altro canto ci si può affidare all'osservazione antropologica dei popoli che ancora nel presente hanno mantenuto strutture culturali ancorate all'oralità.<sup>29</sup> Scienza dell'antichità e scienza dell'uomo, archeologia ed antropologia forniscono all'interprete delle Sacre Scritture alcune chiavi di lettura per comprendere i libri dei profeti.

Naturalmente Eichhorn non può relegare la profezia veterotestamentaria in una condizione di assoluta arretratezza culturale, come quella dei "primitivi" o dei "selvaggi". La sua operazione è più delicata e sottile: da un lato presentare le radici più lontane del fenomeno degli oracoli (che spiegano per certi versi la *rozzezza* persistente nelle manifestazioni religiose e morali del popolo ebraico)<sup>30</sup> ma, al tempo stesso, mostrare il processo di evoluzione storica che ha portato alla costituzione di quel fenomeno, culturalmente più progredito, che è la scrittura dei libri profetici. Eichhorn afferma infatti che oracoli e profezia presuppongono una certa «*Bildung des menschlichen Verstands*», in quanto è necessaria una certa consapevolezza per spostare il proprio sguardo dalla cogenza del presente che assorbe tutta l'attenzione del "primitivo", alle possibilità del futuro. Spesso è necessaria una «forte scossa», un evento inatteso e doloroso, per svegliare il "primitivo" dall'eterno presente in cui è immerso come in un sogno, per aprire a forza i suoi occhi su nuove prospettive in termini di speranza, desiderio, immaginazione.<sup>31</sup>

La presentazione eichhorniana della profezia, oltre che archeologica ed antropologica è anche e soprattutto "psicologica": ciò che risveglia lo sguardo dei profeti di tutte le nazioni è un fenomeno

---

<sup>27</sup> Per la concezione di Heyne dell'infanzia del genere umano cfr. *infra*.

<sup>28</sup> Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 1-8 [§ 512 Breve sviluppo dell'origine dei profeti e degli oracoli]. Nel paragrafo seguente [§ 513] il fenomeno viene inquadrato nella prospettiva storica del popolo d'Israele.

<sup>29</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 1.

<sup>30</sup> Eichhorn usa l'espressione «*das rohe Volk der Hebräer*» (*Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 18).

<sup>31</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 1-2.

ancorato all'esperienza (sensibile) di ciascun individuo: la percezione dell'alternanza tra benessere e dolore, felicità e infelicità. Probabilmente influenzato da un "empirismo" morale che sappiamo essersi diffuso dai sentimentalisti inglesi fino alla *Georgia Augusta* (recettiva delle prospettive, filosofiche e non, provenienti d'Oltremania), Eichhorn – che a Göttingen aveva studiato – rinviene una causa naturale per spiegare in che modo gli occhi degli uomini possano essersi aperti alla visione del futuro, staccandosi dall'immediata contingenza del presente.<sup>32</sup> La ripetizione della ciclica alternanza di momenti lieti e dolorosi genera l'aspettativa che questa costanza sperimentata nel passato si riproduca anche nel futuro. A ben vedere un argomento dal sapore vagamente umano: nonostante non vi siano accenni alla "gentle force" dell'abitudine, risulta essere la ripetizione a generare uno schema mentale che, in un primo momento, soltanto gli spiriti più recettivi sanno tradurre in discorsi compiuti sulla previsione del futuro. Gli spiriti "superiori" che riescono a trarre qualcosa in più dalla comune esperienza umana dell'alternanza di gioia e dolore sono, appunto, i profeti. Il *sentimento* che sta alla base del *pre-sentimento* [*Vorgefühl*] del futuro – l'alternanza di *Glück* e *Unglück*, *Freude* e *Leid* – raggiunge particolare intensità in alcuni uomini destinati a sollevarsi grazie al loro intelletto e ai loro talenti – *Verstand und Talente* – sopra il resto del popolo. Come apparivano agli occhi del popolo i profeti, toccati in profondità dai potenti, dirompenti sentimenti di *Glück und Elend*? Sono cinque le caratteristiche che Eichhorn individua per descrivere in generale il fenomeno della profezia.

1. «I profeti parlavano come ispirati», come *Begeisterte*.<sup>33</sup> Alla luce di quello che Eichhorn dice (ma anche in riferimento al generale patrimonio della cultura dell'età del tardo illuminismo e, soprattutto, in prospettiva, pensando alle riflessioni di Schelling dedicate al tale fenomeno), possiamo definire la *Begeisterung* o *Enthusiasmus* come uno stato di coscienza alterato, di ispirazione estatica, sovra-razionale, in cui il soggetto riesce a raggiungere una comprensione superiore. Della *Begeisterung*, dice Eichhorn, si ha testimonianza diffusa e varia nel mondo antico, ma costantemente dipinta con i colori del soprannaturale e del divino.

Pochi uomini di un'epoca hanno una comprensione così chiara e vasta quanto costoro; tutti i loro contemporanei li ammirano e venerano (secondo il nostro linguaggio) come uomini straordinari; solo che il mondo in cui essi vivono si esprimerà in un altro linguaggio riguardo ad essi. Questo mondo, che non è ancora abbastanza aduso a penetrare nelle vere cause delle cose, riconduce inizialmente la causa di tutte le cose e poi tutto ciò che non è universale e quotidiano a un essere

---

<sup>32</sup> Eichhorn aveva compiuto i suoi studi alla *Georgia Augusta* di Göttingen sotto la guida di Heyne e J.D. Michaelis. Pubblica sia la prima che la seconda edizione dell'*Einleitung ins Alte Testament* mentre è professore di lingue orientali a Jena (dove aveva ottenuto una cattedra nel 1755). Per contatti con l'ambiente jenesi che si era troppo rapidamente "kantizzato", nel 1788 Eichhorn abbandonerà Jena per tornare ad insegnare a Göttingen. Poiché Eichhorn a Jena aveva insegnato tanto esegesi quanto storia universale, verranno istituiti due insegnamenti attribuiti a due personalità più vicine alla filosofia kantiana: una cattedra di lingue orientali, affidata al teologo Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (il curatore dei «Memorabilien» dove Schelling pubblica l'*Über Mythen*), e una cattedra di storia universale affidata a Friedrich Schiller. Sul carattere internazionale di Göttingen e sui suoi rapporti con il mondo inglese (ma non solo) cfr. Marino, *I maestri della Germania*, cit., pp. 13-16 e *passim*.

<sup>33</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 5.

della più alta potenza che si trova al di fuori del mondo, a ciò che noi chiamiamo divinità. [...] Ecco la più semplice origine delle sentenze divine e dei profeti.<sup>34</sup>

Comincia fin d'ora a prospettarsi un'origine *naturale* per il sorgere di queste figure eccezionali, dipinte dalla fantasia del volgo come personaggi fuori dal comune, possessori di capacità sovrumane, uomini *divini*. La profezia in quanto ispirazione – non importa per ora se *divina* (secondo il modo di rappresentazione del mondo antico) o *naturale* (secondo la comprensione razionale/illuminista) – è comunque un fenomeno *straordinario* rispetto al generale modo di procedere della conoscenza umana, uno stato raggiunto in via eccezionale anche per quei soggetti che ne vengono sporadicamente ed *improvvisamente* interessati: «e dalla bocca di chi parla preso da tali passioni, devono fluire le parole alate di un ispirato».<sup>35</sup>

Attraversati dalla tempesta di sensazioni felici o tristi, non potevano parlare con tono pacato, dovevano parlare con una cadenza travolgente; dalla loro bocca non poteva fluire una soave e scorrevole prosa, bensì dovevano erompere discorsi alati; la loro fantasia doveva misurarsi con immagini e similitudini e lottare con le rime per presentare entrambe in modo vivace e in tutta la loro forza.<sup>36</sup>

L'impeto della declamazione profetica si riflette nei tre seguenti caratteri che accomunano le figure dei profeti e la forma delle profezie.

2. «I profeti si comportavano come “*Improvvisatori*”».<sup>37</sup> “Improvvisare” è una qualità tipica delle popolazioni mediterranee ed orientali, contrapposta alla “meditazione” o alla “riflessione” che implicitamente il gottinghese sembra riferire ai popoli nordici e germanici.<sup>38</sup> A monte di questa rappresentazione dei *tipi* delle popolazioni del globo influenzati dalle *condizioni geografiche* e *climatiche* c'è forse ancora il pensiero di Montesquieu, patrimonio dell'illuminismo anche tedesco.<sup>39</sup>

Inaspettatamente il profeta veniva interrogato, inaspettatamente cadeva in ispirazione: come potevano tali oracoli improvvisati non diventare discorsi figurati? L'invasato veniva assalito violentemente dalla divinità: e ciò che egli non sapeva prima di quell'attimo, ora lo esprime immediatamente istruito dalla divinità.<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 4.

<sup>35</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 6.

<sup>36</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 24.

<sup>37</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 6. «...als *Improvvisatori*» dice espressamente Eichhorn.

<sup>38</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 34: «Nel suo modo di porsi e nel suo declamare quante somiglianze doveva avere con gli improvvisatori che ancora oggi in Italia e in Oriente a causa della loro ispirazione [*Enthusiasmus*] vengono ammirati quando all'aria aperta declamano poesie su due piedi e mostrano ogni oggetto che essi descrivono in una scena immaginata che la loro fantasia compone sul momento; ma al tempo stesso si servono di ogni naturale vantaggio della regione che si possa applicare ai loro oggetti e in questo modo in qualche misura pongono in relazione la loro poesia con il luogo nel quale la recitavano».

<sup>39</sup> Cfr. *infra* nota nel capitolo sull'*Über Mythen* dedicata alla diffusione delle idee di Montesquieu in Germania.

<sup>40</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 6-7.

L'irruzione inattesa dell'ispirazione viene attribuita dalla mentalità antica all'intervento divino che fa prorompere il profeta in discorsi improvvisati, figurati e teatrali. A causa della mancanza di riflessione è impossibile esprimersi in termini razionali; a ciò il profeta sopperisce da un lato con la comunicazione non verbale dall'altro con il ricorso a immagini poetiche. Infatti:

3. «I profeti parlavano con veemente gesticolazione».<sup>41</sup> I profeti si dimostrano ottimi oratori, sanno come destare l'attenzione e suscitare le passioni nell'uditorio.<sup>42</sup> Eichhorn assume che, se non tutti, almeno «la gran parte dei discorsi profetici che ancora possediamo, furono effettivamente pronunciati a voce, a volte con preparazione, a volte senza».<sup>43</sup> La *Vorbereitung* consiste nell'aver preparato l'uditorio al discorso infuocato pronunciato dal profeta, cioè nell'aver abituato la folla all'uso di certi simboli per indicare determinati significati, che senza il rimando all'immagine richiederebbero lunghi ragionamenti per essere spiegati.<sup>44</sup> Il simbolo fa comprendere in modo più immediato concetti complessi, difficili da afferrare razionalmente da parte del popolo ma intuibili tramite riferimenti sensibili. Il ricorso all'immagine è da un lato una necessità a fronte del popolo incolto, dall'altro una diretta conseguenza dell'ispirazione e dell'impeto del discorrere profetico.

4. «I profeti parlavano come poeti». In primo luogo le previsioni del futuro si presentano agli occhi dei profeti stessi (non viene prospettata una consapevole mistificazione) come presagi oscuri, pensieri nebulosi che non riescono a raggiungere una forma razionale ma hanno bisogno di essere espressi tramite immagini, similitudini e allegorie.

Ciò che fluttua nell'oscurità del futuro, necessariamente deve essere rivestito di immagini, e ciò che è sospeso in una serie di immagini ed allegorie non può dare niente più che un'idea generale.<sup>45</sup>

Inoltre il discorso poetico è per Eichhorn il più naturale per l'umanità: i pensieri, nelle prime età del genere umano, vengono dipinti con i colori dell'immaginazione, con immagini spesso fantasiose, che richiamano il soprannaturale.<sup>46</sup> Come già il proprio maestro Heyne, anche Eichhorn ritiene che, in assenza di strumenti concettuali adeguati, i primi uomini abbiano utilizzato i racconti mitici per spiegare la realtà che li circondava, non sapendo penetrare nelle cause effettive dei fenomeni naturali con l'intelletto. Inoltre Eichhorn interpretando i discorsi ebraici come poetici fa riferimento a una delle più recenti chiavi di lettura del testo biblico.

Infine, l'origine degli oracoli è da cercare in tempi remoti, tali che in essi ancora regnava soltanto il linguaggio vivente della poesia che non si era ancora abbassata alla morta prosa: era facile e conveniente per i demagoghi parlare in un linguaggio

---

<sup>41</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 6.

<sup>42</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 34.

<sup>43</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 33.

<sup>44</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 33.

<sup>45</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 21.

<sup>46</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 6.

alato e figurato. Un recente autore si è impegnato a dimostrare in modo più che esaustivo che i nostri profeti ebraici sono del tutto simili a tutti gli altri poeti nella forma esterna, nella divisione delle righe e nei loro parallelismi.<sup>47</sup>

L'autore cui Eichhorn si riferisce è Robert Lowth, le cui lezioni, tenute a Oxford, erano state pubblicate da Michaelis con il titolo di *De sacra poesi Hebraeorum* (1753).<sup>48</sup> In questo testo la Scrittura viene per la prima volta considerata dal punto di vista letterario come un'opera di grande valore poetico ed espressivo. In precedenza la filologia e la critica letteraria, seguendo il modello classico della poesia greca e latina, consideravano il testo ebraico opera di un popolo "primitivo", poco raffinato e, di conseguenza, poco avvezzo alla ricercatezza dei versi, incapace di usare eleganti ed ingegnose figure retoriche. Lowth per primo aveva riconosciuto nella letteratura ebraica dignità e bellezza pari a quelle della classicità e aveva individuato nella concretezza e plasticità delle immagini della Bibbia una "poetica" diversa: creativa, immaginifica, in grado di suscitare forti, ma anche delicate, emozioni. È proprio sulla scia di questa inedita ammirazione per le forme poetiche ebraiche che Eichhorn elabora la propria interpretazione dei profeti, quasi in concomitanza con le riflessioni dell'amico Herder (1744-1803) che aveva pubblicato nel 1782 l'influente studio sul *Geist der Ebräischen Poesie*.<sup>49</sup>

Anche Eichhorn esalta la bellezza dei testi del popolo ebraico, un'ammirazione che dopo Lowth si diffonderà capillarmente raggiungendo anche le aule di Tübingen.<sup>50</sup>

E in queste poesie profetiche al cuore aperto e sensibile del lettore si dischiude il più bel tempio colmo di cangiante magnificenza e grazia, sia che si volga l'attenzione al linguaggio sia che la si volga alla forma o al poetare.<sup>51</sup>

La nuova interpretazione di Lowth permetteva di usare – anche per un libro in passato considerato "primitivo e rozzo" – i tradizionali dispositivi di analisi testuale della letteratura: individuazione delle figure retoriche (allegoria e simbolo sono le due più citate da Eichhorn), dei diversi generi letterari presenti all'interno dei libri profetici («a volte funeree elegie lamentose, a volte canti di gioia e

---

<sup>47</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 25.

<sup>48</sup> R. Lowth, *De sacra poesi Hebraeorum: praelectiones academiae Oxonii habitae, a cura di J. D. Michaelis*, Oxford 1753. Su Lowth cfr. R. Smend, *Lowth in Deutschland*, in Idem, *Bibel und Wissenschaft. Historische Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, pp. 51-70; M. Fritz, *Von der heiligen Poesie der Hebräer. Eine Relektüre des schrifthermeneutischen Klassikers von Robert Lowth (1710-1783)*, «Kerygma und Dogma», 57, 2 (2011), pp. 90-111.

<sup>49</sup> Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, 2 voll., Deßau 1782-1783. Sul rapporto tra Eichhorn ed Herder cfr. anche D'Alessandro, *L'illuminismo dimenticato*, cit., pp. 103-114. Cfr. *infra*.

<sup>50</sup> Tra gli *Specimina* di argomento esegetico (che, quindi, avevano come punto di riferimento Schnurrer) numerosi erano dedicati all'analisi dei generi letterari della Bibbia o consistevano in comparazioni tra letteratura greca ed ebraica. Ad esempio lo *Specimen* di Hölderlin aveva per argomento *Parallelen zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen* e si richiamava alle lezioni private tenute da Schnurrer nel SS del 1790 sui *Proverbi* di Salomone, analizzati come un testo poetico-sapienziale di dignità pari alle *Opere e i giorni* esiodee; anche i lavori di due cari amici di Hölderlin, Neuffer (*Sulla poesia degli Ebrei*, 1788) e Mangenau (*Sulle immagini degli orientali nelle loro poesie*, 1788), si basavano sulla prospettiva interpretativa aperta dalle tesi di Lowth.

<sup>51</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 25.

consolazione che si librano in alto nel cielo»<sup>52</sup>, visioni e favole, invettive e discorsi morali, e non mancano sezioni puramente storico-narrative...), della variazione di stile e registri linguistici (si passa dal sublime all'elegiaco, dal registro medio e basso all'aulico-solenne).<sup>53</sup> Ma anche i possibili «barbarismi» del testo non solo sono apprezzati, ma anche considerati una prova dell'autenticità del testo: la scienza filologica ha dimostrato che ogni epoca ha un certo rapporto con il linguaggio e con la grammatica, dunque certe inflessioni e certi scarti nell'applicazione delle regole grammaticali o nello sviluppo della sintassi tradiscono l'epoca della composizione del testo.<sup>54</sup>

Anche solo per la varietà del genio e del carattere dei diversi autori, sorse necessariamente una bella varietà nel linguaggio e nelle rappresentazioni, nelle immagini utilizzate, nelle poesie e così via. Il linguaggio dovette essere talvolta forte, talvolta soave, talvolta pieno di compassione, talvolta pieno di grandezza.<sup>55</sup>

L'espressione ha a volte qualcosa di «tuonante e fumante», a volte qualcosa di «tenero, delicato, struggente». L'«alternanza dei toni», per usare un'espressione cara a Hölderlin, è ancora una diretta conseguenza del modo in cui i discorsi profetici si levano lievi, divampano con ardore o fluiscono pacatamente in quanto generati a partire dalle sensazioni vivide e mutevoli che l'alternanza di fortuna e miseria – *Glück und Elend* – imprime nell'umana e profetica *Erfahrung*. Infine:

5. «Gli oracoli divini sono formulati secondo una medesima forma».<sup>56</sup> Le alterne sorti che ciclicamente investono tanto i popoli quanto i singoli uomini costituiscono la *forma* costante e unitaria con cui tutti i *Göttersprüche* vengono elaborati dalla profezia:

Nel tempo della felicità [gli oracoli divini] si concludono sempre con il timoroso presentimento del dolore e nel tempo del dolore con liete profezie per il futuro. [...] A quella circolarità conducevano le esperienze che erano il fondamento dei primi presagi per cui, nel corso del mondo, gioia e felicità sono solite risolversi in dolore e sofferenza, e il dolore e la sofferenza in gioia e felicità.<sup>57</sup>

E qui si giunge al punto decisivo della teoria di Eichhorn, il quale suggerisce di sostituire lo schema – a suo parere costruito «in Abstracto» – di annuncio e realizzazione, di *Weissagung* ed *Erfüllung*, con una chiave di lettura più *concreta* e realistica, più “storica” secondo i dettami dall'ermeneutica critica del testo sacro.<sup>58</sup> I profeti difficilmente possono aver pensato secondo lo schema astratto del *compimento* di una *profezia*; inoltre cercare sotto le immagini *fantasiose* della poesia dei fatti *realmente* accaduti

---

<sup>52</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 25.

<sup>53</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, § 516, Rivestimento [*Einkleidung*] degli oracoli, pp. 24-28.

<sup>54</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, § 522, Autenticità dei profeti, pp. 47-52, in particolare p. 48.

<sup>55</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 25.

<sup>56</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 7.

<sup>57</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 7.

<sup>58</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 19-20.

significa contravvenire alla prima regola dell'interpretazione: «I profeti, secondo il modo dominante e corretto di rappresentarsi, sono poeti: e quale interprete, seppur mediocre, cercherà in un poeta una verità storica?».<sup>59</sup> L'“archetipo” dell'errore, che consiste nel voler individuare delle verità storiche nelle saghe poetiche, è fornito dalle interpretazioni tradizionali dei miti dell'età dell'oro.<sup>60</sup> Anche le descrizioni di una beatitudine assoluta regnante ai primordi del genere umano vanno ricondotte al medesimo schema da cui ha tratto origine la profezia ebraica con tutte le sue rappresentazioni della felicità e prosperità che attendono il popolo d'Israele qualora sia fedele al suo Dio. L'esegesi dei libri profetici, intesi come poetiche descrizioni dell'alternarsi di età beate e tempi tristi, non può consistere nel cercare gli eventi storici che costituirebbero l'*Erfüllung* della *Weissagung*. Ciò ha una conseguenza particolarmente significativa per la tradizionale interpretazione cristologica delle profezie veterotestamentarie: l'*intentio auctoris* dei profeti non poteva essere l'annuncio dell'avvento di Gesù di Nazareth. L'interprete non può sovrapporre la propria visione (storicamente successiva) a quella dei profeti, non può sovrapporre la propria immagine del Messia, storicamente determinata (escatologica e spirituale o in una parola: cristiana) all'immagine generica (inoltre solo terrena e politica) che del Messia avevano i giudei: il Messia ebraico costituisce la promessa *generica* dell'avvento di *un* grande re – un comandante militare e una guida politica – che avrebbe riunito il popolo ebraico, vinto tutti i nemici e assicurato prosperità terrena. Il Messia dei profeti visto attraverso le lenti della teoria interpretativa di Eichhorn viene *ridotto* a una delle molteplici, multiformi, poetiche visioni di speranza in un futuro migliore che animano il cuore degli uomini.<sup>61</sup>

Lo sguardo disincantato dell'illuminista non può più credere a un'effettiva premonizione degli eventi futuri, ma può ammettere che alcuni uomini, esperti del mondo e conoscitori dell'animo umano, possano aver “compreso”, o per lo meno intuito inconsciamente, i “meccanismi storici” dell'alternanza delle vicende umane e abbiano usato espressioni figurate per istruire il volgo che non era ancora giunto al loro stesso livello di consapevolezza. I profeti sono saggi del mondo antico capaci di scrutare dietro il velo del futuro grazie non a soprannaturali doti di veggenti, ma alla loro capacità di valutare il normale corso delle azioni e dei fatti. La profezia, fondandosi sull'alternanza di gioia e dolore è un fenomeno universale del genere umano.

Felicità e infelicità, gioia e dolore nel corso del mondo si scambiano eternamente.  
Talvolta le ombre del dolore che si è diffuso diventano più scure prima che il sole

---

<sup>59</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 20.

<sup>60</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 20: «Ciò [*scil.* le immagini poetiche] lo si è già da tempo riconosciuto nella descrizione profetica delle epoche beate rappresentate con immagini tratte dall'età dell'oro [*gülden Weltalter*]: perché ciò non dovrebbe avvenire anche in altre descrizioni dei profeti?». Questo riferimento ai miti dell'età dell'oro è interessante in quanto sarà un elemento richiamato anche da Schelling in vari contesti. Cfr. *infra*.

<sup>61</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 11-12. Cfr. anche Eichhorn, recensione a *Messianische Weissagungen des A.T.*, cit., p. 891: «Gli ultimi tre decenni mediante l'esegesi hanno tratto il Messia fuori dall'Antico Testamento (Die letzten drey Decennien haben den Messias aus dem Alten Testament hinausgesirt)».

della felicità ricominci a dissiparle, talvolta [le ombre] si perdono rapide grazie ai raggi della felicità che ritornano velocemente. In tal modo i tempi felici trapassano in quelli infelici lentamente o rapidamente. E anche gli oracoli di tali saggi uomini fanno riferimento a queste esperienze; essi parlano con espressioni molto generali dei loro presentimenti; fanno solo mutare, lentamente oppure rapidamente, la felicità in infelicità oppure l'infelicità in felicità; e sicuramente sperimentano sempre con i loro contemporanei il realizzarsi dei loro oracoli. [...] Così la fiducia in queste persone che predicono il futuro si radica profondamente in tutti i cuori.<sup>62</sup>

Se tutti gli uomini sono sensibili al fascino della previsione del futuro, dato che in tutti è radicata l'esperienza della felicità e dell'infelicità e del loro susseguirsi, d'altro canto solo alcuni uomini, intellettualmente più dotati, sono in grado di trasformare questa esperienza (sensibile) in sapienza (intellettuale). Solo i profeti avranno in mano le chiavi degli oracoli del futuro e sapranno utilizzarli per accrescere la propria influenza sul popolo a cui sono – per doti naturali – superiori.<sup>63</sup> L'aura di potenza che emana da queste personalità stra-ordinarie, che sanno scrutare nelle profondità del futuro (in realtà semplicemente di un passato che si ripete), ha delle conseguenze sull'organizzazione delle società dei popoli dell'antichità: grazie alle loro qualità, all'esperienza che viene convertita in una saggezza spendibile per il benessere (futuro) degli uomini che li circondano, i profeti divengono figure di spicco all'interno della comunità in cui vivono ed operano. Chi sa scrutare nelle conseguenze future delle azioni umane diviene facilmente consigliere dei sovrani e guida del popolo, acquisisce rapidamente autorità, raccoglie sempre più ammirazione e potere: i profeti sono figure politicamente potenti presso tutte le nazioni. Eichhorn menziona la casta sacerdotale degli egizi: grazie all'immagine divinizzata di cui il popolo aveva circondato i sacerdoti, questi “messaggeri degli dèi” poterono acquisire sempre più influenza e autorità, ammaliando e incantando il volgo per la loro sete di potere e non in vista di un effettivo interesse del popolo. Tutte le nazioni dell'Oriente sono sensibili al fascino degli indovini, abili oratori che seducono il popolo con segni del futuro e prodigi ingannevoli.

E questi maestri del futuro – che persone importanti! – a immagine e somiglianza della divinità e vicari di essa conducono tutto; sono la voce universale delle nazioni, non sono soltanto consiglieri ma anche legislatori e onnipotenti dominatori di re e popoli; chi non dovrebbe aspirare con ogni sforzo a una tale onnipotenza?<sup>64</sup>

Questa era l'immagine degli indovini e dei seduttori che Mosè rifiutava per il suo popolo.<sup>65</sup> In un primo momento infatti, nella legislazione mosaica, la funzione dei profeti viene trascurata. Ma l'indole

---

<sup>62</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 3-4.

<sup>63</sup> Nella descrizione generale del fenomeno profetico, Eichhorn avanza l'ipotesi che gli oracoli fossero appositamente lasciati generici e vaghi per non doversi scontrare con una loro confutazione. Anche nel caso della “falsificazione” di una predizione con il sopraggiungere di un evento non previsto, il radicamento della fiducia nei confronti dei profeti non veniva scalfito e si cercavano altre ragioni per spiegare il mancato compimento della profezia: o il comportamento immorale, irreligioso del popolo, o un'errata interpretazione dell'oracolo, oppure una sbagliata applicazione del consiglio profetico. Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 5.

<sup>64</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 4.

<sup>65</sup> Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 8-12 per le indicazioni che Mosè dà al suo popolo in riferimento a oracoli e profeti.



orientale era troppo radicata nel popolo ebraico e in momenti di difficoltà e necessità la pratica divinatoria era destinata a riemergere. Una tipica situazione veterotestamentaria: la ricaduta d'Israele nell'idolatria e nella fede in divinità straniere. Per ovviare alla mancanza di una regolamentazione dell'istituzione profetica nella propria costituzione, Mosè fonderà attraverso il proprio esempio il modello del vero profeta:

Prima della sua morte sulla montagna egli fece conoscere il prototipo di tutti i successivi oracoli e dipinse il destino del suo popolo in un grande affresco, [un destino] presagito purtroppo in modo anche troppo veritiero. I profeti dovettero ripetere, interpretare, spiegare di tempo in tempo questa *magna charta*, dovettero applicare i loro presagi e le loro minacce alle circostanze che si presentavano di volta in volta; ogni profeta nella forma generale dell'oracolo doveva introdurre i vizi e i pericoli del suo tempo; chi si discostava da questo modello originale voleva sicuramente trarre in inganno il popolo.<sup>66</sup>

Di conseguenza tutti i profeti dopo Mosè, per evitare di essere imprigionati e condannati a morte come “falsi profeti” e indovini (*Deut. XVII, 12-15*), dovranno attenersi alla forma della profezia mosaica. In sintesi la formula della profezia mosaica (ed ebraica in generale) si condensa nella promessa di ogni benedizione sul popolo di Israele se resterà fedele al Dio unico, e nella minaccia dell'ira di Dio che scenderà con terribili punizioni sul suo popolo qualora si dimostrasse infedele. I profeti ebraici avevano il compito di difendere i capisaldi della legge mosaica, primo fra tutti il monoteismo, c'era infatti «chi cercava, presentandosi come sostituto dei profeti, di introdurre divinità straniere accanto a Jaweh e di lodarne il culto: costui era un ingannatore e meritava di essere punito come seduttore del popolo come monito per gli altri».<sup>67</sup> In secondo luogo i veri profeti dovevano vigilare sulla moralità e la religiosità del popolo ebraico e dei suoi sovrani.<sup>68</sup> Infine essi si ponevano come «interpreti ed esegeti» della legislazione mosaica, cioè con i loro discorsi profetici essi avevano il compito di adattare alle nuove circostanze storiche le direttive date da Mosè in materia religiosa senza tradirne il messaggio di fondo: i profeti «ripetevano da lui presagi e ammonizioni, promesse e minacce: con il passare dei secoli cambiava solo il modo di presentare le loro opinioni, essi dispiegavano i loro pensieri in modo più determinato, più stringente, più volto agli interessi della nazione».<sup>69</sup> Il dispositivo per guidare il popolo e i suoi re nella giusta direzione era già stato indicato da Mosè – la prospettiva della ricompensa e la minaccia della punizione – ma esso venne a mano a mano adattato alle nuove aspettative dello stato d'Israele: «Alla fine degli oracoli di Mosè si trovava un mondo pieno di beatitudine: e i profeti vi ritornarono costantemente offrendone descrizioni diverse».<sup>70</sup> L'adattamento progressivo avrebbe dato

---

<sup>66</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 9-10.

<sup>67</sup> Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 10.

<sup>68</sup> Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 10.

<sup>69</sup> Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 11.

<sup>70</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 11.

come risultato la formazione del modello ebraico di Messia, simbolo e immagine di una *generica* felicità e prosperità a venire.

Eichhorn dichiara di non volersi spingere a cercare le sorgive più profonde del fenomeno della profezia (messianica in particolare), siano esse naturali o sovrumane; l'esegeta storico-critico si limita a individuare i condizionamenti storici che senz'altro hanno influito sul fenomeno.<sup>71</sup> Da questo punto di vista, l'accorto illuminista di Göttingen può presentare gli aspetti naturali, cioè storici, del fenomeno, senza mettere in discussione una più remota influenza divina. Da un lato Eichhorn indaga *dal punto di vista di un erudito del Settecento* le matrici storiche che generano le profezie dei singoli profeti: la diversa educazione e formazione dei vari profeti e il momento storico in cui si trovano determina delle variazioni anche negli oracoli che pronunciano. Compito dell'esegeta storico-critico è studiare le differenze, l'evoluzione storica della forma e dei contenuti delle profezie e non, quindi, pensare al significato *dottrinale* di una presunta *rivelazione-infusione divina* che può effettivamente aver anticipato l'avvento del cristianesimo (l'interpretazione tradizionalmente messianica). Ogni idea che nasce nell'uomo, ogni modo di esprimerla affonda le sue radici nel sostrato della storia: i fattori storici costituiscono gli elementi determinanti dei modi di espressione e della nascita delle idee. È la storia che dà nutrimento al modo in cui si manifesta la profezia. D'altro canto Eichhorn si premura di mostrare *il punto di vista degli uomini del passato* di fronte al fenomeno della profezia. Ancora una volta si tratta di una prospettiva storica dell'interpretazione: come veniva *storicamente* letto il fenomeno della profezia? Esso era interpretato dagli uomini del mondo antico come l'intervento diretto della divinità che rivela ai suoi confidenti verità irraggiungibili dal comune intelletto umano:

Quando un profeta si presentava in pubblico e libero dalle pastoie che oggi uccidono i germogli della vita nelle parole di un oratore, e di fronte a una folla felice o infelice, lieta o triste, a uomini virtuosi o viziosi incominciava a parlare: come doveva battere forte il cuore! La scintilla della divinità che covava in lui divampava in fiamma ed era assalito dalla potenza della divinità (secondo il modo di vedere del mondo antico che riconduceva l'origine di un tale entusiasmo [*Enthusiasmus*] non a fonti interne al profeta, ma agli effetti straordinari [*außerordentliche Wirkungen*] di una potenza maggiore esistente fuori dall'ispirato).<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 12: «Questa rappresentazione [messianica], che solo il NT sviluppa pienamente, in splendida forma spirituale, non avrebbe avuto nessun mondo a cui potersi riferire, se noi volessimo spostare il suo inizio nella più lontana antichità. Con ciò non determino in alcun modo i primi germogli di questa rappresentazione, ma soltanto il mondo del suo divenire e l'ambito del suo sviluppo. Come un uomo di buon senso e acuto intelletto non oserà indagare come si sono sviluppate le facoltà dell'anima, grazie alle quali Pitagora e Platone e gli altri saggi del mondo antico si sono potuti elevare così al di sopra delle opinioni del proprio mondo e dei propri contemporanei, allo stesso modo non potremo stabilire dove nei profeti ebraici il divino si distingue dall'umano, ed è stata un'imperdonabile superbia degli ultimi secoli filosofici e teologici l'aver creduto di poter scrutare nell'anima di Mosè, Isaia e dei restanti profeti e di aver ricostruito il loro modo di comportarsi». La citazione di Platone e di Pitagora è rilevante in quanto i due autori saranno menzionati anche di Schelling nel *Dichter-Aufsatz*. D'altro canto Schelling tenterà di scrutare nelle profondità dell'anima dei saggi del mondo antico per comprendere il processo di ispirazione e nascita delle idee. Cfr. *infra*.

<sup>72</sup> Cfr. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 33-34.

È interessante anticipare che Schelling dedicherà una breve sezione del *Dichter-Aufsatz* alla *Göttliche Wirkung in großen Männern überhaupt*, facendo riferimento proprio a vari generi di profezia ed eventi soprannaturali «che il mondo antico raccontava come cose miracolose [*Wunderdinge*]». <sup>73</sup>

Dunque, secondo i racconti degli antichi, alcuni uomini ricevevano la capacità di predire il futuro per una *infusione* [*Infusion*] della divinità in loro.

Fondamentalmente i profeti per il loro acuto sguardo nel futuro e per la saggezza dei loro consigli dovevano ringraziare l'alto spirito che li animava e li sollevava così al di sopra dei loro contemporanei. Come fosse da intendere tale spirito, non ce lo dicono da nessuna parte. Essi descrivono solo qui e là, come i poeti, lo slancio della loro ispirazione [*Begeisterung*], in un linguaggio con il quale tutti gli ispirati di tutti i tempi remoti l'hanno descritta (*Is.* LXI, 1 sgg, e così via): come è da intendersi storicamente questo? Ciò di cui parlano e che supera la generale comprensione dei loro tempi, è necessario pensare che sia giunto in loro grazie a un'infusione della divinità discesa come qualcosa di imprevisto senza nessun'altra preparazione? <sup>74</sup>

In realtà, dice Eichhorn, si tratta di talenti umani e naturali, con precise determinazioni storiche che possono essere individuate per ricostruire il modo in cui specifiche idee possono essere sorte nella mente di certi “*grandi*” uomini. Ciò, tuttavia, non deve andare a detrimento dell'importanza che la profezia ha avuto nell'economia dell'*Erziehung des Menschengeschlechts*.

Essi, dotati di capacità fuori dall'ordinario, arricchiti di talenti fuori dal comune, resi le più alte immagini di Dio da una più profonda capacità di comprensione e da uno spirito penetrante, sarebbero davvero stati strumenti di minor importanza nelle mani di Dio, se si fossero presentati come ciò che noi restanti uomini siamo? Oppure sarebbero meno grandi se noi li considerassimo come uomini straordinari che insegnarono la virtù e la religione con inusitato vigore, che si contrapposero al vizio e alla perversione con travolgente eroismo, e che con sguardo nobile scrutarono attraverso il presente nei tempi più lontani? La loro alta saggezza, la loro profonda capacità di comprendere e l'incrollabile virtù non possono avere il loro fondamento semplicemente nella loro costituzione corporea, nella loro educazione e cultura, e nella loro più matura età? È davvero del tutto perduto il divino se noi lo riportiamo soltanto alle loro alte disposizioni, a uno sviluppo e a una formazione straordinariamente felici, e agli inattesi effetti del loro modo di esprimersi? Il sole sarebbe un beneficio per la terra, soltanto se i raggi che ogni giorno da lui provengono, ogni volta emanassero da una nuova immediata infusione di Dio? Scelga chi ancora può e vuole scegliere! <sup>75</sup>

Secondo Eichhorn non è necessario spiegare con il ricorso all'intervento divino ogni fenomeno di cui non si conoscono ancora con precisione le cause. La lettura storicistica può rendere superfluo pensare a un'irruzione del soprannaturale nell'ordinario corso delle cose.

Essi erano saggi del mondo antico che attraverso intelletto e conoscenza dell'uomo, *attraverso talento ed esperienza, si sollevarono grandemente al di sopra della*

---

<sup>73</sup> HKA, II, 4, pp. 25-28, in particolare p. 25. In questa breve sezione Schelling accosta le profezie di Pitagora proprio alla speranza messianica del popolo d'Israele.

<sup>74</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 31.

<sup>75</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 31-32.

*saggezza del loro tempo; [...]. Erano angeli custodi che la provvidenza faceva camminare accanto a re e popoli che si trovavano in situazioni di dubbio o di tristezza; essi indirizzavano le loro decisioni e cercavano di mantenerli nella legge mosaica. Erano uomini di alto spirito che con sguardo nobile abbracciavano il presente per presagire le conseguenze che ad esso sarebbero seguite; e, in questo modo, erano mirabili strumenti nelle mani della provvidenza, mediante i quali essa illuminava il mondo non ancora illuminato e come dall'alto dei cieli istruiva un popolo politicamente inesperto; attraverso il loro spirito si diffusero idee che senza di essi sarebbero state conosciute più tardi dall'intelletto umano.*<sup>76</sup>

La profezia si presenta come attività di uomini eccezionali, ma ciò non esclude che questa attività sia manifestazione di un *disegno provvidenziale*. In Eichhorn il richiamo al modo di rappresentazione del mondo antico (che tende ad attribuire a interventi della divinità ciò che non è in grado di spiegarsi) è in qualche modo un tentativo di razionalizzazione della religione, mai una sua negazione. La religione è andata incontro a evoluzione, le rappresentazioni religiose sono migliorate, si sono fatte meno superstiziose e più razionali, e un contributo notevole a questo progresso è stato fornito proprio da quei *grandi uomini* che hanno saputo accelerare il processo di miglioramento dei modi di rappresentazione. Nelle ultime righe della citazione sembra di sentir risuonare una delle tesi dell'*Educazione del genere umano* di Lessing, che presentava la rivelazione come uno strumento che la provvidenza aveva usato per far giungere gli uomini a un grado di razionalità superiore più rapidamente di quanto sarebbero riusciti se si fossero affidati solo alle loro doti naturali.<sup>77</sup>

La grande dottrina di un unico Dio, quando quest'idea sembrava perdersi, [tali maestri] la rinnovarono e la conservarono affinché essa potesse infine divenire dominante presso i posteri [*Nachwelt*] di più elevata cultura; [essi] cercarono a poco a poco di dare alla legge mosaica una direzione più spirituale per preparare sempre più l'intelletto umano ad essere più spirituale, e ciascuno di essi operò insieme agli altri in vista di questo grande fine.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 13.

<sup>77</sup> La questione non ha peraltro in Lessing una risposta univoca. Nell'*Erziehung des Menschengeschlechts* talvolta si afferma la *necessità* della rivelazione come educazione per condurre a compimento il progresso umano, talvolta, invece, la rivelazione è presentata solo come un mezzo ausiliario e un semplice *fattore di accelerazione* di un cammino che l'umanità avrebbe comunque compiuto in tempi più lunghi ma con gli stessi risultati. A favore della prima posizione sono il § 76 ma soprattutto il § 77: «§ 76: [...] lo svolgersi di verità rivelate in verità di ragione è cosa *assolutamente necessaria*, se per tal via *si deve* venire in soccorso al genere umano. § 77: E perché non dovremmo anche per mezzo d'una religione, la cui verità storica è – se si vuole – così incerta, poter tuttavia pervenire a più esatti e migliori concetti della natura divina, della nostra natura, delle nostre relazioni con Dio: a concetti, *cui la ragione umana da sola non sarebbe mai arrivata?*» Gotthold Ephraim Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780); tr. it. F. Canfora, *L'educazione del genere umano*, Laterza. Bari 1951, p. 85. La seconda possibilità si intravede al § 4: «Nulla dà all'uomo l'educazione ch'egli non possa trarre da se stesso: essa gli offre ciò che egli potrebbe trarre da sé, *ma più rapidamente e con maggiore facilità*. Così la rivelazione *nulla dà al genere umano, a cui non possa anche arrivare da sola l'umana ragione*; solo che essa ha offerto e offre all'umanità i più importanti dei suoi beni prima della stessa ragione» (*ivi*, p. 61). Ma cfr. anche § 70: «Nella fanciullezza del genere umano tu hai visto che, in quanto alla dottrina dell'unità di Dio, Dio rivela direttamente o concede o dà l'avviamento anche a delle mere verità di ragione; che *per un certo tempo* queste vengono insegnate come verità direttamente rivelate *per diffonderle più rapidamente e fonderle su più solida base*» (*ivi*, p. 82).

<sup>78</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 13-14.

Dare una direzione più spirituale alla religione mosaica: si tratta di un'idea diffusa nel panorama culturale della *Spätaufklärung* che Eichhorn sembra condividere pienamente. Implicitamente sembra emergere anche un'altra tesi che aveva preso piede negli ambienti più illuminati della neologia: l'idea che il cristianesimo si risolva in nient'altro che in un miglioramento della dottrina morale veicolata dalla legge mosaica. Resta il fatto che i profeti, pur anticipatori di una nuova religiosità più spirituale, rimangono figli del loro tempo. Ogni cosa a suo tempo: solo con il «grande maestro dell'umanità», solo con il cristianesimo dunque, la religione spirituale potrà essere instaurata nella sua pienezza. Le anticipazioni dei profeti preparano il terreno alla religione *spirituale* del cristianesimo e in prospettiva alla religione *razionale* della modernità, nella convinzione che nulla sorga *ex abrupto*, «come caduto dal cielo», ma che tutto venga pazientemente preparato dal lavoro sotterraneo della storia. «Stelle nella notte»<sup>79</sup> prima dell'alba del cristianesimo, i profeti sono snodi essenziali nell'economia dello sviluppo del genere umano.

Il rozzo popolo degli ebrei non era ancora capace di una religione spirituale e Mosè dovette accontentarsi di attenderla per il futuro; egli non poté far altro che smorzare a poco a poco la rozza sensibilità del suo popolo attraverso un pesante carico di usanze esteriori, cerimonie e rituali e sacrifici. I suoi successori ampliarono e esaudirono le sue aspettative e i suoi desideri. Mostarono al popolo, che sospirava sotto il peso di questo fardello, come avrebbe potuto liberarsi completamente da esso e come attraverso una migliore disposizione morale [*Gesinnung*] avrebbe potuto rendere superflui tutti i sacrifici, le purificazioni, le mortificazioni e tutto l'insieme delle usanze. Tuttavia queste erano solo nobili prospettive di singole grandi anime e deboli voci che presto svanivano in lontananza in una morta selva. Solo il grande maestro dell'umanità insegnò questo con una voce divina che risuonerà attraverso tutti i secoli fino alla fine dei tempi. Voi saggi del mondo antico non rattristatevi per questo: avete fatto ciò che era in vostro potere; in voi già covava una scintilla della divinità, e in essa ardeva la divinità stessa.<sup>80</sup>

### 2.1.2 «Die zwölf kleinen Propheten»: le lezioni di Schnurrer e i commenti di Schelling

La teoria dei profeti di Eichhorn giunge a Schelling anche grazie alla mediazione del suo professore di esegesi, il quale recepisce prontamente le innovazioni ermeneutiche eichhorniane sebbene non le applichi sempre in tutta la loro potenzialità. Dato che nostro obiettivo è inquadrare la concezione che Schelling ha del fenomeno profetico, la teoria della profezia di Schnurrer sarà presentata a partire dagli appunti presi da Schelling del corso sui dodici profeti minori.<sup>81</sup> In questo modo sarà possibile fin da subito vedere dialogare maestro e discepolo sulla questione della profezia.

<sup>79</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 19.

<sup>80</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 18.

<sup>81</sup> Si deve comunque ricordare che Schnurrer ha dedicato molti dei suoi sforzi accademici ai libri profetici (nonché ai *Salmi* e ai *Proverbi* di Salomone che, essendo libri sapienziali, nell'ottica dell'interpretazione di Lowth possono essere trattati in un modo particolare in virtù della loro poeticità più marcata rispetto ai libri storici). Cfr. Schnurrer, *Dissertationes Philologico-Criticae*, cit.

Schnurrer era un esegeta molto stimato e anche Eichhorn riconosce il valore della sua interpretazione dei profeti veterotestamentari, giungendo a ringraziare il collega per gli stimoli ricevuti in merito a questo tema.<sup>82</sup> Il metodo che Schnurrer applica in tutte le sue esegesi, comprese le lezioni sui dodici profeti, è sempre il metodo critico indirizzato a rinvenire l'*intentio auctoris* a partire dalla ricostruzione storica: ciò non può che incontrare il favore di Eichhorn.

Anche nelle lezioni sul *Dodekapropheton*, all'analisi *filologica* delle espressioni del testo, è affiancata una loro contestualizzazione *storica* volta a rinvenire il *sensus literalis sive historicus*, ovvero il significato che l'autore aveva inteso comunicare (l'*intentio auctoris*). Schnurrer mira innanzitutto a ricostruire il testo verosimilmente più attendibile sulla base dei codici masoretici, ma anche con l'aiuto, come di consueto, delle varie antiche traduzioni dell'Antico Testamento: un metodo codificato anche nei primi volumi dell'*Einleitung ins Alte Testament*.

L'interpretazione storico-grammaticale dei profeti minori, come si è mostrato per il caso di Eichhorn, genera notevoli conseguenze nella determinazione del significato che i profeti stessi davano ai *propri* annunci dell'avvento del Messia. In prospettiva storico-critica, anche secondo Schnurrer, *alcune* profezie si dimostrano una semplice «illustrazione [*Abbildung*] dello stato presente»: niente previsioni [*Weissagungen*] di compimenti [*Erfüllungen*] futuri.<sup>83</sup> Tale è l'esegesi della profezia di Zaccaria (*Zac. II, 1 sgg.*) dove si parla delle «quattro corna che hanno disperso Giuda e Gerusalemme». Schnurrer identifica i riferimenti storici dei nemici (le quattro corna) che avrebbero messo in pericolo il popolo ebraico e ritiene, quindi, che la profezia sia stata costruita *ex post* sulla base degli avvenimenti della travagliata storia d'Israele.<sup>84</sup> A commento della considerazione di Schnurrer, Schelling scrive «*Vortrefflich!*», dimostrando un apprezzamento per l'interpretazione storica del professore.

Il fatto che Schnurrer applichi il metodo storico-grammaticale ai libri dei dodici profeti minori è, quindi, indice di un suo *allontanamento* dalla tradizionale esegesi costruita in chiave apologetica sulla base dello schema di *Weissagung–Erfüllung*. Per certe profezie tradizionalmente interpretate come messianiche, Schnurrer ammette che il senso da rinvenire sia solo quello “storico-grammaticale”, abbandonando quello “spirituale-mistico”, cristologico: ciò accade ad esempio nell'esegesi di *Amos, IX, 11*,<sup>85</sup> ma anche in quella del secondo capitolo del libro di *Osea* dove Schnurrer, in primo luogo, nega

---

<sup>82</sup> Cfr. «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur» (1,4 [1788], pp. 699-707), dove Eichhorn recensisce la *Disputatio Philologica ad Obadiam* (Tübingen 1787) di Schnurrer.

<sup>83</sup> HKA, II, 3, p. 277.

<sup>84</sup> HKA, II, 3, pp. 275-276.

<sup>85</sup> HKA, II, 3, p. 211 commento ad *Am. IX, 11*: «In quel giorno rialzerò la capanna di Davide, che è cadente; ne riparerò le brecce, ne rialzerò le rovine, la ricostruirò come ai tempi antichi». Secondo Schnurrer l'espressione ebraica corrispondente a “in quel giorno” è da considerarsi qui e altrove in senso indeterminato (si fa il paragone con l'*olim* o l'*aliquando* latini). Per tale ragione l'espressione temporale non può riferirsi all'immediato futuro (*unmittelbar vorgehend*). Schnurrer ammette che «In passato si poneva il compimento [*Erfüllung*] nei tempi del Messia» ma, il discorso qui in primo luogo riguarda l'*eigentliche Königsreich Israel*, in secondo luogo non può essere riferito al futuro *Reich Christi* ed infine sarebbe poco adatto dire a commento del passo: «*Christiani redigent gentes in potestatem*», più adeguato è commentare «*Rex Messias rediget*». Schnurrer conclude: «molto più naturale in senso storico».

che i passi citati da Paolo nella *Lettera ai Romani* (Rm. IX, 25-6) abbiano effettivamente il significato che l'apostolo vi attribuisce (laddove vengono usati come prova della chiamata dei pagani al cristianesimo),<sup>86</sup> e in secondo luogo, rifiuta esplicitamente le «*mystische Erklärungen*» per il versetto 21.<sup>87</sup> In conclusione, in questi casi citati, i richiami al Messia appaiono basarsi su un'interpretazione figurata e allegorica, avulsa dal contesto in cui le parole profetiche erano state proferite. Nonostante la tradizione volesse vedere in ogni parola dei profeti un annuncio del Messia, in realtà molte di queste interpretazioni messianiche non possono accordarsi col senso storico, con – per così dire – l'«*intentio prophetarum*»).

D'altro canto, per alcune sentenze profetiche, invece, il professore di Schelling mostra di restare fedele a un'interpretazione messianico-neotestamentaria. L'oscillazione tra rifiuto e accettazione dello schema di annuncio e compimento si mostra anche nell'esegesi di passi tra loro vicini. Così nel commento al libro di Zaccaria (*Zac.* VI, 12-15) Schnurrer chiama in causa nient'altri che Lutero il quale, nei versetti 12 e 13 vedeva rappresentato il Messia dietro «al nome allegorico di Tsæmach» (che significa “germoglio”).<sup>88</sup> Tuttavia Schnurrer nota le difficoltà di un'interpretazione messianica nel commento al successivo versetto 15 che appare riferirsi soltanto alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme, sempre auspicata dal profeta postesilico Zaccaria.<sup>89</sup> Invece, senza esitazione alcuna,

---

<sup>86</sup> HKA, II, 3 p. 132. Rm. IX, 25-26: «Esattamente come dice Osea: Chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo e mia amata quella che non era l'amata. E avverrà che, nel luogo stesso dove fu detto loro: “Voi non siete mio popolo” là saranno chiamati figli del Dio vivente». Schnurrer, pur ammettendo che la questione andrebbe affrontata in sede di commento del *Römerbrief*, mostra brevemente il parallelismo istituito da Paolo tra i popoli riuniti di Osea (gli storici Israele e Giuda) e la visione paolina dell'Israele spirituale, l'unione di cristiani e pagani (contrapposto al *leibliche Israël*, il popolo ebraico storico). In questo contesto entra in gioco la *vexata quaestio* del valore delle citazioni veterotestamentarie all'interno del Nuovo Testamento (le *Allegationes*), problema che affliggeva già i Padri della Chiesa. Anche in un passaggio delle lezioni sul *Vangelo di Giovanni*, Schnurrer distingue cosa intendeva dire il profeta messianico per eccellenza, Isaia, da ciò che l'evangelista gli vuol far comunicare in prospettiva cristiana. Così per Schnurrer il passo di *Gv.* I, 23 che si richiama a *Is.* LX, 3: «... non è alcuna profezia [*Weissagung*] di Giovanni o del Messia, bensì Isaia parla del ritorno dei Giudei dall'esilio babilonese. È una semplice accomodazione [*Accomodation*] – Egli riferisce soltanto le parole di Isaia a se stesso poiché erano molto adatte per caratterizzarlo. Al tempo stesso si dichiara chiaramente come l'annunciatore del Messia» (HKA, II, 3, p. 37).

<sup>87</sup> HKA, II, 3 p. 137. *Os.* II, 21: «Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nell'amore e nella benevolenza». L'interpretazione tradizionalmente cristologica del passo si fondava su quella, altrettanto tradizionale, dell'immagine di sposo e sposa intesa come allegoria del rapporto tra Cristo e la Chiesa. Non è difficile comprendere come l'esegesi di Schnurrer indirizzata al rinvenimento dell'*intentio auctoris* dovesse rifiutare una tale sovrapposizione di significati storicamente successivi a un testo più antico.

<sup>88</sup> HKA, II, 3, pp. 287-289, in particolare pp. 287-288: «Qui si vede già chiaramente che il soggetto non può essere altri che il Messia. Il discorso qui non può riguardare Zorobabele, e neppure il tempio di Gerusalemme in senso proprio. [...] Dunque tempio di Jaweh non è il vero e proprio tempio di Gerusalemme ma l'*Antitypus*: la chiesa cristiana. Anche il seguito è da intendere in modo che sia riferito non a Zorobabele, bensì al vero e proprio tempio». Schnurrer commenta *Zac.* VI, 12-15: «Gli riferirai: Dice il Signore degli eserciti: Ecco un uomo che si chiama Germoglio: fiorirà dove si trova e ricostruirà il tempio del Signore. Sì, egli ricostruirà il tempio del Signore, egli riceverà la gloria, egli siederà da sovrano sul suo trono. Un sacerdote siederà sul suo trono e fra i due regnerà una pace perfetta. La corona resterà come gradito memoriale nel tempio del Signore, in onore di Cheldai, Tobia, Iedaia e in onore del figlio di Sofonia. Anche da lontano verranno a riedificare il tempio del Signore. Così riconoscerete che il Signore degli eserciti mi ha inviato a voi. Ciò avverrà, se ascolterete la voce del Signore, vostro Dio».

<sup>89</sup> HKA, II, 3, p. 288.

Schnurrer si mostra a favore dell'interpretazione cristologica nell'esegesi di *Zac.* IX, 9, esegesi da cui prende distanza Schelling che identifica la figura a dorso di un asino semplicemente con un *generico* re d'Israele.<sup>90</sup> Secondo Schnurrer: «Anche il contesto è molto appropriato se si ammette la spiegazione del Messia».<sup>91</sup> Anche in questo caso Schelling si dissocia dall'opinione del proprio professore: «Se si ammette il Messia, allora tutto deve essere preso in senso improprio [*uneigentlich*]».<sup>92</sup> Il senso improprio è il senso allegorico e mistico che secondo l'interpretazione storico-grammaticale doveva essere espunto dalle esegesi dei passi biblici. Schelling porta alle estreme conseguenze il principio esegetico protestante/illuminista, mostrando in ciò più coerenza del suo stesso maestro (ed anche più coraggio quando avanza l'ipotesi che Gesù, avendo presente questo passo della Scrittura, sia entrato a Gerusalemme a dorso di un asino *proprio* per farsi riconoscere re dei giudei).<sup>93</sup> L'idea schellinghiana della profezia messianica veterotestamentaria come promessa *generica* dell'arrivo di *un* grande re e non come annuncio *determinato* dell'avvento di un *preciso* uomo, si accorda alla tesi di Eichhorn: le profezie non sono fondate sull'astratto schema *Weissagung-Erfüllung* ma sugli *Affekte*, i desideri e le speranze di un popolo.

Schnurrer oscilla tra un'interpretazione grammaticale e una mistica dei testi profetici forse per la sua posizione di professore in un'istituzione deputata alla formazione ecclesiastica quale era quella di Tübingen: per quanto l'utilizzo gli strumenti più innovativi della critica filologica della *Spätaufklärung* fosse concesso (di più: incentivato, dato che oggetto esplicito d'insegnamento), tuttavia l'esegesi non avrebbe potuto essere utilizzata come arma per il depotenziamento del dogma, prassi invalsa tra i neologi più agguerriti contro l'ortodossia. L'equilibrio raggiunto tra apertura alle novità e conservazione della verità dogmatica è caratteristico di quella che viene additata come "ortodossia tubinghese" dai giovani *Stiftler* – e ben presto filosofi idealisti – Schelling, Hölderlin e Hegel.

Può essere interessante analizzare brevemente qualche altro esempio delle modalità in cui erano impiegate le acquisizioni della critica esegetica del Nuovo Testamento che non confliggevano con la dogmatica ortodossa e insegnate da Schnurrer. Ad esempio, come già s'è visto per Eichhorn, il professore di esegesi allo *Stift* sottolinea la differenza tra l'idea del Messia elaborata dal giudaismo e quella del cristianesimo (tesi sostenuta dalla ricerca storico-critica ma non "pericolosa" per il dogma).<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> HKA, II, 3, pp. 294-295 commento di *Zac.* IX, 9: «Esulta grandemente, figlia di Sion, giubila, figlia di Gerusalemme! Ecco, a te viene il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina». Schnurrer scrive «Il soggetto del discorso deve essere il Messia» (*ivi*, p. 295). A margine Schelling annota: «Il discorso in generale riguarda un re. Al popolo giudaico viene promesso un re onesto, benevolo, devoto, giusto. Non si deve pensare a un soggetto determinato. Il discorso non riguarda il Messia».

<sup>91</sup> HKA, II, 3, p. 295.

<sup>92</sup> HKA, II, 3, p. 295.

<sup>93</sup> HKA, II, 3, p. 295: «Gesù forse entra a Gerusalemme sul dorso di un asino effettivamente avendo presente questo passo – senza che questo passo si riferisse già a lui – affinché i giudei fossero resi consapevoli che egli era il loro autentico re che avrebbe potuto colmarli di gioia».

<sup>94</sup> Ciò è evidente anche nelle lezioni sul *Vangelo di Giovanni* trascritte da Schelling: HKA, II, 3, p. 45.



Il riconoscimento storico-critico della differente determinazione storica delle due versioni – vetero- e neotestamentaria – del messianismo, non impedisce a Schnurrer di far ricorso a volte all'interpretazione mistica di alcuni annunci dei profeti dell'Antico Testamento. Ad esempio Schnurrer, commentando la profezia di Malachia sull'invio di un «messaggero», «angelo dell'alleanza» mandato dal «Signore degli eserciti» (*Mal.* III, 1), non mette in discussione il messianismo neotestamentario e cristologico tradizionalmente attribuitole.<sup>95</sup> D'altro canto è compito dell'esegeta critico rinvenire cosa realmente intendesse comunicare il personaggio storico Malachia, figlio del proprio tempo, giudeo tra i giudei:

I giudei si aspettavano che Dio loro protettore li avrebbe aiutati contro i pagani. E forse a quel tempo essi avevano già una rappresentazione sbagliata del Messia, ovvero di colui che li avrebbe portati alla vittoria contro i pagani.<sup>96</sup>

Con ciò, per Schnurrer, la tradizione ortodossa è salva e al tempo stesso l'interpretazione storico-critica raggiunge il suo scopo perché individua correttamente l'*intentio auctoris*, l'opinione giudaica che storicamente anima le parole del profeta. Schelling, avverso all'interpretazione delle profezie veterotestamentarie sulla base del Nuovo Testamento, replica:

Ma essi non hanno mai avuto altro concetto del Messia [...] La profezia non può riferirsi a Gesù: egli non era un salvatore politico come qui è descritto. Nessuna ragione può essere fatta valere contro a questa [mia] spiegazione, perché non si trova nessun salvatore di tal sorta in momenti vicini della storia. Dev'essere questo? È una consolazione, una speranza dei profeti – e non ci serve soffermarci sulla domanda se ciò si sia compiuto o meno –. Ma se si cede solo una volta [*scil.* all'interpretazione cristologica], allora bisogna sempre andare in cerca di una figura che realizzi in modo determinato il compimento [della profezia].<sup>97</sup>

Schelling distingue – come Eichhorn e Schnurrer – l'immagine veterotestamentaria del Messia da quella presentata nel Nuovo Testamento.<sup>98</sup> Tuttavia questa consapevolezza storico-critica viene fatta valere per negare l'interpretazione messianico-mistica *potenzialmente* di tutte le profezie veterotestamentarie: se si cede una sola volta alla tentazione dogmatica di vedere un'anticipazione del Nuovo Testamento nell'Antico (un prodigio che poteva ben essere concesso alla rivelazione divina da un punto di vista teologico-soprannaturalista), allora sono vanificati tutti gli sforzi sinora compiuti in direzione di una comprensione storica della Bibbia. Un conto, sembra dire Schelling, è sapere (storicamente) che i giudei parlavano di un loro Messia, attendendosi da lui la restaurazione del regno

---

<sup>95</sup> HKA, II, 3, p. 315: «Cristo stesso interpreta [il passo della profezia] a partire da Giovanni suo precursore. [...] non c'è nessuna contraddizione nelle parole del profeta e del Vangelo».

<sup>96</sup> HKA, II, 3, p. 315.

<sup>97</sup> HKA, II, 3, p. 315.

<sup>98</sup> Allo stesso modo Schelling nei propri commenti a Paolo terrà sullo sfondo l'idea della differenza tra il Messia vetero- e neotestamentario: una concezione “regale” del Messia giudaico contrapposta a quella più “spirituale” promossa dalla teologia paolina implicherà anche una diversa concezione del Regno di Dio, terreno e politico per i primi, spirituale e interiore per i secondi. Cfr. *infra*, HKA, II, 4, p. 60 («Era convenzione del popolo degli ebrei [*Volksglauben der Hebräer*] che il Messia, quando fosse giunto, avrebbe punito i loro nemici»); sul regno visibile e invisibile *ivi*, p. 78 e *passim*.

politico e terreno d'Israele, altra questione è pensare (fideisticamente) che essi abbiano realmente predetto l'avvento di Gesù (grazie all'intervento divino). Il giovane Schelling esegeta vuol attenersi alle regole dell'esegesi storico-grammaticale più di quanto non fosse dogmaticamente conveniente: evidentemente era già iniziato il percorso di allontanamento dal dogma ortodosso che sfocerà in un suo aperto rifiuto nell'ultimo anno di frequenza allo *Stift*. Ma fino a qui la posizione di Schelling non tradisce ancora una marcata eterodossia: prova ne sia che già Eichhorn si era interrogato sull'effettiva ispirazione – *Begeisterung* e vera e propria *Infusion* divina – dei profeti.

Per concludere, nelle trascrizioni delle lezioni di Schnurrer l'annotazione forse più significativa di Schelling riguardante il *modo in cui interpretare* le profezie si trova in corrispondenza del commento a *Gioele* III, 1-5.<sup>99</sup> Schelling ritiene che il terzo capitolo del libro di Gioele «sia composto da due frammenti» – fino al versetto 2 compreso e da lì fino alla fine (vv. 3-5) – e ricerca il vero *Sinn* del primo.<sup>100</sup>

Nessun interprete razionale può più pensare che in esso si parli di una infusione [*Aussgiessung*] dello spirito santo. Ma che cosa è allora lo spirito di Dio che deve essere distribuito su tutti gli uomini senza distinzione di età, genere e stato? Cosa deve significare lo spirito profetico [*Weissagungsgeist*] che qui viene promesso a tutti gli uomini? Io credo che al v. 1 il profeta non voglia dire nient'altro che: «Voi avrete molti profeti». *Avere molti profeti è immagine della felice circostanza, nella quale la cura [Vorsorge] di Jaweh si trova ad essere diretta interamente sul popolo di Giuda, [circostanza] in cui il popolo viene a trovarsi nel più stretto legame con il suo Dio (del quale ora egli è al servizio), ed è felice proprio grazie al suo Dio.*<sup>101</sup>

La profezia di Gioele, tratta da un contesto veterotestamentario, va collocata all'interno della concezione religiosa ebraica e non sono concesse allusioni alla teologia cristiana: *Aussgiessung*, l'essere ricolmato dall'*heiligen Geist*, è termine usato cristianamente per la Pentecoste, la discesa della terza persona della Trinità. Niente di tutto questo può essere sovrapposto alla visione giudaica del profeta che con spirito di Dio deve allora intendere qualcosa di diverso: non lo Spirito Santo cristiano ma il *Weissagungsgeist*. La discesa di questo spirito profetico, tuttavia, non va intesa in un senso letterale, come effettivo invio di persone capaci di scrutare nel futuro. Promettere profeti è promessa di benedizione da parte di Dio: i profeti, secondo il modo di rappresentazione del mondo antico, sono i confidenti della divinità (Eichhorn stesso aveva spesso chiamato i profeti *Vertraute der Göttlichkeit*). Se tutti riceveranno lo spirito di Dio, tutti saranno confidenti di Dio, tutti saranno vicini a Dio («*in der genauesten Verbindung mit seinem Gott*»); vicinanza a Dio significa beatitudine. E il cerchio si chiude.

Anche in altri passi dei profeti, a mo' di descrizione di tempi felici per il popolo giudaico (tempi nei quali Jaweh sarà a loro favorevole) viene detto che molti profeti

---

<sup>99</sup> Esegesi di Schnurrer: HKA, II, 3, pp. 180-181. Annotazione di Schelling: HKA, II, 3, pp. 181-182.

<sup>100</sup> HKA, II, 3, p. 181. *Gl*, III, 1-2: «Dopo questo, io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito».

<sup>101</sup> HKA, II, 3, p. 181.

e confidenti della divinità sorgeranno tra il popolo e annunceranno al popolo il volere del suo Dio favorevole; così come, di contro, la minaccia che nessun profeta più sorgerà è la più terrificante.<sup>102</sup>

Il rimando ai tempi felici ha una strettissima attinenza con la teoria dei profeti di Eichhorn; Schelling usa gli stessi ingredienti della teoria eichhorniana (profezie come promesse e minacce, speranza di tempi felici e timore della miseria e del dolore) ma in modo particolare, dato che qui la profezia è oggetto d'analisi *alla seconda potenza*: si tratta di *una* profezia che tratta della profezia. Schelling amplifica l'effetto "razionalizzante" della teoria dei profeti di Eichhorn nel momento in cui la riverbera su una profezia che annuncia l'avvento dei profeti. I profeti non sono veramente toccati dagli dèi, ma è la proiezione dell'immaginario dell'età antica che li vede come persone invase dalla divinità: questa è la premessa che era emersa in modo discreto dall'analisi del fenomeno profetico condotta da Eichhorn. Nel momento in cui Schelling discute dell'effettivo compimento della promessa divina di inviare molti profeti, la possibilità che questa profezia si avveri è negata due volte: nelle profezie non si cerca il compimento, e anche i profeti promessi non prediranno fatti futuri che poi si compiranno. La profezia non è previsione del futuro ma un modo di esprimere vaghe speranze in un futuro migliore. Con le parole di Schelling:

Il senso sarebbe solamente questo: "verranno tempi felici in cui io vi invierò nuovamente tutta la mia grazia, attraverso i profeti insegnerò e proprio per questo sarete felici. I profeti saranno tantissimi, darò il mio spirito a ogni uomo, nessuno sarà escluso". Certamente anche va ricordato, come spesso si deve ed è necessario fare, di non cercare troppo rigidamente nessun compimento [*Erfüllung*]. In generale la profezia si compì con la felice situazione del popolo giudaico dopo il ritorno dall'esilio, e in fondo certo questa profezia non può voler dire nient'altro che: Dio sarà di nuovo benevolo con voi.<sup>103</sup>

In sintesi: le annotazioni schellinghiane alle lezioni di Schnurrer mostrano che già durante i primi anni del suo studio allo *Stift*, Schelling aveva superato l'oscillazione del maestro tubinghese in direzione del metodo esegetico puramente storico-grammaticale di Eichhorn. Il resoconto delle lezioni di Schnurrer sui profeti da parte del giovane Schelling mostra un'idea della profezia molto simile a quella di Eichhorn.

### 2.1.3 Isaia, «*der entzückte Dichter*»: le *Animadversiones in Jesaijam* di Schelling

Un'ulteriore conferma della vicinanza di Schelling all'interpretazione eichhorniana dei profeti viene fornita dal commento che Schelling redige a *Geremia* ed *Isaia* durante il biennio 1790-1791. Sebbene questi commentari vengano redatti autonomamente da Schelling, sono numerosi (e puntualmente indicati nel testo) gli spunti che il giovane *Stiftler* trae da testi e trascrizioni di lezioni di Schnurrer. Ciò è del resto dichiarato dal sottotitolo con cui si apre la sezione dedicata a *Isaia* che reca

---

<sup>102</sup> HKA, II, 3, pp. 181-182.

<sup>103</sup> HKA, II, 3, p. 182.

scritto: «cum \ plurimis excerptis ex \ Collegio Schnurreriano». <sup>104</sup> Schnurrer era infatti solito riproporre ciclicamente i suoi corsi di esegesi: prima dell'ingresso di Schelling allo *Stift* aveva tenuto un corso su entrambi i profeti in questione nel WS 1787-1788, ma anche durante gli anni di Schelling tiene un corso su *Isaia* nel WS 1791-1792 e nel SS 1792, mentre tratta di *Geremia* nel WS 1792-1793. Se la datazione scritta sui quaderni è affidabile, le *Animadversiones in Jeremiam* non vennero stese in concomitanza con le lezioni di Schnurrer, mentre risulterebbe possibile una qualche sovrapposizione temporale per il caso di *Isaia*. <sup>105</sup>

Per la ricostruzione del testo ebraico e per la sua comprensione, Schelling fa riferimento a diversi antichi codici e a diverse traduzioni dell'Antico Testamento. Schelling non dedica lo stesso spazio a tutti i capitoli: su alcuni, specialmente nel commento a *Isaia*, egli si dilunga notevolmente, occupando più pagine, mentre altri vengono trattati rapidamente. <sup>106</sup>

Le *Animadversiones in Jeremiam* sono *strettamente* filologiche: in esse Schelling riconduce le parole ebraiche alle loro matrici etimologiche e individua i loro possibili significati attraverso la comparazione linguistica sia con i dialetti arabi e siriaci, sia attraverso traduzioni latine e greche, facendo ampio utilizzo delle opinioni dei maggiori esegeti del tempo: J.D. Michaelis, A. Schultens, J.A. Dathe, Schelling padre. <sup>107</sup>

Nel commento a *Isaia* invece è possibile individuare sezioni in cui Schelling ricostruisce i possibili significati secondo l'*intentio auctoris* e prende specificamente posizione sia sulle singole interpretazioni (scegliendo le più verosimili), sia riguardo al tema della profezia in generale, dilungandosi anche nella ricostruzione del contesto storico. <sup>108</sup> I riferimenti espliciti ad autori significativi nel panorama esegetico

---

<sup>104</sup> HKA, II, 2, p. 159 / *ms.* XXIII *recto*.

<sup>105</sup> Si ricorda l'esistenza di un altro quaderno intitolato «*Jeremias*», e contenente anch'esso un commento (lacunoso) al libro del profeta. Cfr. *supra*.

<sup>106</sup> Ad esempio al capitolo VII di *Isaia*, per la sua importanza, sono dedicate ben 19 facciate nell'*Heft* originale corrispondenti a otto pagine dell'edizione critica (Esegesi di *Is.* VII: HKA, II, 2, pp. 166-174 / *ms.*: da XXX *recto* a XXXIX *recto*); al contrario a *Is.* XII sono dedicate non più di tre righe riferite al senso di due espressioni ebraiche che appaiono nei versetti 2 e 5 (HKA, II, 2, p. 189 / *ms.* LII *verso*).

<sup>107</sup> Nel successivo commento schellinghiano a *Geremia* (1791-1793), rispetto al primo (WS 1790-1791), vengono introdotti altri riferimenti: ad esempio il commento di Stäudlin a *Geremia* che viene preso come *terminus a quo* della scrittura (Karl Friedrich Stäudlin, *Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten*, Göttingen 1791, VII. Bemerkungen über Stellen des Jeremias, pp. 341-390), il riferimento al tradizionale commento di Gerolamo al medesimo libro biblico, il *Lexicon* di Coccejus... In questo secondo commento a *Geremia* Schelling introduce le prospettive critiche di Michaelis, Eichhorn ed altri già prese in considerazione nel commento a *Isaia*. A differenza delle *Animadversiones in Jeremiam et Jesajam* (1790-1791) o dei commenti ai *Salmi* (datati 1792-1793), nel quaderno intitolato «*Jeremias*» le profezie sono tutte interpretate in ottica non messianica. Sono presenti dei commenti racchiusi tra parentesi che contengono delle osservazioni, verosimilmente aggiunte alla spiegazione di Schnurrer. Fra i commenti aggiunti da Schelling risulta interessante ai fini del discorso che si sta conducendo in questa sede, quello relativo a *Ger.* XXIII, 6: «Tutto ciò [che viene detto in questa profezia] è soltanto un singolare modo di dipingere la felicità del tempo futuro – tutto deve essere interpretato in generale. Inoltre non si può affermare che Zorobabele sia stato profetizzato da Geremia, ma al contrario, si deve ricordare che storicamente questa *speranza* ha trovato effettivamente compimento in Zorobabele» (HKA, II, 2, p. 262 / *ms.* XIX *retro*).

<sup>108</sup> Qualche esempio fra i molti: l'esegesi del capitolo XIII si apre con una ricostruzione storica della città di Babilonia (secondo Erodoto) e del destino della città (HKA, II, 2, pp. 189-191 / *ms.*: da LII *verso* a LV *recto*); al principio del capitolo XVI viene contestualizzato un precetto dei Moabiti (HKA, II, 2, p. 198 / *ms.*: da LX *verso* a

storico-critico si ampliano rispetto al primo commento a *Geremia* del 1790-1791, includendo, oltre ai predetti, anche gli autori più in vista della recente scienza esegetica (come Döderlein, Lowth e Koppe), nonché i “padri” fondatori della *kritische Bibelwissenschaft* (Ugo Grozio, Campegius Vitringa, Louis Cappel) e importanti studiosi del mondo orientale (Bochart, Büsching, Niebühr, Simonis).<sup>109</sup> Soprattutto, i riferimenti più interessanti sono alla terza parte dell’*Einleitung ins Alte Testament* di Eichhorn, alla *Disputatio ad Psalmum LXXVIII ed Esai. XXVII* di Schnurrer, ma anche alle *Observationes* del futuro professore di teologia di Schelling, Christian Gottlob Storr.<sup>110</sup>

Venendo ora ai contenuti più significativi delle *Animadversiones in Jesaiam*, già nel capitolo II si incontra una prima annotazione significativa.

Cap. II,4: In generale, descrizione di un’età dell’oro. Per lo meno, queste immagini erano utilizzate in questo modo dai poeti greci e romani. Qui, come quasi sempre, non si può per nulla cercare faticosamente un compimento [*Erfüllung*]. Isaia getta lo sguardo nei tempi futuri – come nel cuore di ogni uomo, anche nel suo si leva la speranza di giorni migliori – e così effonde questa speranza in queste amabili immagini.<sup>111</sup>

L’idea di una età felice che sprofonda nel passato dell’umanità e il cui ritorno viene sperato ardentemente per il futuro era stata spiegata anche da Eichhorn nello stesso modo: come non è possibile credere all’effettiva esistenza nel passato di una tale epoca, così non si può cercarne un compimento nel futuro. Si tratta, come ribadisce qui Schelling, di immagini di poeti. È interessante che fin d’ora

---

LXI *recto*: dove sono citati anche gli *Analecta* del padre di Schelling); il capitolo XIX si apre con una considerazione storica dei tre re d’Egitto al tempo di Isaia (HKA, II, 2, p. 205 / *ms. LXVII recto*); il capitolo XXIII precisa l’esistenza di due città chiamate entrambe Tiro.

<sup>109</sup> Di Johann Christoph Döderlein (1746-1792) è citato un commento a *Isaia* risalente al 1781; di Lowth oltre al più celebre *De sacra poesi Hebraeorum* si cita un *Jesaias neu übersetzt*, 2 voll., Leipzig 1779-1780; Johann Benjamin Koppe (1750-1791), esegeta spesso chiamato in causa nei commentari schellinghiani (lo si incontrerà ancora nelle *Animadversiones* alle lettere paoline), era stato allievo di Ernesti, e poi, su consiglio di quest’ultimo, anche di Heyne a Göttingen, dove in seguito egli stesso insegnerà teologia dal 1776 al 1784. Ugo Grozio, *Annotationes in Vetus Testamentum*, 3 voll., Halle 1775-1776, citato il vol. II. Louis Cappel, *Critica Sacra*, Paris 1650. Del filologo e teologo olandese Campegius Vitringa (1659-1722) Schelling cita la prima parte del commento a *Isaia* (*Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae*, 2 voll., Leeuwarden, 1715-1720). Su Grozio e Louis Cappel cfr. Kraus, *L’Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 80-90, per Vitringa, *ivi*, p. 145, pp. 148-149. Samuel Bochart, *Geographia sacra*, prima parte, Caen 1651; Anton Friedrich Büsching, *Neue Erdbeschreibung von Asia*, Hamburg 1769; Carsten Niebühr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen e Leipzig 1722; Johann Simonis, *Lexicon manuale*, Halle 1757. Bochart (1599-1667) e Büsching (1724-1793) sono due geografi e orientalisti, mentre Niebühr (1733-1815) e Simonis (1698-1768) ebraisti ben noti al tempo di Schelling. Si segnalano anche riferimenti ad autori “classici”: il *Commentariorum in Esaiam* di Gerolamo, storici antichi (Erodoto, Eusebio, Giuseppe Flavio, Diodoro Siculo) ma anche citazioni di Virgilio, Omero, Teofrasto, Cicerone, Varrone.

<sup>110</sup> Queste *Disputationes* di Schnurrer sono due commenti ai rispettivi libri veterotestamentari pubblicati nella già citata raccolta di *Disputationes philologico-criticae* del 1790; G. Ch. Storr, *Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes*, Tübingen 1779.

<sup>111</sup> HKA, II, 2, p. 160 / *ms. XXIV recto. Is. II, 4*: «Egli sarà giudice fra le genti e arbitro fra molti popoli. Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri, delle loro lance faranno falci; una nazione non alzerà più la spada contro un’altra nazione, non impareranno più l’arte della guerra». Il passo di *Isaia* nella traduzione di Lutero suona così: «Und er wird richten unter den Heiden und strafen viele Völker. Da werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwert aufheben und werden hinfort nicht mehr kriegen lernen».

Schelling intenda istituire un parallelo tra le immagini bibliche di speranza di beatitudine e i miti classici: lo stesso procedimento *comparativo* sarà alla base del ritrovamento del *senso* nei §§ 4 e 5 della *Magisterdissertation*.<sup>112</sup> Sulla comparazione tra cultura classica e tradizione biblica saranno innestate anche le riflessioni sulla profezia e la mania in Platone nel *Dichter-Aufsatz*.

Le profezie per Schelling, come per Eichhorn, sono espressione dei più profondi sentimenti dell'animo, sgorgano con veemente passione dal cuore e per questo assumono la bella forma poetica che le contraddistingue. L'effusione della speranza fa gettare uno sguardo nel futuro oscuro e incerto; emozione e mistero fanno irrompere nell'immaginazione del profeta le dolci immagini di un'età felice. Questo breve commento di Schelling lascia intravedere il sistema di rimandi che il giovane studente sta costruendo per esplorare il fenomeno della profezia e delle emozioni che la fanno scaturire. Non si parla espressamente di *Begeisterung*, ma la descrizione, qui e altrove nelle *Animadversiones*, del soave o impetuoso scaturire delle immagini dalle profondità dell'animo ha molte affinità con la teoria eichhorniana del profeta-*Begeistert* e con le (di poco) successive riflessioni di Schelling esplicitamente riguardanti il tema dell'invasamento (profetico e platonico). Schelling a questa altezza, durante il primo anno di frequenza allo *Stift*, ha già indirizzato, dunque, la propria attenzione ai *modi di rappresentazione* del mondo antico, cioè alle rappresentazioni dei "grandi uomini" – *die große Männer* scriverà nel *Dichter-Aufsatz* – dell'antichità che per le loro *intuizioni* vengono ritenuti *Begeisterte*: in questa sede si tratta della *Weltanschauung* del profeta Isaia (o dei profeti in generale), nell'*Antiquissimi* l'attenzione sarà rivolta a Mosè (definito da Eichhorn, lo ricordiamo, il «prototipo» di tutti i profeti), ma la riflessione non mancherà di spostarsi verso Occidente, verso la Grecia di Platone e il fenomeno della mantica.

Un altro punto di rilievo delle *Animadversiones in Jesaijam* è il capitolo VII dove si collocano alcune digressioni utili a individuare con ancora più precisione la posizione di Schelling sulla profezia. Nel versetto ottavo, Schelling intende le indicazioni temporali rivolte al futuro fatte da Isaia (laddove "profetizza" che Efraim cesserà di essere un popolo "tra 65 anni", il che significa che "dopo" quel lasso di tempo il popolo di Israele avrebbe trovato la sua fine: *Is.* II, 8), non come un'effettiva premonizione avuta dal profeta, bensì come una glossa aggiunta successivamente.<sup>113</sup> Inoltre Schelling confessa:

Qui non so dire nient'altro se non che l'intero passo mi è oscuro. Ma forse non si dovrebbe cercare con così tanta ansia un compimento.<sup>114</sup>

L'esegesi della profezia, come già per Eichhorn, non richiede che si cerchi un fatto storico cui riferire le descrizioni di eventi, in quanto le parole profetiche sono più che altro poetiche, o costituiscono, tutt'al più, discorsi morali corredati da promesse e minacce generiche.<sup>115</sup> A seguito di una ricostruzione

---

<sup>112</sup> Cfr. *infra*.

<sup>113</sup> HKA, II, 2, p. 169 / *ms.* XXXIII verso

<sup>114</sup> HKA, II, 2, p. 168 / *ms.* XXXII verso.

<sup>115</sup> Cfr. *supra*.

storica puntigliosa, con genealogie dinastiche e calcolo degli anni di regno,<sup>116</sup> Schelling giunge alla conclusione che non solo il conto degli anni è sbagliato, ma che tutto il passo in questione è corrotto.<sup>117</sup> In questo punto – l’esegesi di *Isaia* VII, 8 – Schelling rimanda per la prima volta esplicitamente all’*Einleitung ins alte Testament*, affermando di aver trovato il riferimento solo dopo essersi formato da solo la propria opinione e di concordare con Eichhorn nel considerare *Is.* VII, 8 una glossa successiva.<sup>118</sup> Nelle schellinghiane *Animadversiones in Jesaijam* la quasi totalità delle citazioni della *Einleitung ins Alte Testament* provengono dal capitolo dedicato a Isaia.<sup>119</sup> Come nel capitolo di Eichhorn, anche nei riferimenti riportati da Schelling le riflessioni vertono in prevalenza sul carattere composito del libro di *Isaia*.<sup>120</sup>

Nell’esegesi del capitolo VII si incontra il gruppo di versetti 14-16 nei quali viene pronunciata la nota «profezia dell’Emmanuele», tradizionalmente interpretata in senso cristologico. Schelling tuttavia non intende la profezia come annuncio di eventi storici futuri, ma come parole di speranza espresse in un linguaggio poetico, allontanandosi nuovamente dalla tradizionale interpretazione messianico-mistica neotestamentaria della profezia.

Ritengo che il significato dell’intero passo sia questo: Isaia arriva da Ahas e vuole dirgli che – poiché sarà assediato dai nemici – deve affidarsi solo a Jaweh, non lasciarsi aiutare da dèi stranieri. Una concubina, forse dell’harem di Ahas e che questo re amava moltissimo, gli stava accanto. Isaia sa che ella è incinta, e sa forse che Ahas e la concubina lo avevano desiderato già da molto. Dal felice avvenimento della gravidanza di questa concubina egli prende l’occasione, per confermarli la

<sup>116</sup> HKA, II, 2, pp. 168-169 / *ms.* XXXII *verso* e XXXIII *recto*.

<sup>117</sup> HKA, II, 2, p. 169 / *ms.* XXXIII *verso*: «Certamente io con la mia concezione di [cosa sia] un profeta, non posso ammettere una prescienza così precisa e determinata [*eine so genau bestimmte Praescienz*]. [...] Mi diventa sempre più verosimile che tutto il passo sia corrotto e che presumibilmente l’intera determinazione temporale in particolare doveva non essere presente [nel testo originale]». La conclusione viene ribadita anche al principio di pagina 170 / *ms.* XXXIV *recto*. Schelling, come già Eichhorn, non ammette che i profeti potessero conoscere il futuro: i suoi «*Begriffe von einem Propheten*» si sostanziano in questa tesi.

<sup>118</sup> Cfr. HKA, II, 2, p. 396 (nota editoriale riferita a p. 169 / *ms.* nota in calce a XXXIII *verso* dove Schelling rimanda a Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 92).

<sup>119</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 52-102.

<sup>120</sup> Tra i tanti rimandi (per i quali si rimanda alle note editoriali): HKA, II, 2, pp. 217-218 / *ms.* LXXVIII *verso* e LXXIX *recto*: «Un poeta più tardo che visse dopo l’esilio babilonese può essere meglio identificato con l’autore di questo capitolo. Già da molto Eichhorn (*Einl.* p. 71) ha ammesso che questo capitolo avrebbe un’origine più tarda poiché a) il tono di questo capitolo porta con sé chiaramente l’impronta di un’epoca successiva [...] Queste sono in parte ragioni di Eichhorn e in parte mie». Schelling si rifà spesso allo spirito dei tempi per argomentare la provenienza più tarda di certi passi (ad esempio: HKA, II, 2, p. 210 / *ms.* LXXI *recto* e *verso*: «Già prima ho detto che questa poesia verosimilmente appartiene a tempi successivi, a dopo la cattività babilonese, poiché le profezie di Isaia sarebbero state raccolte durante questa. Mi sembra effettivamente che la poesia respiri lo spirito di tempi successivi. La poesia tratta effettivamente dell’attacco dei Persiani [...]. La poesia non ha abbastanza dinamicità, flessibilità e regolarità [per appartenere a tempi precedenti]. L’autore palesemente scrive in tempi nei quali la forma dell’antifona giudaica era già abbastanza in decadenza»). Lo spirito con cui sono scritti certi passi viene anche fatto valere in senso opposto, cioè per attribuirli allo “storico” profeta Isaia: HKA, II, 2, p. 213 / *ms.* LXXIV *recto*: «Senso della profezia vers. 1-14. Che provengano da Isaia non c’è alcun dubbio, poiché secondo il mio pensiero e il mio sentire sono scritti pienamente secondo il suo spirito [...] In essi Isaia profetizza in generale una futura disgrazia, l’irruzione dei nemici che come politico doveva aver previsto, l’arrivo dei Babilonesi».

cosa chiaramente (ma sempre ancora ἀντικτικός [in modo enigmatico]). Egli dice: io ti annuncio questo nel nome di Jaweh. Come è certo che questa concubina è incinta, così è certo ciò che io ti predico. Partorirà un figlio – tu Ahas dagli il nome simbolico di Emanuele – e con ciò tu potrai ricordarti sempre del soccorso che Jaweh ti ha prestato.<sup>121</sup>

Per Schelling, Isaia è un abile politico che sfrutta una condizione di cose da lui indipendente ma che può essere tratta a suo vantaggio. Tale quadro si accorda con quello prospettato da Eichhorn che intendeva i profeti non solo come «consiglieri, ma anche legislatori e onnipotenti guide dei re e dei popoli».<sup>122</sup> In particolare l'esegeta di Göttingen attribuiva a Isaia una grande influenza su «tutte le questioni di stato [*Staatsangelegenheiten*]»<sup>123</sup>.

Che i nemici dovessero lasciare il paese, certo il profeta poteva averlo saputo in qualità di saggio ed esperto politico, caratteristica che in lui si dà a vedere in ogni circostanza, ma io non escludo che si possa ammettere un più alto ammaestramento, cioè che la provvidenza avesse disposto che Isaia non solo fosse fermamente convinto di ciò – che i nemici avrebbero lasciato il paese, e che invece gli assiri sarebbero diventati sempre più pericolosi – ma [che avesse disposto] anche che questo accadesse effettivamente. Una tale disposizione della provvidenza, una tale concatenazione di una cosa con l'altra può e deve essere concessa anche dal più rigoroso filosofo.<sup>124</sup>

Schelling mostra in questo caso di voler attutire l'impatto che può avere l'applicazione del metodo storico-critico sulla concezione della provvidenza. Come già Eichhorn, anche Schelling non si pronuncia sui presunti piani della provvidenza, ma si limita a indicare le circostanze che possono aver storicamente accompagnato l'insorgere di taluni pensieri o di certe "premonizioni" nei profeti. Il fatto che la provvidenza si serva di questi saggi del mondo antico come strumenti nelle sue mani, si inserisce senza fratture nel corso naturale degli eventi, quindi può essere ammesso senza problemi dalla ragione.

I profeti sono politici accorti, usano prudenza e astuzia, e ciò – dice Schelling – può essere ammesso *razionalmente*: certi uomini, grazie alle loro doti intellettuali, possono essere giunti a penetrare nelle cause profonde delle vicende storiche e a scrutare oltre il velo dell'ignoto futuro. Se alcune profezie sono effettivamente state redatte prima dell'accedere dei corrispondenti fatti (cioè se non si tratta di interpolazioni successive o di profezie *ex post*), ciò significa che uomini particolarmente dotati sono stati in grado di valutare meglio di altri le conseguenze delle azioni umane nella storia. Ma, come in Eichhorn, le doti superiori dei profeti non contrastano in assoluto con la presenza di un disegno provvidenziale.

Secondo Schelling, questa esegesi basata sul metodo storico-critico e sul senso storico – l'*eigentliche Sinn* – è, *al suo tempo*, l'unica interpretazione che razionalmente può essere data degli

---

<sup>121</sup> HKA, II, 2, pp. 170-171 / *ms.* XXXIV verso – XXXV recto.

<sup>122</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, vol. III, p. 4.

<sup>123</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, vol. III, p. 52.

<sup>124</sup> HKA, II, 2, p. 172 / *ms.* XXXVI verso – XXXVII recto.



oracoli presenti nel testo biblico. È pur vero che molte delle profezie veterotestamentarie erano state lette dagli evangelisti in senso mistico, il *typische Sinn*: molti simboli dell'Antico Testamento erano interpretati nei *Vangeli* come la *prefigurazione* dell'avvento del cristianesimo e venivano utilizzati come prova del fatto che Gesù di Nazareth fosse realmente il Messia atteso dal popolo d'Israele. La profezia dell'Emmanuele è uno dei luoghi classici dell'Antico Testamento citati in senso messianico dai *Vangeli*, cosa che la moderna *kritische Bibelwissenschaft* non può più accettare.

Qui [in *Is.* VII, 14-16] (come vuole Dathe) non si parla del Messia né direttamente né in senso tipico [*typischen Sinne*]. L'*Allegation* [= citazione dell'AT nell'NT] non è un argomento valido. Chi ha un concetto almeno un poco illuminato della teopneustia del N.T., non ritroverà nessuna autorità per la spiegazione dei passi profetici dell'A.T. nelle *Allegationes* nemmeno quando sono semplici accomodazioni.<sup>125</sup>

*Allegationes* – *Theopneustie* – *Akkomodation* sono tre concetti chiave dell'ermeneutica biblica con cui la *Spätaufklärung* si confronta. Si è già incontrata incidentalmente la *vexata quaestio* delle citazioni dell'Antico Testamento nel Nuovo in occasione del commento di Schnurrer ai dodici profeti minori, laddove un passo del libro di *Osea* veniva citato nella lettera di Paolo come profezia della diffusione del cristianesimo tra i pagani.<sup>126</sup> Già Schnurrer in quella circostanza aveva mostrato di prediligere alla tradizionale interpretazione apologetica (concorde con l'uso *improprio* – *uneigentlich* – fatto da Paolo dell'Antico Testamento) un'operazione di collocazione storica per entrambi i passi (l'*intentio auctoris* di *Osea* non coincide con quella di Paolo, ma entrambe possono trovare nel loro contesto ragioni storiche che le spieghino). L'allievo Schelling mette in luce in modo ancora più esplicito l'incongruenza della pratica di dimostrare la veridicità delle affermazioni della Bibbia basandosi su altre affermazioni della Bibbia opportunamente decontestualizzate. Il caso paradigmatico è appunto quello della profezia sull'Emmanuele di *Isaia*, laddove la figura della vergine che partorisce viene associata alla vergine madre di Gesù. Schelling nota l'instaurazione di un circolo vizioso nell'esegesi di stampo apologetico:

Solo su questo passo [*scil.* di *Isaia*] si è basato il pregiudizio – ancora accettato nei compendi dogmatici – che Maria era vergine e lo sarebbe restata (!). [...] N.B.: si incorre nel più assurdo circolo vizioso quando si dice: in forza del passo di *Isaia* VII Maria era e rimase vergine anche dopo la nascita di Gesù. E poi: in *Isaia* VII si parla di Maria perché essa era e rimase vergine anche dopo il parto.<sup>127</sup>

La tradizione apologetica aveva inteso spiegare l'*Erfüllung* delle profezie dell'Antico Testamento nel Nuovo attraverso il fenomeno della teopneustia. Θεόπνευστος, l'essere ispirato da Dio, è una caratteristica attribuita alla Scrittura anche dall'apostolo Paolo (*2Tm.* III, 16) e accettata già dai Padri della Chiesa per dar ragione delle presunte anticipazioni nell'Antico Testamento di fatti riguardanti la storia di Gesù e del cristianesimo. In realtà, se ci si attiene alla sola critica testuale, alcune *Allegationes*

---

<sup>125</sup> HKA, II, 2, p. 171 / ms. XXXV verso.

<sup>126</sup> Cfr. *supra*.

<sup>127</sup> HKA, II, 2, pp. 172-173 / ms. XXXVII recto e verso.

si mostrano palesemente come il frutto di un'intenzionale (Schelling dice: *tendenziosa*) operazione degli autori del Nuovo Testamento mirante a legittimare la nuova fede agli occhi del mondo ebraico. Per questa ragione soprattutto nel *Vangelo di Matteo* (indirizzato alla comunità dei giudeo-cristiani, gli ebrei convertiti alla nuova religione) la citazione di passi veterotestamentari costituisce l'impianto stesso della narrazione.

Abbiamo tanto diritto di interpretare i passi dell'A.T. secondo il nostro sentire, tanto quanto ce l'hanno gli evangelisti. In particolare non mi dimostra niente Matteo che così spesso usa come allegazioni passi dell'A.T. in luoghi in cui chiaramente non si adattano, dove deve essere fatta palesemente violenza al testo e dove questo evangelista chiaramente li introduce solo per partigianeria [*aus Partheilichkeit*], poiché *a priori* il suo ingegno si era incaponito a utilizzare passi dell'A.T. nella storia di Gesù. In particolare la distinzione tra allegazioni e accomodazioni è molto precaria [*schlüpfrig*]. Per quel che io penso gli evangelisti possono fare tutte le allegazioni che vogliono, argomentare ovunque a partire dai passi dell'A.T. – per quel che io penso non accomodano – e per quel che mi riguarda io nego il fatto che il loro modo di interpretare e le loro argomentazioni nello spiegare l'A.T. possano avere per noi un qualche peso e una qualche autorità.<sup>128</sup>

L'*Allegation* di fatto è un metodo interpretativo che *costringe* il testo a dire quel che l'autore originario non aveva inteso dire: Schelling come Schnurrer e Eichhorn ritiene che l'esegesi raggiunga il suo scopo se viene rinvenuta l'*intentio auctoris*. Se gli evangelisti utilizzano passi veterotestamentari, l'esegeta storico-critico dovrà comprendere le *motivazioni* che sottostanno a tale scelta degli autori neotestamentari, non a sua volta usare le *Allegationes* a sostegno di interpretazioni dogmatiche ed arbitrarie. Alcuni neologi al tempo di Schelling avevano preso a spiegare le intenzioni degli autori neotestamentari e i loro "errori" di prospettiva attraverso il meccanismo della *Akkomodation*.

L'ipotesi dell'accomodazione è molto antica e viene fatta risalire alla patristica: si ritiene sia stato Giovanni Crisostomo a parlare per primo della *συνκαταβασις* (che i latini traducono con il termine di *accomodatio*) traendo tale concetto dalla teoria della retorica. Secondo gli insegnamenti di quest'ultima il buon retore per costruire un discorso efficace deve *adattare* il proprio eloquio al destinatario del proprio discorso: il medesimo adattamento è visibile nell'*abbassamento* della infinita sapienza di Dio alle parole umane con cui è stata scritta la Bibbia. Dio avrebbe dunque *ispirato* gli scrittori del testo sacro affinché scrivessero dei racconti *comprensibili* al popolo ebraico, destinatario della parola divina.<sup>129</sup>

La teoria dell'adattamento trova una sua prosecuzione anche in ambito protestante sotto il nome di *Akkomodationstheorie*. Infatti lo stesso Lutero fa uso di una idea simile, quella della *condescensio*, con un accento tutto particolare dovuto all'influsso della sua *theologia crucis*. Secondo Lutero, la Scrittura è, in certo qual modo, il frutto della *kenosis* divina: Dio nella sua infinità deve celarsi agli occhi

---

<sup>128</sup> HKA, II, 2, pp. 171-172 / ms. XXVI recto.

<sup>129</sup> Sull'accomodazione si veda il recente: H. J. Lee, *The Biblical Accomodation Debate in Germany. Interpretation and Einleightment*, Palgrave Macmillan, Cham 2017. Cfr. inoltre M. Ferraris, *Storia dell'Ermeneutica*, cit., pp. 72-77.

dell'uomo per non annientarlo con la sua luminosissima, accecante magnificenza; se così non fosse l'uomo nella sua finitudine non reggerebbe la visione totale della maestà divina.<sup>130</sup>

Alcuni esponenti della neologia e della moderna critica biblica, per ovviare alle molte nozioni false (da un punto di vista razionale o morale) presenti tra le pagine della Bibbia applicano la teoria dell'accomodazione non più all'ispirazione divina, ma al processo umano di scrittura di Antico e Nuovo Testamento: gli errori in essi presenti sarebbero da riferire semplicemente a fattori di arretratezza storica e culturale. Ad esempio, le pratiche moralmente riprovevoli presentate nell'Antico Testamento sarebbero semplicemente da attribuire alla rozzezza del popolo ebraico. Nel caso che ora ci interessa, gli evangelisti avrebbero adattato il loro parlare ai loro destinatari, cristiani appena convertiti alla nuova religione che conservavano pertanto pregiudizi delle proprie credenze precedenti, pagane o giudaiche che fossero. L'adattamento anche a concezioni e argomentazioni "false" (che tali si mostrano agli intelletti illuminati del Settecento) professate al tempo della scrittura del Nuovo Testamento si sarebbe reso necessario per veicolare il nucleo del messaggio cristiano, facendo concessioni per quanto riguardava alcune questioni marginali (culturali o conoscitive).

L'accomodazione risulta essere un dispositivo potente per conciliare il senso storico-letterale della Bibbia con i progressi compiuti dalla razionalità senza dovere ricorrere all'interpretazione mistico-allegorica. Ma la sua potenza, da un punto di vista dogmatico, necessitava di essere controllata e limitata: ad esempio il futuro professore di Schelling nella facoltà teologica – Storr – si era esplicitamente schierato contro la teoria dell'accomodazione in quanto ritenuta pericolosa tanto per l'esegesi quanto per la dogmatica. Qualora si accetti che all'interno del testo sacro e soprattutto nelle affermazioni di Gesù e degli apostoli siano frammiste verità (il nucleo del cristianesimo) e falsità (le vecchie opinioni giudaico-pagane accomodate, cioè riproposte dagli evangelisti per "accattivarsi" i lettori) si mette in pericolo l'integrità del messaggio dei *Vangeli*: quale potrebbe essere il criterio di distinzione tra verità e falsità? Secondo Storr, a differenza dei neologi, il discrimine non può essere la morale umana in quanto essa non ha autorità sulla religione (semmai vale il contrario: è la religione a fondare la morale). L'autorità deve provenire da Dio o dalla sua Parola: ma se si è concesso che nei detti di Gesù e degli apostoli si sono insinuati principi falsi, l'autorità della Scrittura viene fatta implodere in se stessa e la Scrittura che contiene la Parola di Dio è resa inutilizzabile a sua volta come criterio di distinzione della propria verità o falsità. La soluzione, secondo Storr, è ammettere che l'intera Scrittura sia veritiera, che da Gesù e dagli apostoli non siano state fatte concessioni a opinioni false perché verrebbe meno la loro autorità, dunque il criterio per valutare la veridicità anche della dogmatica. Storr infatti ritiene che sia la Scrittura – divinamente autorevole – a determinare i principi dogmatici e non, viceversa, la dogmatica a dettare condizioni per l'interpretazione della Scrittura. Anche un altro professore della facoltà teologica, il cancelliere Le Bret, nelle lezioni di teologia polemica che ci sono pervenute proprio grazie alla trascrizione di Schelling, inserisce la pratica dell'accomodazione «in senso stretto» tra i sistemi che

---

<sup>130</sup> Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 36.

si allontanano da quello ortodosso per motivi dottrinali fondamentali.<sup>131</sup> D'altro canto per Le Bret un'accomodazione intesa «in senso lato» può essere generalmente ammessa.<sup>132</sup> Si deve rifiutare l'idea che Gesù e gli apostoli si siano *intenzionalmente* adattati a errori giudaico-pagani, ma si può ben accettare il fatto che il testo biblico sia un testo storico, e che quindi il *modus loquendi* in esso utilizzato possa essere poco appropriato, fuorviante per un lettore moderno, *adatto* invece per uno antico. L'accomodazione in senso lato costituirebbe, pertanto, la risultante del processo storico di adattamento delle verità a *forme di espressione* ancora imprecise. Ciò non intacca il nucleo di verità, ma spiega come agli occhi di un moderno certe espressioni bibliche appaiano inappropriate per un testo sacro.

È in questo senso che Schelling probabilmente rifiuta per gli evangelisti l'accomodazione (in senso stretto) in ottemperanza alle linee guida ermeneutiche che venivano fornite a lezione a Tübingen e che i professori probabilmente pretendevano che venissero applicate. Ma, come mostra la *Polemik-Vorlesung*, negare validità all'*Akkomodationssystem* (accomodazione in senso stretto) non significa non tener conto della patina storica delle pagine bibliche (accomodazione in senso lato, adattamento all'*usus loquendi* del passato).

Gli scrittori neotestamentari possono anche aver usato passi dell'Antico Testamento, decontestualizzandoli e adattandoli ai propri fini, ma la loro interpretazione allegorizzante nelle *Allegationes* non è considerata da Schelling né appropriata né vincolante per l'interpretazione moderna storico-critica, la quale ha comunque il compito di tradurre il *modus loquendi* degli antichi per rinvenire, dietro a espressioni storicamente datate, l'*intentio auctoris*.

---

<sup>131</sup> La *Polemik-Vorlesung*, che possediamo nella trascrizione di Schelling (HKA, II, 4, pp. 147-243), svolge un confronto con le dottrine avversarie del luteranesimo ortodosso, divise in: «A) Sistemi che si allontanano da noi [*scil.* dal luteranesimo ortodosso] in riferimento al fondamento conoscitivo della religione» e «B) Sistemi che si allontanano dal nostro sistema in riferimento a principi derivati». Tra i primi sono annoverati: I. i naturalisti; II.1) Fichte (il cui *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* si accorda anche i sistemi di molti «neuern Theologen» come Semler e Teller) e II.2) i sistemi di accomodazione [*Accomodationssysteme*] (qui vengono inseriti alcuni neologi tra i quali Semler, Teller e Döderlein); III.A) il cattolicesimo romano, III.B) la Chiesa greco-orientale e III.C) i fanatici (quaccheri). Nella seconda sezione viene lungamente approfondito il “sistema” dei sociniani, dove sembra di scorgere affinità con alcune posizioni kantiane in materia di religione.

<sup>132</sup> All'interno della sezione dedicata all'*Akkomodationssystem* (HKA, II, 4, pp. 193-202) si legge: «aa) Un insegnamento rivolto agli uomini deve essere rivestito [*gekleidet*] del linguaggio degli uomini. Ma ogni linguaggio umano si riferisce ad alcune caratteristiche degli uomini, per es. ai modi di rappresentazione soggettivi [*subjektive Vorstellungsarten*] condizionati [*unter der Bedingung*] dallo spazio e dal tempo. bb) Gesù e gli apostoli in particolare dovettero adattarsi [*bequemen*] al linguaggio di cui si servivano nel loro insegnamento e che ancora non era molto colto [*cultivirt*]. Dunque è possibile che abbiano utilizzato espressioni sbagliate o che scaturivano inizialmente da presupposti falsi oppure legate a false idee collaterali, senza con ciò confermare l'errore stesso. Così Gesù secondo l'uso comune del linguaggio [*dem Sprachgebrauch gemäß*] poté intendere attraverso il *δαίμονιακος* nient'altro che un malato» (*ivi*, p. 195). È importante distinguere tra una accomodazione “accettabile” e una accomodazione “eterodossa”, pena il non comprendere come per teologi che si consideravano pienamente ortodossi – Le Bret ma anche e soprattutto Storr – fosse possibile da un lato criticare in molti studiosi l'utilizzo della *Akkomodation*, ma d'altro canto, al tempo stesso, far proprie quelle metodologie di analisi critica del testo che miravano a individuare il *modo di espressione* degli scrittori biblici per comprendere il significato di ciò che avevano scritto secondo il loro intendimento (l'*intentio auctoris*), oppure secondo l'uso del linguaggio proprio della loro epoca. La necessità di una contestualizzazione storica delle espressioni bibliche non è minimamente messa in dubbio, ergo il metodo storico-grammaticale va certamente applicato alla Scrittura per giungere al vero ed unico senso, il *sensus historicus*.

In conclusione, il concetto di teopneustia di Schelling, similmente a quanto sostenuto da Eichhorn, non concede nulla al mistico: come si è già potuto vedere, Schelling non ritiene possibile una preveggenza divinamente instillata negli uomini. La teopneustia appare come un modo di rappresentazione del mondo antico che serve a spiegare la superiorità intellettuale e la lungimiranza politica di uomini come i profeti. Non si può pensare che il profeta abbia davvero preannunciato “l’avvento dell’Emmanuele” in senso cristiano: Schelling – grazie alla ricostruzione del contesto storico nel quale Isaia parla – dimostra come la vergine che “partorirà” (e non che “concepirà”: l’oracolo è un discorso pronunciato *ex post*) potesse essere semplicemente una concubina di Ahas. L’uso che fa Matteo della stessa immagine applicandola a Maria deve essere inteso come un artificio retorico, un *modus loquendi* che va compreso nell’orizzonte del mondo antico. Tuttavia, da un punto di vista dogmatico, con l’abbandono dell’interpretazione messianico-neotestamentaria delle profezie veterotestamentarie non soltanto si rimuove dai testi dell’Antica Alleanza il significato cristologico (introdotto nell’Antico Testamento dai Padri della Chiesa e ribadito da Lutero sotto l’egida dell’*Allegation* evangelica), soprattutto, la nuova teoria dei profeti di Eichhorn accolta anche da Schelling sottrae valore *apologetico* al fenomeno della profezia, prima considerata una delle prove fondanti per la divinità del testo sacro e per la coincidenza tra Parola di Dio e Scrittura.<sup>133</sup>

Dopo questa digressione necessaria per comprendere l’approccio ermeneutico schellinghiano, si possono prendere in esame le considerazioni generali di Schelling sulla profezia sviluppate nel corso dell’esegesi del capitolo IX. Schelling ritiene opportuno preliminarmente “sottoporre al lettore” due possibili interpretazioni globali del capitolo in questione, optando per la proposta interpretativa di Koppe. Dopo tale presentazione complessiva (e lo spazio lasciato per ulteriori considerazioni poi non completate), Schelling riporta di nuovo il titolo “capitolo IX” e riprende daccapo l’esegesi, stavolta condotta versetto per versetto.<sup>134</sup> Nella versione di Koppe considerata da Schelling:

Il senso [globale del capitolo IX] sarebbe il seguente: “un lieto evento è accaduto, felice per l’intera regione, manda messaggeri in ogni dove, bisogna annunciare che un eccellente re ci governa”. I primi versi del IX capitolo sarebbero dunque una descrizione della restaurazione della felicità. La tenebra è immagine dell’infelicità – la luce della felicità e del benessere.<sup>135</sup>

La seconda ipotesi di interpretazione globale, scartata da Schelling, è quella messianica: «oppure lo [*scil.* il capitolo] si riferisce al Messia... ma questo sembra troppo difficile».<sup>136</sup> Schelling non nega che nella storia vi siano state profezie che auspicavano *genericamente* l’avvento di un futuro salvatore della patria: ciò era accaduto anche presso i romani, come testimoniano ad esempio i libri sibillini e la

---

<sup>133</sup> Cfr. *supra*, il verso composto da Schelling per il suo primo compito di Bebenhausen «*Hauptbeweisen für den göttlichen Ursprung der heiligen Schrift*».

<sup>134</sup> Esegese di *Is.* IX: HKA, II, 2, pp. 178-183 / *ms.* da XLII *recto* a XLVII *recto*.

<sup>135</sup> HKA, II, 2, p. 178 / *ms.* XLII *recto*.

<sup>136</sup> HKA, II, 2, p. 178 / *ms.* XLII *verso*.

quarta *Egloga* di Virgilio.<sup>137</sup> È tipico delle saghe popolari [*Volkssagen*] attendere un grande regnante che riporti una prosperità simile a quella della mitica età dell'oro (si noti, ancora, una volta, l'utilizzo del metodo comparatistico). Anche nella tradizione ebraica tali leggende appaiono in varie occasioni, ma a parere di Schelling questo non è il caso del capitolo IX di *Isaia* a motivo di «grandi difficoltà filologiche»<sup>138</sup>. Tali difficoltà emergono durante l'analisi dei singoli versetti.

Il versetto 5, secondo l'interpretazione tradizionale, contiene un tipico esempio di profezia messianica. Anche Schnurrer – di cui Schelling qui riporta un commento – ritiene che i predicati contenuti nel versetto non possano essere riferiti ad altri che al Messia.<sup>139</sup> Per Schelling tuttavia l'interpretazione delle profezie messianiche non deve cercare il soggetto determinato in cui l'oracolo si sarebbe *compiuto*.

Si potrebbe anche pensare a Zorobabele *se* si deve pensare che Isaia parli di un *oggetto determinato*. Egli non poteva rappresentarsi un futuro felice così lontano senza credere che le cose sarebbero andate così. Tuttavia *se davvero sono presenti così tante caratteristiche del Messia* [*scil.*: se era così evidente], *perché staremmo a discuterne così tanto?*<sup>140</sup>

Lo schema interpretativo *Weissagung–Erfüllung* non può essere usato per risolvere le controversie ermeneutiche che sorgono in merito al fenomeno della profezia: è necessario considerare storicamente i profeti e i loro scritti, come ha insegnato Eichhorn.

I caratteri fondamentali di un profeta sono questi: 1) erano uomini eloquenti; 2) erano uomini accorti e molto esperti di politica. In questo modo prevedevano alcune cose che effettivamente si realizzavano. 3) Erano in generale maestri del popolo che lo mettevano in guardia riguardo a delitti, peccati e, soprattutto, alla superstizione, nonché minacciavano punizioni divine. 4) Erano talvolta consiglieri di coloro che governavano (certo, presso re devoti). 5) Come naturalmente può essere accaduto che essi davvero abbiano predetto qualcosa che si è effettivamente avverato, così si distinguevano tuttavia al primo sguardo in un modo del tutto particolare. Erano gli unici nel loro genere, in nessun popolo della terra c'erano uomini così, che non solo declamavano a voce le loro profezie ma che le consegnavano anche alla scrittura. Chiaramente nei loro confronti c'era una certa cautela – certo in modo scoperto, la maggior parte delle loro profezie poteva essere spiegata riconducendole alla loro saggezza politica e alla generale tendenza degli uomini a sperare in tempi migliori e loro stessi erano condotti da questa speranza a immaginare, ma questo non può valere per tutti – chiaramente era proprio questa la circospezione che guidava il popolo d'Israele, che si rassegnava al fatto che essi profetizzavano nello spirito delle cose future ma sempre e solo oscuramente. Chiaramente essi stavano sotto immediato influsso della divinità. Certamente era stata la prudenza di Mosè che li aveva destinati a portare al popolo d'Israele l'insegnamento dell'unico Dio, di una sublime infinita onnipotente unica divinità che aveva diviso il cielo dalla terra – chiaramente avevano avuto accortezza il popolo d'Israele e nella fattispecie i profeti a mantenere

---

<sup>137</sup> HKA, II, 2, p. 178 / *ms.* XLII verso.

<sup>138</sup> HKA, II, 2, p. 178 / *ms.* XLII verso.

<sup>139</sup> HKA, II, 2, p. 179 / *ms.* XLIV verso.

<sup>140</sup> HKA, II, 2, p. 180 / *ms.* XLIV verso – XLV recto.

l'insegnamento di Mosè nella sua purezza originaria. Io credo che questo riguardi l'idea di un Messia dell'A.T.<sup>141</sup>

Questo passo richiama tutti i punti sviluppati nella teoria dei profeti di Eichhorn e che qui si trovano, per così dire, condensati. La parola è il segno distintivo dell'attività profetica: su modello del § 518 dell'*Einleitung*, anche per Schelling i profeti declamano a voce alta, ma vien altresì presa in considerazione l'«origine scritta degli oracoli» come per il paragrafo successivo dell'*Einleitung*.<sup>142</sup> I profeti sono soprattutto guide del popolo, sanno incantare l'uditorio con la forza magica della parola: gli ebrei si rassegnano ad essere ammaliati dall'eloquio oscuro e misterioso dei confidenti divini. Già per Eichhorn, con le proprie visioni del futuro i profeti “brancolano nel buio”,<sup>143</sup> si muovono a tentoni, con circospezione; se la situazione per cui vengono interpellati è complicata, cercano di restare sul vago per evitare di essere contraddetti da sviluppi diversi da quelli da loro prospettati.<sup>144</sup> Così anche per Schelling i profeti svelano sempre oscuramente, ἀνιττικός, in modo enigmatico.

Schelling riconosce tuttavia un particolare *influsso* della divinità sul modo in cui sembrano originarsi gli oracoli: si può tracciare un parallelismo con il tema eichhorniano della *Infusion* divina e della *Begeisterung*, ma soprattutto con quello della provvidenza che non può essere apertamente negata nel contesto storico e culturale in cui scrivono sia il giovane *Stiftler*, sia il futuro professore di Göttingen. Come già Eichhorn (e Lessing), Schelling non nega la possibilità che sia stata la provvidenza a tracciare la via all'*Erziehung des Menschengeschlechts*, anche se possono essere ricostruiti molti dei nessi causali e storici che spiegano il sorgere di certe intuizioni nell'animo dei “grandi uomini” – i *große Männer überhaupt* dello schellinghiano *Dichter-Aufsatz*. Come non vedere nelle invisibili trame intessute dalla provvidenza (senza infrangere l'equilibrio *necessario* del mondo fenomenico) un preludio al cammino *necessario* dello Spirito inconscio, la Natura, verso la conoscenza, il Sapere cosciente di sé? Il pensiero di un'«Odissea dello Spirito» non è forse stato nutrito da tutto questo genere di riflessioni teologiche e al contempo “storicistiche” in cui si forma la mente del giovane Schelling?<sup>145</sup> Provvidenza sì, ma ricondotta a una matrice razionale, per cui il corso della storia può essere spiegato razionalmente, tracciando a ritroso il percorso che la cultura umana ha compiuto (se con le proprie forze o meno Schelling *qui* non lo dice, come a sua volta non si era pronunciato Eichhorn sull'origine *profonda* dello scaturire delle intuizioni),<sup>146</sup> sarà il *Dichter-Aufsatz* a tentare di ricostruire le operazioni – sempre

---

<sup>141</sup> HKA, II, pp. 180-181 / ms. XLV *recto* e *verso*.

<sup>142</sup> Eichhorn, *Einleitung AT*, III, pp. 32-39.

<sup>143</sup> *Einleitung ins Alte Testament*, cit., III, p. 21: «was im Dunkel der Zukunft *schweben* soll, muß im Bilder gehüllt werden». Cfr. trad. *supra*.

<sup>144</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., III, p. 5.

<sup>145</sup> Per la ricostruzione dei nessi tra la nascita dello storicismo e la cultura del Settecento, nonché sul contributo dato da Eichhorn in questo sviluppo *geistgeschichtlich* si veda D'Alessandro, *L'illuminismo dimenticato*, cit., Seconda parte: Tra conoscenza storica e storia della cultura, p. 175 sgg.

<sup>146</sup> Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, p. 12.

eccezionali, ma viste come umanamente “inconscie” – che sottostanno al processo di ispirazione e *Begeisterung*.

Così, se da un lato l’influsso divino *qui* viene ammesso, d’altro canto, in un modo che appare più conciso e più diretto rispetto ad Eichhorn, Schelling opta per una *demistificazione* del processo di formazione degli oracoli: dietro al modo di rappresentazione del mondo antico proprio degli oracoli – dipinti come ispirazioni soprannaturali e interventi divini – Schelling riconosce e mostra l’azione dell’uomo. Gran parte degli oracoli possono essere ricondotti alla saggezza politica e alla speranza in tempi migliori. Schelling tiene grandemente in considerazione l’aspetto “politico” accanto a quello “psicologico”, ma anche (in altri luoghi del commentario) l’aspetto “poetico” ed “emotivo”, tutti già presenti in Eichhorn.

Schelling in questa sede, tra i caratteri eichhorniani dei profeti, sceglie di sottolineare quelli maggiormente “politici” e “moralisti”: maestri del popolo e consiglieri dei re, oratori eloquenti e lungimiranti politici. Si può intravedere un’influenza eichhorniana nella spiegazione di come Mosè avrebbe istituito la pratica della profezia per limitare il potere e l’autorità che i divinatori del futuro potevano assumere di fronte al popolo; la circospezione qui presentata sembra rifarsi alle argomentazioni del § 513 dell’*Einleitung ins Alte Testament*.<sup>147</sup> Schelling mostra di aver colto l’importanza della lungimiranza politica di Mosè che aveva dato precise indicazioni al popolo d’Israele qualora si fosse trovato di fronte al pericolo di essere raggirato da indovini menzogneri (si ricordi in quale senso Eichhorn cita *Deut. XVII, 12-15*): Eichhorn aveva parlato della prigionia a cui potevano essere sottoposti anche i *veri* profeti prima di dimostrare di essere i «confidenti» dell’unico *vero* Dio, e aveva richiamato il precetto mosaico per cui i falsi divinatori dovevano essere condannati a morte per scoraggiare ogni futuro tentativo di inganno. Gli autentici profeti di Dio possono essere riconosciuti in quanto custodi dell’insegnamento mosaico sull’unicità della divinità. Essi sono «interpreti» della Legge e delle parole di Mosè, come aveva sostenuto Eichhorn indicando in Mosè il prototipo di tutti i successivi oracoli dei profeti d’Israele. Compito dei profeti è preservare la lezione di Mosè nella sua purezza, tanto nei suoi contenuti giuridico-morali (la Legge) quanto nell’elemento eziologico e gnoseologico (Mosè ha insegnato che il Dio unico «ha diviso il cielo dalla terra»). Il riferimento di Schelling si comprende ricordando che ancora in quegli anni Mosè era ritenuto il compilatore dei libri del *Pentateuco*, che nella tradizione protestante sono appunto chiamati «libri di Mosè». La purezza originaria della dottrina mosaica è associata da Schelling tanto al monoteismo quanto al messianismo *veterotestamentario* (Schelling, distingue sempre – *dal punto di vista storico* – tra l’immagine regale e politica del Messia ebraico e quella spirituale e soteriologica veicolata dal Nuovo Testamento).

Dio aveva disposto che un saggio israelita avrebbe portato al suo popolo il concetto della divinità più giusto e *più perfetto possibile per quei tempi*. Era una antica saga, *profondamente radicata nel mondo primevo e nei primi padri dell’antichità*, il fatto che un giorno sarebbe giunto un uomo che avrebbe dovuto sollevare il popolo di Dio

---

<sup>147</sup> Cfr. *supra*. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament*, cit., vol. III, pp. 8-13.



alle più alte vette della potenza. Certamente questa opinione non si accorda con il vero maestro dell'umanità, Gesù Cristo.<sup>148</sup>

«Sui miti, *le saghe storiche* e i filosofemi *del mondo antico*»: Schelling, dunque, inizia ad interessarsi dei modi di rappresentazione del mondo antico già a partire dalle riflessioni teologiche ed esegetiche sulla differenza tra il Messia vetero- e neotestamentario. Secondo il modo di procedere tipico di questi anni, il giovane *Stiffler* riconosce i caratteri comuni a diverse saghe del mondo antico e istituisce paralleli tra le diverse civiltà antiche: l'opera di un «maestro divino» che svela misteriose verità nascoste ai più, ovvero che guida il popolo incolto al progresso religioso, morale e conoscitivo, è un'immagine diffusa in tutte le leggende antiche. Il compito del «vero maestro dell'umanità» consiste nel sollevare il genere umano a una religione e a una morale più pure e spirituali. L'insegnamento religioso e morale del cristianesimo è superiore a quello della religione ebraica. Solo alcuni uomini illuminati appartenenti al popolo ebraico tentarono di percorrere il cammino della religione e della moralità verso la loro esplicazione in forme più pure.

I profeti trasmisero con le loro profezie questa immagine di un futuro regnante, ma al tempo stesso, essi, in quanto uomini saggi, sentirono il *peso opprimente della legge mosaica*, riconobbero che la divinità richiedeva un servizio molto *più puro* – pensavano che essa un giorno lo avrebbe richiesto manifestamente anche attraverso un suo inviato – e così tramandarono anche nei loro scritti quest'immagine di un riformatore della religione. Su queste basi Gesù poté anche dire: «cercate nella Scrittura poiché è lei che dà testimonianza di me» – e in questa misura il profeta Simeone poté dire ciò che ci racconta Luca di lui. L'immagine di Gesù che si trova sempre negli scritti profetici dell'A.T. è quella di un re e di un dominatore ma anche quella di un riformatore della religione e dei costumi.<sup>149</sup>

Il progresso spirituale e religioso sembra essere affidato da Schelling a personalità eccezionali che si sollevano dal livello culturale raggiunto dal popolo nel suo complesso; sorta di “avanguardie” che sanno preconizzare gli sviluppi futuri della civiltà, i profeti vivono una condizione intermedia: figli del loro tempo non possono percorrere troppo velocemente le tappe necessarie per lo sviluppo dell'umanità, ma al tempo stesso la loro spiccata sensibilità individua già la direzione verso cui la ragione umana deve procedere ed è in grado di fornire alcune anticipazioni *generiche*. Anche Eichhorn aveva individuato nei profeti delle figure in grado di adattare la legge mosaica ai bisogni e ai modi di esprimersi del loro tempo, facendola lentamente evolvere col procedere degli anni. I profeti avvertono già il peso della legge mosaica, l'esteriorità e l'aridità delle pratiche culturali, ma devono formare a lungo il popolo ebraico prima di farlo approdare ad una religione libera e spirituale. Quest'ultimo traguardo sarà raggiunto solo con il cristianesimo e l'apostolo Paolo si farà portavoce della radicale differenza tra Israele e Cristo. La chiave di lettura applicata da Schelling nell'esegesi delle lettere paoline degli anni 1792-1793 scaturisce dalla medesima filosofia della storia che comincia ad emergere fin dai primi

---

<sup>148</sup> HKA, II, 2, p. 181 / *ms. XLV verso – XLVI recto.*

<sup>149</sup> HKA, II, 2, p. 181 / *ms. XLVI recto.*

commentari ai profeti. Il *Weltgeist* nell'*alten Welt* non andava a cavallo per le strade di Jena, ma profetava con parole enigmatiche o scriveva epistole per annunciare l'avvento di una *reinere Religion*.

C'è un filo che unisce profetismo e cristianesimo, messianismo veterotestamentario e teologia paolina. «Suchet in der Schrift, denn sie ist's die von mir zeugt» scrive Schelling riportando il passo di Gv. V,39 che nella traduzione di Lutero suona «Ihr sucht in den Schriften, denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie sind's, die von mir zeugen». Anche il “profeta cristiano” Simeone (Lc, II, 25-23) aveva potuto leggere nelle scritture ebraiche l'annuncio dell'avvento di un *Religion- und Sittensverbessener*: ciò è indice delle anticipazioni che effettivamente i profeti poterono dare degli eventi futuri: non nel senso di una magica predizione di singoli fatti storici bensì della direzione *razionale* che avrebbe preso l'evoluzione della religione e della moralità. Il filo che unisce i profeti e Gesù è il filo del progresso storico, nulla di più. I profeti costituiscono il momento di passaggio nel processo storico che dalla legge mosaica conduce alla figura di Gesù. Quest'ultima appare irriducibile alle immagini messianiche dell'Antico Testamento perché viene molti secoli più in là, dopo gli innumerevoli tentativi dei profeti (ma non solo) di “raffinare” le rozze concezioni e pratiche religiose degli ebrei (ma non solo). Schelling (nei commentari alle lettere paoline) mostrerà di ritenere che il cristianesimo già covava sotto la cenere ai tempi del fondatore della nuova religione e che altre personalità “recettive”, potremmo dire “profetiche” nel senso eichhorniano (tale è la figura di Paolo), erano già sulla via della scoperta di una religione più spirituale.<sup>150</sup>

Ma una tesi, forse ancora più audace, è in agguato dietro a questi ragionamenti di “storia della religione” e di “filosofia della storia”: maestri del popolo ebraico erano stati i profeti, maestro dell'umanità sarà Gesù. Una differenza di *grado* e non di genere, sembra fin d'ora prospettarsi all'orizzonte. Una visione *umana e storica* del “fondatore” della religione cristiana si era già diffusa nella *Spätaufklärung* tra i neologi meno disponibili alla conciliazione con il dogma (dottrina della Trinità e cristologia). In Schelling la *differenza* tra mondo ebraico e novità cristiana è ribadita, ma in senso puramente *storico*: mantenere la distinzione tra piani storici è fondamentale per giungere a una corretta comprensione del fenomeno religioso, così come del progresso culturale in genere.

Per concludere, ritorniamo all'idea cardine della nuova teoria dei profeti di Eichhorn: la sostituzione dell'astratto schema interpretativo di profezia e compimento con una teoria basata sull'alternanza del sentimento e sul desiderio dell'avvento di tempi migliori. Schelling cita espressamente il passo di Eichhorn dove viene presentato tale mutamento di canone interpretativo:

Non si può cercare e indicare in modo determinato il compimento [*Erfüllung*] di questo capitolo [*Is. XIV*], come non si dovrebbe fare in generale. Ciò è ulteriormente sviluppato (ma fin ora ancora poco seguito) nell'*Einleitung* parte III (516 pagine) specialmente a p. 20. Isaia qui *dipinge in generale l'infelicità* del popolo. Nello spirito tutti i profeti come conseguenza dei peccati del popolo vedevano rovina,

---

<sup>150</sup> Cfr. *infra*.

devastazione del paese da parte di nemici stranieri e così via. Essi non pensavano *nulla di predeterminato, tutto solo in generale*. Così anche qui.<sup>151</sup>

Per le immagini del Messia veterotestamentario è assurdo, «ridicolo» secondo Schelling, andare faticosamente in cerca del personaggio storico che può aver inverato le promesse profetiche. Ad esempio nel commento della profezia contenuta in *Is. XI, 15* Schelling si oppone alle interpretazioni degli «esegeti giudaici», di Grozio e di tale «teologo riformato Jungmann citato da Vitringa in un trattato *de Daniele novo modo reseratus*» che cercherebbero il “correlato oggettivo” della profezia in un personaggio storico, Ezechia, re di Giuda, figlio di Acaz, oppure in Zorobabele;<sup>152</sup> lo *Stiftler* si schiera invece con l’interpretazione messianica prediletta da Schnurrer ma con una decisiva precisazione:

«[L’interpretazione messianica] è sempre la più verosimile» Schnurrer. Eccellente! Soprattutto non si deve determinare [*bestimmen*] – Isaia *dipinge tempi felici* – e poi combina tutte le immagini – chi cercherà il compimento?<sup>153</sup>

Le profezie messianiche dell’Antico Testamento sono *raffigurazioni poetiche* che scaturiscono da desideri e speranze, da moti dell’animo che assumono la forma di immagine.

Isaia qui si rappresenta in modo estremamente vivo il degrado della religione – egli *spera di nuovo tempi migliori*, tempi nei quali Jaweh invierà uno che sarà accorto, saggio e timoroso di Dio e che riporterà la religiosità del suo popolo alla purezza originaria. *A un soggetto determinato non si può assolutamente pensare, men che meno al Messia*. Questo non è niente più che un semplice pensiero: la religiosità nel mio popolo dovrà un giorno essere nuovamente restaurata.<sup>154</sup>

Per Schelling, in accordo con Eichhorn, si contravviene alla prima regola dell’interpretazione quando si vuol cercare un fatto reale dietro le rappresentazioni dei poeti.

Senso dell’oracolo vv. 1-22: si cerca di ricondurlo a ancora una storia determinata – alla conquista da parte di Babilonia – al Messia – perfino alla conquista di Gerusalemme da parte dei romani! Oh! Questo non può certamente dirlo l’oracolo! Contiene ciò che la maggior parte degli oracoli contiene. Viene rinfacciato un peccato – presentato con forza – e poi viene minacciata la punizione. La solita costruzione e il solito modo di procedere. A un effettivo avvenimento futuro il *poeta* qui non pensava.<sup>155</sup>

In sintesi, anche per Schelling, un elemento fondamentale della profezia sono le emozioni di speranza o timore che scaturiscono dall’oscillazione tra momenti felici e funesti nel corso della storia e della vita umana. Le espressioni dei profeti sono immagini poetiche di desiderio che sgorgano da

---

<sup>151</sup> HKA, II, 2, pp. 220-221 / *ms. LXXXII recto*. Il passo a cui Schelling fa riferimento comincia in realtà già a pagina 19 laddove Eichhorn presenta come “astratta” l’interpretazione fondata sulla ricerca del compimento, cfr. HKA, II, 2, *Erklärende Anmerkungen* corrispondente.

<sup>152</sup> HKA, II, 2, p. 188 / *ms. LI verso*. Il teologo riformato è Justus Heinrich Jungmann (1613-1701), teologo e giurista, autore del trattato *Propheta Daniel modo novo atque hactenus inaudito reseratus*, Frankfurt a. M. 1681.

<sup>153</sup> HKA, II, 2, p. 189 / *ms. LII recto*.

<sup>154</sup> HKA, II, 2, p. 229 / *ms. LXXXIX recto e verso*.

<sup>155</sup> HKA, II, 2, p. 229 / *ms. LXXXIX verso*.

sentimenti religiosi e che vengono proiettate nel futuro: gli interpreti non devono andare in cerca di alcuna presunta realizzazione ma comprendere più profondamente i moti dell'animo umano.

*Dolci immagini di speranza per il futuro fluttuano davanti agli occhi di Isaia, il poeta estasiato [entzückten]. È ridicolo cercarne una realizzazione in ciò che è seguito.*<sup>156</sup>

## 2.2 Modi di rappresentazione del mondo antico (greco, ma non solo)

I testi che verranno ora presi in considerazione sono trattati congiuntamente per via delle tematiche comuni in essi affrontate. Si tratta, da un lato, dell'*Über Dichter, Propheten, Dichterbegeisterung, Enthusiasmus, Theopneustie, und göttliche Einwirkung auf Menschen überhaupt – nach Platon*, datato agosto 1792, e dell'*Über den Geist der Platonischen Philosophie*, risalente alla fine del 1793 / inizio 1794.<sup>157</sup> Il terreno comune su cui l'analisi viene condotta è costituito dalla filosofia platonica trattata come un modo di rappresentazione del mondo antico (sebbene solo il primo frammento sia contenuto nel quaderno dedicato alle *Vorstellungsarten der alten Welt*). Il tema affrontato in questi scritti è, ancora una volta quello, della profezia, ora osservata in un nuovo contesto culturale: l'indagine storica si sposta dall'oriente all'occidente, dalla religione ebraico-cristiana alla filosofia greco-classica. Si ricorderà che Eichhorn, prima di dedicarsi ai profeti veterotestamentari, aveva parlato in generale del fenomeno della profezia come di una pratica diffusa in tutte le popolazioni dell'antichità. Schelling, in questi suoi appunti, intende raccogliere materiali testuali e idee in modo da esplorare anche il sentiero della mantica greca che corre parallelamente a quello della profezia veterotestamentaria. Sulla base della cronologia dei testi, sembra di poter affermare che l'interesse per la profezia, suscitato dall'esegesi dei testi biblici, si sia esteso, per così dire, geograficamente e culturalmente. Armato delle categorie fornitigli dall'interpretazione eichhorniana dei libri profetici, Schelling va alla ricerca di ulteriori testimonianze dell'universale fenomeno degli oracoli anche nel contesto dell'Ellade e della filosofia platonica.

D'altro canto la sezione conclusiva del *Dichter-Aufsatz*, intitolata *Göttliche Einwirkung in großen Männer überhaupt*, suggerirà dei *paralleli* con altre figure dell'antichità, riprendendo il cammino inverso da occidente a oriente: la storia del califfo Hakim e quella di Gesù, due fondatori di religioni

---

<sup>156</sup> HKA, II, 2 p. 208 / ms. LXIX verso. Cfr. anche *ivi*, p. 213 / LXXII recto e verso: «È ridicolo voler cercare il compimento in un frammento così breve e con così poche conoscenze della storia di questo popolo».

<sup>157</sup> Un'analisi di questi testi di Schelling è presente in Viganò, *Entusiasmo e visione*, cit., pp. 124-152, che studia il "platonismo di Schelling" (i parallelismi tra questi testi su Platone e il *Commentario al Timeo*, le riflessioni sul rapporto tra Kant e Platone) considerandone il ruolo nella genesi dell'idealismo tedesco (seguendo in ciò la linea interpretativa di Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit.). In quanto segue si guarda invece prevalentemente a questi testi dal punto di vista del loro rapporto con le *Vorstellungsarten* – dispositivo ermeneutico utilizzato nell'ambito dell'esegesi biblica e utilizzato in questi appunti platonici in un altro contesto, se si vuole più filosofico. Del resto: «non ci stupirà constatare che Platone è fonte tra le fonti, che il suo pensiero è letto a stretto raffronto con testi diversi, da quelli poetici, a quelli teologici, a quelli filosofici» (Viganò, *Entusiasmo e visione*, cit., p. 120).

orientali, mostreranno sorprendenti affinità con quelle di Platone e Pitagora, aprendo scenari inediti sulla possibilità di una *Entmythologisierung* della tradizione antica.

### 2.2.1 Il genio platonico tra profezia e poesia

Come è noto, il tema della mania e della mantica si trova disseminato in vari dialoghi platonici: Schelling in queste riflessioni prende in analisi soprattutto lo *Ione*, il *Menone* e il *Timeo*; brevi cenni sono fatti anche all'*Apologia di Socrate*, all'*Alcibiade*, al *Filebo* e al *Teagete*.

La riflessione dell'*Über Dichter* prende le mosse dal dialogo tra Socrate e Ione, rapsodo che afferma di saper cantare con grande passione ed ispirazione [*Begeisterung*] soprattutto Omero, ma non altrettanto bene gli altri poeti, a meno che non trattino la materia omerica. Socrate – e Schelling con lui – trae spunto dal dialogo per distinguere e definire reciprocamente le funzioni del ραψωδός e del poeta, del μαντις e del profeta.<sup>158</sup> Schelling, richiamandosi a una dissertazione di Bardili dedicata al senso originario della parola προφητης,<sup>159</sup> afferma che «il μαντις è il parlante originario che ha bisogno della spiegazione del προφητης [...] un autentico *Dichter-interpret* e non solo un ραψωδός».<sup>160</sup>

«[...] i προφηται, dunque, sono interpreti [*Ausleger*] delle oscure sentenze della mantica [...] cioè i profeti non sono portavoce [*Sprecher*] di loro stessi ma portavoce dei μαντεων».<sup>161</sup>

A Schelling, dunque, è nota la distinzione platonica tra la condizione del μαντις e quella del προφητης, tra «l'estasiato [*der Entzückte*], [che] per il tempo in cui si trova in questo stato, non può spiegare ciò che vede e dice» e il *prophetes* che deve invece *interpretare* gli oracoli del *mantis*, destinatario primo dell'ispirazione divina. Schelling tuttavia non mostra di tenere sempre distinte le due funzioni e, nel prosieguo, alla condizione di *Begeistert* si affianca senza soluzione di continuità quella dell'*Ausleger*. Questo fatto rimanda all'altro punto di riferimento, accanto ai dialoghi platonici, per la comprensione del fenomeno della profezia: anche i profeti veterotestamentari erano stati presentati da Eichhorn come *ispirati* ma, al tempo stesso come *interpreti* delle sentenze e della legge mosaiche.

Il concetto generale di προφητης in Platone è generalmente questo: portavoce della divinità [*Sprecher der Gottheit*], *interpretes divinum*.<sup>162</sup>

Ma, sempre in Platone, anche il *poeta* è ερμενευς του θεου, un interprete degli dèi in quanto è un *entusiasta* nel senso etimologico del termine, cioè ενθειος, pervaso dalla divinità.<sup>163</sup> Tanto nei dialoghi

---

<sup>158</sup> HKA, II, 4, pp. 15-18: ricostruzione dei contenuti e citazioni dallo *Ione* platonico.

<sup>159</sup> Christoph Gottfried Bardili, *Significatus primitivus vocis προφητης ex Platone erutus*, Göttingen 1786.

<sup>160</sup> HKA, II, 4, p. 15.

<sup>161</sup> HKA, II, 4, p. 25.

<sup>162</sup> HKA, II, 4, p. 23.

<sup>163</sup> All'interno di un brano dello *Ione* trascritto da Schelling, accanto alla parola ενθειοι si legge: «Platone usa l'epiteto θειος correntemente – anche solo di passaggio – come predicato del poeta» (HKA, II, 4, p. 17).

platonici quanto nella loro restituzione ad opera di Schelling, si instaura, così, un cortocircuito tra la poesia e la mantica, tra l'arte della poesia e quella dell'indovino, tra la *Dichtkunst* e la *Wahrsagerkunst*.<sup>164</sup> D'altronde, nelle *Animadversiones in Jesaijam*, la sovrapposizione tra le figure dei profeti e dei poeti era già stata applicata a Isaia, «*der entzückte Dichter*», sulla scorta della teoria elaborata da Eichhorn.

[Platone] dice che l'ispirazione [*Begeisterung*] sorge *improvvisamente*, come un essere toccati, senza una causa che può essere notata nell'uomo – *perciò* essa è effetto di una *forza divina*.<sup>165</sup>

Si ricorderà che anche per Eichhorn i profeti si presentavano come *Improvvisatori* che poetavano sull'onda dell'ispirazione del momento. Per via dell'avvento *inatteso* dell'*Enthusiasmus*, risulta difficile ricostruire nessi causali empiricamente osservabili che possono condurre l'uomo alla profezia o alla poesia. Dunque, nei dialoghi platonici Schelling procede alla ricerca di ulteriori elementi per gettare luce sul fenomeno della profezia che *tutti* gli antichi *si rappresentavano* come *teopneustia*: un'azione diretta, immediata, del divino sull'uomo.

In generale Platone considera come un effetto divino nell'anima umana (*o piuttosto se lo rappresenta come tale*) tutto ciò che sorge nell'idea o senza alcuna causa empirica e senza alcun progresso empirico (come la virtù)<sup>166</sup> oppure per lo meno senza cause empiriche facili da osservare, o senza progressi empirici facili da osservare (come ad es. l'entusiasmo [*Begeisterung*]) – in breve ovunque il dato empirico manca del tutto oppure è difficile da trovare.<sup>167</sup>

Per Schelling bisogna distinguere tra la *Vorstellungsart mitico-soprannaturalistica* fornita da Platone e la spiegazione in termini *filosofico-naturali* del fenomeno profetico. *Nella rappresentazione* degli antichi il poeta-profeta è attraversato da una «forza divina», è pervaso di *θεια δυναμις*,<sup>168</sup> un'energia che secondo *l'immagine* platonica si propaga come attraverso una catena magnetica.<sup>169</sup> Come il magnetismo produce effetti, senza dare segni manifesti del suo modo di operare, così l'*Enthusiasmus* si trasmetterebbe “magicamente” – come una forza spirituale invisibile – dalla divinità al declamatore ispirato e, quindi, agli ascoltatori incantati dalla rivelazione.

---

<sup>164</sup> HKA, II, 4, p. 16: «Da questo sembra sia chiaro che qui [nel discorso dello *Ione* sulla recitazione della poesia] si parla dell'autentica arte dei veggenti [*Wahrsagerkunst*]. [...] Ma in generale Platone considera la poesia sempre come un sacro enigma [*Rhätzel*], che abbisogna di essere sciolto».

<sup>165</sup> HKA, II, 4, p. 21.

<sup>166</sup> HKA, II, 4, p. 21: «Così egli dice nel *Menone*: la virtù non può essere insegnata (dunque non può essere ottenuta attraverso mezzi empirici né notata nei suoi progressi empirici), e perciò essa è dono divino».

<sup>167</sup> HKA, II, 4, p. 21.

<sup>168</sup> HKA, II, 4, p. 16: «Platone è così pieno della forza divina vivente nei poeti che egli non può spiegare l'entusiasmo [*Enthusiasmus*] degli interpreti [*Erklärer*] e dei declamatori dei poeti in nessun altro modo se non attraverso la *θεια δυναμις*».

<sup>169</sup> HKA, II, 4, pp. 16-17. «Dunque Socrate mostra che proprio questa *Begeisterung* si trasmette anche agli ascoltatori (e per proseguire con la sua immagine) e che questi sarebbero l'ultimo anello di quella catena magnetica che si effonde dalla forza divina del poeta» (HKA, II, 4, p. 17).

Schelling da un lato ammira il mistero che pervade questa sorta di “idealismo magico” della *Begeisterung* descritto da Platone, dall’altro si impegna nel ricondurre la *Vorstellungsart* del mondo antico alla sua matrice storica, cercando di tradurla in termini contemporanei e naturalistici. Se l’autentica profezia è sospinta da Schelling nelle profondità dell’origine (come già aveva fatto Eichhorn) e, quindi, avvolta di sacralità misteriosa,<sup>170</sup> d’altro canto, il processo di ispirazione che interessa l’*antico profeta-μαυτις* viene associato alla categoria *moderna* del genio. Quest’ultima associazione probabilmente costituisce la ragione dell’accettazione da parte di Schelling di una non totale trasparenza del fenomeno della *Begeisterung*: essendo sperimentabile ancora nel presente come ispirazione poetica e intellettuale, Schelling può accettare i racconti “soprannaturalisti” degli antichi che, da un punto di vista strettamente razionale, dovrebbero essere destituiti di verità. Lo strumento per comprendere la verità che si cela nelle rappresentazioni mitiche e fantastiche degli antichi è la distinzione dei piani storici: il fenomeno alla base della *Begeisterung* può essere il medesimo, ma descritto attraverso categorie concettuali differenti, religioso-misteriche quelle degli antichi, naturalistico-filosofiche quelle dei moderni.

La peculiare forza poetica agisce secondo leggi delle quali lo stesso poeta *non è chiaramente cosciente* e che per gli altri sono ancor meno comprensibili: il prodotto del poeta è in qualche misura un’opera miracolosa [*Wunderwirkung*] le cui cause naturali non si possono rinvenire – [l’opera] sorge improvvisamente di fronte agli occhi stupefatti del poeta che, come Dio ha tratto il mondo fuori dal Chaos, la trae da una ridda di rappresentazioni e sensazioni [*Empfindungen*]–; si tratta della velocità fulminea [*Blizesschnelle*] dell’impressione sensibile, del sentimento, della forza del pensiero, della capacità di combinare con cui egli desta incessantemente nuovi sentimenti, passa di sensazione in sensazione, di pensiero in pensiero e unisce tutto in un’armonica Totalità [*alles zu Einem harmonischen Ganzen*] – in breve: un effetto di cui egli stesso non vede mai davanti a sé la compiuta serie delle cause e degli effetti e che l’uomo comune non si può in nessun luogo figurare. Non chiederti troppo cosa sia il Genio, dice se non sbaglio Rousseau, se non lo sei tu stesso, perché chiederai invano.<sup>171</sup>

Si ricorderà come Eichhorn e Schelling stesso, nelle *Animadversiones in Jesaijam*, non si fossero pronunciati esplicitamente sulla scaturigine naturale o soprannaturale delle immagini che affollano la mente del profeta, ma (senza negare in assoluto piani provvidenziali) come avessero ricostruito il contesto storico e psicologico entro cui certe idee erano state formulate, al fine di mostrare come i profeti

---

<sup>170</sup> HKA; II, 4, pp. 20-21: «Se [Platone] parla dei profeti e degli annunciatori del futuro come esempi di quella forza divina, allora egli pensa in buona fede non ai successivi impostori [*Betrüger*] indovini e veggenti [*Wahrsagen und Zeichnendeuter*] del suo tempo ma agli antichi e santi, profeti e ierofanti del mondo primevo [*Vorwelt*], di cui parla una sacra tradizione e di cui quei successivi annunciatori del futuro sarebbero da ritenere solo come una sottospecie – egli pensò alla prima origine del dono profetico [*Prophetengabe*] nel mondo primevo [*Vorwelt*] che la tradizione avvolge in una oscurità sacra e a cui l’effettiva arte prende parte meno che “una certa più divina forza dell’animo nei sapienti”, per servirmi della parola di un antico». Già Mosè, secondo Eichhorn, si era dovuto confrontare con il pericolo dei falsi profeti, così rileva anche Schelling per Platone.

<sup>171</sup> HKA, II, 4, pp. 18-19. Il riferimento rousseauviano è tratto dal *Dictionnaire de musique* dove Rousseau scrive: «Ne cherche point, jeune artiste, ce que c’est le génie. En as-tu: tu le sens en toi-même. N’en as-tu pas: tu ne le connaîtras jamais». Cfr. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., p. 209.

avessero potuto precorrere (e accelerare) i tempi dello sviluppo intellettuale dell'umanità. Le emozioni e le impressioni sensibili in Schelling, come in Eichhorn, giocano un ruolo fondamentale nella propagazione delle idee nell'animo dei profeti-poeti. A distanza di un anno (o forse meno) e in un contesto più "filosofico", Schelling ribadisce l'aura di mistero che avvolge la *Begeisterung* e la profezia, ma al tempo stesso tenta di ricostruire con più precisione il processo (naturale) che porta al sorgere di un'idea nella mente di un individuo speciale, che agli occhi degli antichi appariva come "toccato dagli dèi". È vero che non si possono *osservare* le cause naturali che conducono il profeta a vedere più in là dei suoi contemporanei, ma ciò non implica una totale assenza di *spiegazioni* del processo. Schelling descrive le modalità di formazione delle immagini profetiche e poetiche, fatte di rapide associazioni di idee [*Denk- und Combinationskraft*], di sensazioni, impressioni sensibili ed emozioni, moti dell'animo, processi di pensiero non compiutamente razionali e che, tuttavia, portano alla scoperta di principi inediti e massime inaudite per l'epoca in cui vengono pronunciate. Il saggio del mondo antico, profeta e poeta al tempo stesso, viene condotto grazie al suo genio a vedere più in là dei suoi contemporanei. È sempre una singolare testa ad essere interessata dall'ispirazione (non a caso Schelling intitola la parte conclusiva del *Dichter-Aufsatz* «Azione divina sui *grandi* uomini in generale»).

Questa forza, inafferrabile per l'uomo comune, agisce in singoli uomini, ma non solo nella poesia: essa opera in ogni attività dell'intelletto umano così che, proprio colui che è consapevole di una tale forza in se stesso (riguardo ad alcune opere dell'intelletto umano, alle combinazioni e ai nessi inaspettati), *si stupisce* delle proprie audaci conclusioni [...] Quale testa pensante non ha mai fatto quest'esperienza? Spesso, quando si afferra un principio *dopo averlo a lungo oscuramente presagito* – un principio che si perdeva ancora e sempre in un mare di rappresentazioni impossibile da contemplare con lo sguardo – [...] accade che questo principio si levi di fronte agli occhi chiaro, evidente e in una sicura unione con gli altri principi, dopo essersi destato improvvisamente in quel caos come attraverso un più alto raggio di luce, si distinguono i disparati elementi che prima si confondevano l'uno nell'altro [...].<sup>172</sup>

I profeti si trovano in una condizione intermedia, un limbo della coscienza e del progresso intellettuale del genere umano: essi sono saggi del mondo antico, quindi senz'altro più esperti e scaltri rispetto al volgo della loro epoca, ma, al tempo stesso, sono figli del loro tempo e faticano loro stessi a capacitarsi delle illuminazioni alle quali giungono sospinti da processi inconsci. Il tempo di "incubazione" dei pensieri scorre silenziosamente, ma le impressioni, le emozioni, le associazioni di idee proseguono il loro lavoro al di sotto del livello di coscienza per poi, senza preavviso e senza una causa empirica visibile, lasciar affiorare alla mente un'intuizione, più chiara che mai dopo essere stata tanto a lungo presagita. Schelling a partire dal "documento storico" del platonismo e del profetismo veterotestamentario si sta interrogando sul processo creativo di ideazione.

[...] l'anima, senza che egli ne fosse consapevole, proseguiva il suo lavoro in silenzio e a poco a poco, di principio in principio, di conclusione in conclusione procedeva, collegava e separava principi, finché alla fine improvvisamente

---

<sup>172</sup> HKA, II, 4, pp. 19-20.



incontrava quel principio cercato lungamente invano, quel principio che a lui ora risplendeva nel più chiaro collegamento con gli altri principi, agganciato a una catena di inferenze del tutto corrette. Veramente qui, al primo effetto di sorpresa, sembra essere stata in gioco la *θεια μοιρα*, eppure ciò che aveva condotto a ciò là era un'arte [*Kunst*] certo, si intende: un'innata arte dell'anima che procede [*fortwirkend*] in silenzio. Da ciò si capisce che Platone parla di tali interventi divini non solo per l'arte poetica, ma per tutte le opere dell'intelletto [...]»<sup>173</sup>

Questi testi anticipano in parte gli sviluppi della filosofia schellinghiana, laddove l'arte [*Kunst*] del genio, capace di attingere all'assoluto, sarà descritta come un'attività che riunisce conscio ed inconscio.<sup>174</sup> Le capacità straordinarie del genio-profeta vengono reinterpretate da Schelling come una dote non ulteriormente indagabile, una sorta di carattere intellegibile, dono degli dèi o dono di natura: cambia il modo di rappresentazione ma non muta la sostanza, la componente imponderabile e inspiegabile del fenomeno.<sup>175</sup> Per far venire alla luce un'idea geniale, profetica o poetica non è sufficiente disporre degli *strumenti* concettuali adeguati forniti da un'arte appresa, né è possibile descrivere il processo attraverso la categoria della *τηχνη*, perché nell'ideazione artistica, creativa, entra in gioco anche un elemento imponderabile, che ai greci era noto come *μοιρα*, l'invisibile forza del destino.<sup>176</sup> Gli antichi riconducevano al soprannaturale ciò che risultava loro incomprendibile per via dell'assenza di cause chiaramente identificabili, indicate da Platone attraverso varie immagini.<sup>177</sup>

I grandi uomini del mondo antico sono interessati da una condizione singolare: giungono a conoscenze inattese e inaudite, si spingono al di là dei limiti fino a quel momento apparsi invalicabili all'intelletto umano, eppure le dinamiche che li conducono a sollevarsi al di sopra degli uomini comuni del loro tempo non sono comprensibili neppure a loro stessi. Nonostante siano dotati di qualità superiori ai loro contemporanei, i saggi del mondo antico *si spiegano* le loro ispirazioni ricorrendo alle immagini del destino, della benevolenza degli dèi, di una diretta rivelazione di sentenze divine dei quali essi si

---

<sup>173</sup> HKA, II, 4, p. 20.

<sup>174</sup> Viganò (*Entusiasmo e visione*, cit., p. 128) insiste sull'anticipazione della commistione tra conscio e inconscio nell'attività poetica: «Schelling in questa fase non ha ancora messo a fuoco il concetto dell'assoluto che contraddistinguerà la sua concezione più matura del genio, ma traspare che questo concetto si sta formulando, soprattutto attraverso la distinzione tra una parte conscia e una parte inconscia che accompagnano l'entusiasmo».

<sup>175</sup> HKA, II, 4, p. 22: «Degno di nota in questo passo è che Platone usa l'espressione *φουσει τι* [per una certa specifica natura] laddove egli solitamente usa *θεια μοιρα*, come prova evidente che egli attraverso quest'ultima espressione vuole indicare in generale una forza che *non si può ricondurre a nessuna circostanza empirica*, così come si dice: questa cosa o quest'altra sono così per natura, cioè non è possibile trovare alcuna causa ulteriore rispetto a questa, ovvero che la natura le ha volute così».

<sup>176</sup> HKA, II, 4, p. 21, nota a margine: «Così ad es. si chiama un caso (fortunato) ciò che non ci si può aspettare che accada necessariamente, cioè ciò che non si può prevedere secondo una serie di concatenazioni naturali e necessarie. Da ciò [consegue che] per Platone *θεια μοιρα* e *τυχη* è opposto a *τηχνη*, espressione con cui si intende qualcosa prodotto secondo una serie autodeterminata di cause ed effetti».

<sup>177</sup> HKA, II, 4, p. 22: «Il genio di un uomo è una forza che non consiste mai nella serie dei suoi effetti, bensì che è presente indipendentemente dalla sua efficacia, *dalla sua libertà*, e questo voleva esprimere Platone attraverso *φουσει τι* e *θεια μοιρα*».

considerano solo interpreti.<sup>178</sup> La sensazione di indipendenza dalle serie causali del processo creativo e intellettuale dagli antichi era *rappresentata mitologicamente* come un essere sollevati a una condizione superiore in virtù di una causalità più alta, divina. Il modo di rappresentazione mitologico è quindi inteso come la *Vorstellungsart* tipica dell'infanzia del genere umano, come sarà poi approfondito con la *Magisterdissertation* e il saggio *Sui miti*. Gli uomini antichi si servono delle immagini della mitologia in mancanza di strutture concettuali adeguate a descrivere il mondo che li circonda e la loro realtà interiore, psicologica, morale. Una volta distinta la prospettiva mitica degli antichi da quella razionale dei moderni, a Schelling non resta che portare avanti la sua opera di demistificazione e demitizzazione per riportare alla luce le dinamiche celate dietro la teopneustia e la *Begeisterung*.

In generale si potrebbe dire che ogni improvvisa attività dell'anima – e certo *non solo negli uomini del tutto incolti* – viene attribuita a una forza superiore. Da ciò consegue che, per ogni più alta attività dell'anima – o anche solo per una forma particolare di un'attività totalmente comune –, la *mitologia dei greci si rappresentava una forza superiore* da cui quelle [attività] dovevano essere prodotte. Ma la maggior parte delle attività dell'anima (*che nella mitologia e nella antica o successiva filosofia sensistica tutti i popoli spiegavano attraverso causalità superiore o in rapporto con essa*) non sono forse altro che passioni [*Leidenschaften*] – emozioni divampanti in un istante, brame travolgenti e cose simili? Donde, presso tutti i popoli, gli dèi della lotta – dell'audacia – della battaglia – dell'amore? Donde il fenomeno che è sotto gli occhi di tutti, secondo cui perfino le attività morali dell'anima (ad es. delitti per i quali sarebbero da punire coloro che li compiono) sono considerate opera di una forza superiore? Non è stato Jaweh a indurire il cuore di faraone? Non è forse stato un potere superiore a istigare Edipo alla sua azione terribile? Non sono opere del destino o di una divinità i delitti di tutti gli eroi delle antiche tragedie ed epopee?<sup>179</sup>

Dietro alle immagini mitologiche – da cui neppure la Bibbia, in quanto testo antico, è immune – ci sono le personificazioni delle passioni che si agitano nell'animo degli antichi, incapaci di controllare la loro sensibilità per via di una ragione ancora poco sviluppata. Le tragedie che dipingono l'uomo in balia del destino e dei giochi degli dèi, ma anche le descrizioni bibliche che attribuiscono a Dio comportamenti irrazionali, ira, o peggio, arbitarietà nel decidere le sorti degli uomini, sono

---

<sup>178</sup> HKA, II, 4, p. 19: «E se ogni grande uomo volesse rendere confessioni sincere, riguardo alcune di esse non sperimenteremmo nient'altro che alcuni dei suoi più grandi pensieri (che influirono ampiamente sulla scienza) non furono niente più e niente meno che un Ἐρμειον, che a lui fu trasmesso di nascosto da un *buon demone in un'ora felice*. Socrate spesso pensa spesso nei dialoghi filosofici anche a una ispirazione [*Inspiration*] divina». L'espressione "*in glücklicher Stunde*" richiama una condizione di *eudaimonia*, e l'intervento del demone indica il carattere di *moira*, di fatalità e di non controllo nel sopravvenire dell'ispirazione.

<sup>179</sup> HKA, II, 4, pp. 22-23. Nel prosieguito il passo anticipa uno dei temi che verranno affrontati nell'*Antiquissimi*, quello della parallela – ma più tarda – personificazione del principio del male: «A confronto con questa idea sorta assai presto e già presente presso i più rozzi popoli –, quanto più tardi ci si imbatte nell'idea di uno specifico principio del male, o almeno nella caricatura di un satana, nella credenza [*Glauben*] in una possessione demonica del corpo». Sul verso del foglio Schelling annota: «Cfr. note a *Efesini I*, 13, *Luca II 25*» (HKA, II, 4, p. 23). Lo stesso versetto della *Lettera agli Efesini* è citato anche in corrispondenza dell'affermazione che l'estasiato nello stato di *entzückt* non può spiegare quel che dice e che gli accade. Con i due rimandi a passi biblici che contengono riferimenti allo Spirito Santo che agisce sugli apostoli e sul già citato "profeta" neotestamentario Simeone, Schelling mostra di vedere una certa somiglianza tra l'*Entusiasmos* platonico e la teopneustia biblica.

l'estrinsecazione dei moti dell'animo umano, la proiezione all'esterno di un'attività morale di cui gli uomini primitivi ancora non erano ancora pienamente coscienti: non riconoscendo la forza interiore delle loro passioni, delle loro intuizioni e della loro moralità, essi ne facevano responsabili la divinità, cercavano le ragioni del proprio agire e pensare in «cause superiori», esterne a loro stessi e all'ordine della natura.

Dunque il modo di pensare degli antichi è riportato alle condizioni storiche in cui è sorto, secondo la prospettiva di filosofia della storia diffusa nel secolo illuminato, per cui nell'infanzia del genere umano sono le passioni, le affezioni sensibili dell'anima a guidare la produzione di rappresentazioni, generando saghe mitologiche affollate di immagini e personificazioni di idee astratte. In questo senso il poeta o il profeta quando vengono colti dall'ispirazione, da moti d'animo sensibili ed inconsci, sono trascinati alla comunicazione per immagini e *non potrebbero fare altrimenti, nel momento storico in cui si trovano*. Schelling in questo frangente sembra spingersi oltre, forse per via dell'associazione istituita con la figura del genio, che è una condizione umana tanto elitaria quanto universale perché non legata a una specifica epoca o cultura.

Per ogni poeta sarà molto difficile spiegare in modo sufficientemente determinato e con altre parole ciò che ha detto in una poesia. In ciò che ha detto di primo acchito egli ha già concentrato la pienezza delle sue rappresentazioni [...]. In generale ci sono pensieri e sentimenti di un poeta che possono essere detti bene in *un solo modo* e che perciò *nessun interprete del poeta sarebbe in grado di esprimere in un altro modo accettabile*.<sup>180</sup>

I poeti *non potrebbero usare parole diverse*: la poesia, il dire profetico o mitologico sembra qui presentato come un linguaggio che contiene più di quanto possa essere tradotto in termini esclusivamente razionali. È una considerazione che ha valore letterario, certo, ed è un'esperienza comune: la parafrasi di una poesia comunica sempre *qualcosa* in meno rispetto alla versificazione, non quanto al contenuto oggettivo, quanto piuttosto all'alone di vaghi significati che circonda il messaggio espresso poeticamente. La comunicazione che avviene per mezzo di immagini – in poesia, profezia, mitologia – si differenzia da ogni altra non per il *che cosa*, ma per il *come*. Le immagini raggiungono l'ascoltatore in modo più incisivo, profondo, emotivo. Questa è la strada che viene tracciata, ed assumerà un rilievo ancora maggiore, ad esempio, nell'*Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* con l'idea di una «nuova mitologia della ragione». Schelling sarà tra coloro che valorizzeranno il linguaggio poetico e mitologico, osservando come sia più efficace una comunicazione attenta alla globalità dell'essere umano, tanto nel suo lato razionale quanto in quello sensibile-sentimentale.

Purtroppo Schelling non chiarisce del tutto la sua posizione in merito a ciò nei due saggi a carattere mitologico, l'*Antiquissimi* e l'*Über Mythen*, per cui in quella sede non sarà possibile esprimersi sul valore *aggiuntivo* che il mito può rivestire per la comunicazione di contenuti razionali. Ciononostante, analizzando il mito di *Genesi III* e le forme di storia e filosofia mitica, l'obiettivo primario di Schelling

---

<sup>180</sup> HKA, II, 4, p. 22.

sarà lo stesso che anima le pagine del *Dichter-Aufsatz*, ovvero rivelare che sotto alle immagini mitiche usate dagli antichi sono presenti delle idee, dei *ragionamenti* formulati mediante il ricorso al Dire mitico-poetico. Per i miti specifici, come nel caso di *Genesi III*, Schelling tenterà di tradurre in termini razionali, il *filosofema* già contenuto implicitamente nella narrazione mitologica. Se questa “traduzione” *esaurisca* completamente il contenuto del mito oppure se il mito conservi ancora una funzione vitale in quell’epoca della ragione totalmente dispiegata che è l’illuminismo, è una questione che Schelling lascia irrisolta. È vero: quel che viene detto nei frammentari appunti dell’agosto 1792 è poco più che un cenno, ma sembra costituire già un’acquisizione importante per Schelling.

Dall’analisi dell’*Über Dichter* sono emersi due livelli di lettura: da un lato un’indagine sul *modo* di rappresentazione – sulle *forme* della comunicazione e del pensiero antichi – e, dall’altro, una ricostruzione filosofico-razionale degli *oggetti*, delle *realità* che sottostanno alle *Vorstellungsarten*. La “demitizzazione” all’opera consiste nel ricondurre l’*apparenza* soprannaturalistica ed immaginifica di certi fenomeni (quali la profezia-poetica, la *Begeisterung*, l’*Enthusiasmus*, la teopneustia) alle dinamiche psicologiche che hanno fatto scaturire quelle rappresentazioni, “mitologiche” in senso lato.

«...poeti, profeti, ispirazione poetica, entusiasmo, teopneustia»: tutti gli *oggetti* presi in analisi nel titolo del frammento, venivano spiegati, *rappresentati*, nel mondo antico per mezzo della più generale categoria dell’«*azione divina sugli uomini*»: espressione che corona la titolazione del *Dichter-Aufsatz* e che intitola anche la sua ultima “sezione”.

## 2.2.2. Pitagora e Platone, Hakim e Gesù: tra storia e mitologia

Dalla parte conclusiva dell’*Über Dichter* emerge il permanere di un’ambiguità di fondo nella presentazione delle grandi personalità del mondo antico da parte di Schelling. Fin ora l’interpretazione mitologica e soprannaturalistica della *Begeisterung* come teopneustia è stata fatta apparire da Schelling come il risultato delle condizioni storiche in cui si trovava l’intelletto del genere umano nella sua infanzia. Rimuovere la patina mitica che si è sovrapposta *involontariamente* sulla realtà (per via del filtro costituito dalle *Vorstellungsarten der alten Welt*) è un’operazione di *demitizzazione*. In questa sezione conclusiva del *Dichter-Aufsatz*, Schelling, facendo riferimento ad esempi *storici* di grandi uomini del mondo antico, prenderà in considerazione *anche* una possibile componente di intenzionalità: in presenza di un inganno premeditato dal sapiente, di fronte all’utilizzo di certe rappresentazioni mitologiche si può intravedere un’operazione *demistificatrice* dell’audace *Stiftler*.

Il primo esempio che incontriamo può rientrare ancora in un’operazione di demitizzazione: Pitagora, secondo il racconto di Ferecide, che la tradizione vuole suo maestro, avrebbe fatto previsioni rivelatesi esatte sia riguardo fenomeni naturali (un terremoto o lo scaturire di una fonte) sia eventi umani e storici (avrebbe predetto l’arrivo di una nave e la caduta di Messina ad opera dei nemici). Schelling

conclude: «Tutto ciò l'antichità lo racconta come cose miracolose. [*Wunderdinge*]». <sup>181</sup> Ritornano alla mente le descrizioni dei profeti veterotestamentari costruite su modello della teoria interpretativa di Eichhorn: grazie alle loro superiori capacità, i profeti possono vedere dove i loro contemporanei non riescono a spingere lo sguardo. Pitagora qui non mostra di aver intenzionalmente fatto credere di avere doti soprannaturali, eppure il popolo, non avendo altre categorie per spiegare il superiore *Verstand* del filosofo, ha interpretato le profezie come miracoli.

Altre volte è necessario demistificare quello che potrebbe anche essere un auto-inganno del sapiente stesso: si è visto, infatti, che l'ispirazione e la *Begeisterung* generano *stupore* nei saggi stessi, i quali, se animati da un'autentica *pietas* e religiosità, possono attribuire le loro illuminazioni ad un influsso divino. Questo è quanto sembra potersi ricavare dal frammento *Über den Geist der Platonischen Philosophie* riguardo al demone socratico. Nonostante siano trascorsi quasi due anni dalle riflessioni *Sui poeti, i profeti, la teopneustia* etc., Schelling sembra riprendere un discorso interrotto il giorno prima. <sup>182</sup> Questa volta il tema è Socrate e il suo *daimon*.

... sia che Socrate abbia effettivamente pensato alla guida di un demone sia che ciò non sia avvenuto, l'esempio è degno di nota. Nel primo caso si ha un esempio del fatto che persino un uomo saggio (anche se solo in solo un punto – come di solito – in un certo punto del suo io), può essere un entusiasta [*Schwärmer*]: forse la terra ha conosciuto pochi altri che furono σοφοί nello stesso senso e nelle stesse condizioni di Socrate senza essere al contempo anche in un certo grado entusiasti. Nel secondo caso questo passo giustifica un' *esegesi più profonda* [*tiefere Exegese*]: è come se qui si volesse confutare un'interpretazione che si presenta in modo naturale con la considerazione «che nel testo non c'è niente di questo genere, e che [l'interpretazione naturale] non è *filologicamente* dimostrabile» <sup>183</sup>

Socrate e il suo *daimon* sono sottoposti ad indagine ancora una volta attraverso il confronto tra le categorie antiche “soprannaturalistiche” e una spiegazione più moderna e naturale dei fenomeni. L'interpretazione «più profonda» (naturale o naturalistica) sembra qui essere equivalente all'interpretazione storica, alla *höhere Kritik*, che, collocando le espressioni nel loro contesto di riferimento, poteva gettare luce sulla *niedere Kritik*, basata esclusivamente sui dati filologici rinvenibili nell'espressione da interpretare. La *höhere/tiefere Exegese* non può essere confutata con l'obiezione sollevata da una interpretazione *letterale* del testo: anche se la lettera del dialogo platonico afferma l'esistenza del demone, la collocazione storica approfondisce la comprensione del testo e rende evidente

---

<sup>181</sup> HKA, II, 4, p. 25.

<sup>182</sup> In effetti nel lasso di tempo che separa i frammenti degli *Hefte* che contengono i due testi in questione, il *Dichter-Aufsatz* e l'*Über den Geist der Platonischen Philosophie*, il giovane *Stifler* ha continuato a occuparsi delle *Vorstellungsarten* mitologiche e del mondo antico sia con la dissertazione *Antiquissimi* e il saggio *Sui miti*, sia con i commentari a Paolo.

<sup>183</sup> HKA, II, 5, p. 141. È significativo che Schelling qui utilizzi il termine *Schwärmer*, quando doveva essergli nota la considerazione kantiana sulla *Schwärmerei*. D'altronde qui il termine non sembra avere un valore assolutamente negativo, relativizzato dalla prospettiva storica sull'*Enthusiasmus*.

che la credenza di Socrate nel proprio demone è una *Vorstellungsart* del mondo antico.<sup>184</sup> L'interpretazione storica consente una comprensione più adeguata: non è il demone ad indirizzare Socrate nella scelta degli interlocutori, ma le sue capacità fisiognomiche.<sup>185</sup> Anche i più saggi tra i popoli antichi – i Greci – sono stati interessati da comportamenti non pienamente conformi ai criteri della moderna ragione illuminista. Infatti, un altro elemento caratteristico delle *Vorstellungsarten* riguarda l'introduzione di *auctoritates* con finalità argomentativa, pratica diffusa anche nell'antica Grecia, persino in autori insospettabili come i filosofi.

Omero è ritenuto pressoché indubitabile. Spesso le massime di Omero (non da parte di Socrate – eccetto talvolta *κατ'ανθρωπον* – bensì da parte dei sofisti e così via) dovettero valere come una dimostrazione. [...] È strano che, in generale, i greci citino così volentieri delle *auctoritates*. Vedi *ibidem*. Si permettevano perfino di fare un uso errato di passi tratti dai poeti, per es. da Omero, vale a dire di spiegarli in modo del tutto errato dopo averli strappati dal loro contesto.<sup>186</sup>

Le *Allegationes* di cui Schelling aveva discusso nelle *Animadversiones in Jesajam* rientrano dunque nel modo di pensare e di argomentare di tutti i popoli antichi; sebbene dal punto di vista della moderna esegesi una citazione indebita e la non contestualizzazione di un passo siano degli errori inammissibili, proprio in virtù dello sguardo storico che l'interpretazione schellinghiana ha assunto, si deve comprendere l'uso indebito dei testi delle *auctoritates* riconducendolo a un *modus operandi* poco scientifico ma nell'antichità considerato valido. Non si deve sempre leggere una volontaria intenzione di ingannare nell'uso disinvolto di testi autorevoli. Matteo cita l'Antico Testamento, i filosofi greci utilizzano Omero: indubbiamente si tratta di artifici retorico-argomentativi che non vanno condannati con troppa intransigenza negli scrittori *del passato*.

Se talvolta non sembra esserci una deliberata “volontà di inganno” nei saggi del mondo antico, altre volte questa possibilità emerge da alcune testimonianze della tradizione. Schelling riporta il racconto secondo cui Pitagora si sarebbe nascosto in una grotta sotterranea, facendo credere a tutti di essere morto, e avrebbe chiesto alla madre di fargli avere, in segreto, notizie dei fatti che accadevano durante la sua finta morte. Dopo un po' di tempo Pitagora sarebbe riemerso dalla spelonca malconcio, dichiarando di essere tornato dagli inferi e raccontando i fatti accaduti nel tempo della sua assenza come prova del miracolo avvenuto. Schelling in questo caso *demistifica* la *resurrezione* di Pitagora,

---

<sup>184</sup> Cfr. Viganò, *Entusiasmo e visione*, cit., p. 146. A differenza di come interpreta Viganò la «höhere Exegese» della pagina seguente (HKA, II, 5, p. 142), credo che l'espressione non rimandi all'attività dei profeti, ma che sia termine tecnico per indicare la specifica pratica ermeneutica della *Spätaufklärung* comunemente denominata *höhere Kritik*, come risulta dal parallelo istituito con la *tiefere Exegese*.

<sup>185</sup> HKA, II, 5, p. 141.

<sup>186</sup> HKA, II, 5, p. 142. Dopo questo passaggio, lo scritto *Über den Geist* si conclude con una citazione in greco del *Timeo* [40d-e] poi tradotta in tedesco da Schelling: «Dunque è impossibile non prestare fede ai figli di dèi, anche se parlano senza argomentazioni verosimili e necessarie. Ma poiché sostengono di riferire cose di famiglia, obbedendo alla tradizione dobbiamo credere a loro».

riconducendola a un inganno orchestrato per incantare il popolo incolto.<sup>187</sup> Anche le *nascite miracolose*, la «generazione divina dei grandi uomini» sono da Schelling ricondotte a tentativi di mistificazione: ciò vale per l'origine divina di Platone che – secondo quanto narrato da Brucker – era creduto figlio di Apollo, congiuntosi con la madre Perictione mentre «al marito Aristone era stato proibito divinamente di avvicinarsi a lei».<sup>188</sup> In un'altra leggenda – ancora secondo Brucker – Platone era nato da una vergine. Questo era un espediente che le donne mettevano in atto per nascondere le nascite illegittime e per far credere che il «frutto inatteso del loro amore» avesse davanti a sé un futuro superiore a tutti gli altri uomini perché la sua origine era divina: ciò era avvenuto per Romolo, Alessandro Magno e molti altri antichi. Schelling si riferisce nel seguito ad un passo del *Contra Celsum* di Origene: «Queste sono mere favole inventate in grazia di quegli uomini che – secondo la considerazione di molti – superavano tutti gli altri in sapienza, e questi si credette che avessero avuto origine da un certo seme divino, come se [a loro] si addicesse qualcosa di superiore alla natura umana».<sup>189</sup>

Se Origene ritiene che solo i racconti dei pagani siano il risultato di una falsificazione, mentre sarebbero “autentici” i fatti narrati nei *Vangeli*, Schelling non dimostra la stessa reverenza nei riguardi della tradizione cristiana, accostando alla citazione sulla nascita miracolosa di Platone anche un rimando al *Vangelo di Giovanni*:

Da ciò segue anche la generazione [*Erzeugung*] divina dei grandi uomini. Così i giudei aspettavano che il Messia si manifestasse ancora prima che fosse stato generato naturalmente (vd. *Gv*, VII, 27). Su Platone sono noti i racconti degli antichi: [...] [segue la citazione prima riportata di Brucker]<sup>190</sup>

Sulla base della comparazione tra le *Vorstellungsarten der alten Welt* cominciano ad essere avanzati dubbi sull'effettiva origine divina del fondatore della religione cristiana. È possibile che la nascita di Gesù di Nazareth sia stata avvolta da tratti mitologici e soprannaturali dai discepoli, in virtù della pratica – molto diffusa nel mondo antico – di attribuire natali eccezionali a personalità di spicco, saggi, profeti, fondatori di religioni.

I racconti prodigiosi [*Wundererzählungen*] intorno a Pitagora devono la loro esistenza in gran parte all'*adorazione dei suoi discepoli*, ma certo poggiano anche su fatti [*Fakta*], ad esempio il suo profetizzare su tutto, per la qual cosa si giovava della sua *saggezza e dalla sua grande conoscenza della natura*. I suoi discepoli consideravano anche lui come un demone venuto dal cielo – come un figlio di Apollo. Profirio nella sua vita di Pitagora può aver avuto *l'intenzione di tramandare un contraltare della storia di Gesù* nella storia di Pitagora (in parte attraverso racconti inventati di cui si poteva considerare l'origine e le concessioni all'invenzione) e può aver voluto *mostrare in che modo una tale storia poteva essere*

---

<sup>187</sup> HKA, II, 4, p. 27.

<sup>188</sup> HKA, II, 4, p. 26. Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 voll., Lipsia, 1741-1744 e 1767, vol. I, p. 629.

<sup>189</sup> HKA, II, 4, p. 26.

<sup>190</sup> HKA, II, 4, p. 26. *Gv*. VII, 27: «Ma costui sappiamo di dov'è; il Cristo invece, quando verrà, nessuno saprà di dove sia».

*sorta come la storia di Gesù*. Ma, certo, anche i suoi racconti riposano in gran parte su verità, e piuttosto si deve credere che egli, con questa storia, volesse fornire un esempio di come certe narrazioni di fatti possono essere sorte e perché superano di gran lunga la realtà dei fatti.<sup>191</sup>

Dunque accanto alla mitizzazione (o alla mistificazione *inconsapevole* come autoinganno dei sapienti) attribuibile alla *Vorstellungsart der alten Welt*, Schelling riporta anche esempi di mistificazione consapevole, a riprova che i saggi del mondo antico, sapevano essere *anche* scaltri incantatori del popolo incolto: Pitagora risorto dai morti, Platone nato da una vergine, entrambi figli di Apollo, ma anche Isaia che – con la profezia dell’Emmanuele – aveva tratto a suo vantaggio un fatto già accaduto presentandolo come segno divino.

L’oscillazione di Schelling tra il considerare alla stregua di favole fantasiose *tutti* i racconti miracolosi tramandati dall’antichità e il voler ricondurne la genesi a fatti tangibili viene risolta proprio con il ricorso al dispositivo concettuale “storicistico” delle *Vorstellungsarten*. Sotto alla mitologia – pagana, orientale, cristiana – riposano dei *fatti* concreti: in primo luogo le indubbie capacità superiori di alcuni uomini che hanno sopravanzato il percorso di evoluzione del *Verstand* nel genere umano, in secondo luogo la condizione storico-culturale del resto del popolo che, affascinata da ciò che non poteva comprendere, applicava al primo *fatto* le *Vorstellungsarten* del divino, della teopneustia, del soprannaturale.

In quest’ottica si spiegano anche altri due brevi frammenti del *Nachlass* schellinghiano: l’*Exzerpt* sulla storia di Hakim contenuto anch’esso nel quaderno delle *Vorstellungsarten der alten Welt* e la *Früheste Geschichte Jesu* giunta a noi grazie alla pubblicazione della biografia di Schelling a cura del figlio.

L’*Exzerpt* consiste in un riepilogo degli aspetti più significativi di un articolo di Eichhorn sulla religione dei Drusi.<sup>192</sup> Oggetto dell’interesse di Schelling è la storia del califfo al-Hakim (985-1021), un uomo che venne adorato come una manifestazione di Dio, «il creatore del mondo, giunto in figura umana» sulla terra. Per le sue doti, la sua forza fisica e la sua saggezza, iniziò ad essere venerato dai suoi seguaci e, sebbene la sua storia si concluse tragicamente con la sua uccisione da parte di tale Meuchelmörder, i suoi sostenitori iniziarono a raccontare che egli era stato rapito in cielo improvvisamente, tornando nel luogo supero donde proveniva. La fama di Hakim fu notevole: già prima della sua morte si contavano sedicimila credenti nella sua divinità. I fautori principali della diffusione del suo culto furono due uomini: Drusi [ad-Darazī, il seguace da cui prende nome la setta] fu il primo a spacciare Hakim per una divinità, presumibilmente per riconoscenza, in quanto aveva ricevuto la sua

---

<sup>191</sup> HKA, II, 4, pp. 26-27.

<sup>192</sup> HKA, II, 4, p. 13. J. G. Eichhorn, *Von der Religion der Drusen*, «Repertorium für Biblische und Morgenlandische Litteratur», 12 (1783), pp. 108-224. L’interesse di Schelling per la figura di Hakim è documentato anche dalla citazione di un contributo di Paulus che aveva proprio per oggetto degli aneddoti su Hakim, H. E. G. Paulus, *Über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter, nebst einem arab. Anecdoten aus Elmacin’s ungedrucktem Geschichtsbuch vom Hacim*, «Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift», 1 (1791), pp. 129-157.



benevolenza nonostante fosse uno straniero, nato in Persia; l'altro fu Hansah, un seguace che si presentò come suo vicario e portò avanti il suo culto.

Il *parallelo* tra le storie mitiche dei fondatori di religioni salta immediatamente agli occhi: i *Parallelen zu Hakim Geschichte* possono costituire un documento significativo per la comparazione, così come la storia della vita di Pitagora che secondo Schelling – come si è letto – potrebbe essere stata scritta da Porfirio con l'intento di contrapporla alla “storia mitica” di Gesù. Al concetto di storia mitica Schelling dedicherà la prima parte del saggio *Sui miti* nella quale si interroga sulla nascita della tradizione. Negli appunti del *Nachlass* che si stanno ora considerando, l'origine della tradizione assume una fisionomia ben precisa: si tratta del sorgere delle storie di eroi, semi-dei, fondatori di religioni, di regni, di filosofie e culti misterici... Se nell'*Über Mythen* vengono fornite le coordinate *teoriche* per inquadrare il fenomeno della nascita dei miti storici e la loro eventuale trasformazione in miti filosofici, negli appunti che precedono e seguono quella pubblicazione, Schelling recupera il *materiale storico* su cui fondare la propria interpretazione, rintraccia affinità e parallelismi nelle tradizioni antiche: nella sezione dedicata alla *Göttliche Wirkung in großer Männer überhaupt* gli esempi concreti di “genesi della tradizione mitologica” sono tratti dal mondo greco; nelle pagine successive del quaderno delle *Vorstellungsarten* si trova il caso di Hakim che sposta il baricentro dell'indagine nel mondo orientale.

Si può ricondurre alla medesima operazione anche la *Früheste Geschichte Jesu*, abbozzo composto nello stesso arco temporale della storia di Hakim. Il modo in cui Schelling ricostruisce la nascita della tradizione riguardante Gesù rende evidente che essa costituisce uno dei termini di riferimento capitali dei *Parallelen* tra i vari racconti mitici delle imprese di uomini eccezionali. Qui, primo fattore per la nascita della tradizione – che sarà codificato anche nel saggio *Sui miti* – è l'oralità.<sup>193</sup> I testimoni oculari di cui parla l'evangelista Luca (*Lc.* I, 2), vissuti a lungo anche dopo la morte di Gesù, poterono raccontare a voce le vicende della sua vita. La religione cristiana nasce dai racconti degli apostoli, non da disquisizioni di carattere dogmatico: una considerazione resa possibile dalla consapevolezza acquisita in materia di *Dogmengeschichte* nella teologia della *Spätaufklärung*.<sup>194</sup> Il dogma non è un oggetto immutabile ed eterno ma il frutto di un'evoluzione storica, di continue ridefinizioni sulla base dei bisogni e delle capacità intellettuali degli individui che appartengono alle comunità cristiane nella storia. È attraverso l'oralità che le storie mitiche possono crescere su loro stesse, alimentandosi delle emozioni che trascinano i narratori, nonché delle rielaborazioni – per lo più involontarie – che la mobile

---

<sup>193</sup> HKA, II, 5, p. 123: «Conformemente ad ogni analogia, l'inizio dei singoli componenti scritti sulla vita di Gesù non appartiene al periodo immediatamente seguente al suo congedo dal mondo. Gli ἀπόπται [testimoni oculari] che Luca nomina vissero ancora a lungo dopo questo periodo, a lungo poterono raccontare oralmente le vicende di Gesù prima di pensare a delle narrazioni scritte. Come ogni altra storia, così anche questa è iniziata con la tradizione orale (παρέδοσαν ἡμῖν). Gli stessi *Atti degli apostoli* ci forniscono un esempio di tali racconti orali degli apostoli (es. *Atti.* II) ed è facile comprendere come questi racconti poterono conservarsi a lungo senza essere messi per iscritto, poiché erano l'unico fondamento di tutto l'insegnamento – o piuttosto l'intero insegnamento degli apostoli».

<sup>194</sup> Sulla *Dogmengeschichte* negli anni della neologia cfr. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, cit., pp. 223-230. Cfr. anche *infra*, nei commenti alle lettere paoline.

parola non-scritta consente. Ogni narratore – spiegherà Schelling nell’*Über Mythen* – nella tradizione orale è libero di dare una sfumatura diversa al racconto, aggiungere particolari, farsi trascinare dalla propria ispirazione.<sup>195</sup> Il ricordo degli eventi della vita di Gesù viene *riletto* alla luce del suo esito ultimo: l’interpretazione religiosa e mitologica degli eventi contribuisce a far crescere gli aspetti miracolosi del racconto.<sup>196</sup> Schelling – anticipando tanta letteratura psicologica ed antropologica – evidenzia come la memoria sia frutto di una “costruzione”, il prodotto di un processo di rielaborazione e non un mero dato oggettivo. Tutti i fatti storici a noi giunti hanno attraversato il diaframma delle *Vorstellungsarten*. I racconti che si appellano al ricordo sono il risultato di una ri-comprensione posteriore che cambia i contorni dei fatti accaduti, leggendoli attraverso una chiave di lettura non neutra, né oggettiva. Nella memoria del passato entra in gioco la componente emotiva che viene trasmessa alla narrazione e dunque agli ascoltatori: ben si adatterebbe anche in questa circostanza l’immagine della catena magnetica platonica, simbolo della trasmissione “contagiosa” della *Begeisterung*. Nonostante l’innegabile dimensione collettiva della costruzione della tradizione, resta il fatto che la narrazione dei *Vangeli* si costituì attraverso la raccolta di frammenti e testimonianze di singoli credenti: al centro del processo con cui si tramanda una religione, vi sono intricate relazioni tra soggetti, animati da passioni, coinvolti in esperienze sensibili, radicati in credenze irriflesse.<sup>197</sup> La diffusione di una religione è simile a una

---

<sup>195</sup> Cfr. *infra*.

<sup>196</sup> HKA, II, 5, p. 123-124: «Gli apostoli non cominciarono il loro insegnamento con dogmi o con principi morali, bensì con il racconto di ciò che avevano visto ed udito (*IGv*. I,1), e in questi racconti per molto tempo viene presentato come evento fondamentale soltanto la resurrezione di Gesù. – Per tutti quei testimoni oculari, la vita di Gesù era diventata importante solo *in* seguito, e la gran parte delle sue azioni – quasi fino all’ultima catastrofe della sua vita – trovò in essi osservatori disattenti e indifferenti (*Lc*. XXIV, 25) che non avevano ancora ricevuto il *πνεῦμα*. Soltanto allora, quando un evento improvviso – il fatto che il maestro crocefisso era ritornato in vita dalla tomba – di colpo – sollevò tutti loro a quel superiore entusiasmo [*Begeisterung*], che da quel momento in poi illumina tutti i loro discorsi e le loro azioni: solo allora cadde il velo dai loro occhi, solo allora apparve loro in una nuova luce ciò che Gesù aveva fatto e detto, solo allora impararono a dar significato alle sue parole misteriose ed alle sue azioni. Ogni parola, ogni cenno, ogni sguardo del loro maestro divenne per loro significativo – i lontani ricordi di ciò che avevano visto, le immagini della sua vita trascorsa che fluttuavano nella loro immaginazione, tutto ciò ora divenne il materiale più adatto per la loro fantasia sensibile ed esaltata, la quale solo da allora dovette andare in cerca nel passato della spiegazione di ciò che aveva visto negli ultimi giorni, e del significato complessivo dell’intera vita di Gesù. Ispirati [*Begeistert*] da quei ricordi, colmi della vita e delle opere del loro Signore proclamarono a gran voce le sue azioni – e noi sappiamo quanto rapidamente e con quale forza questi sconvolgimenti prodotti dall’immaginazione agirono sulla folla. In un solo giorno – in quello della prima festa di Pentecoste in una sola città e in una sola assemblea 3000 uomini furono acquistati al nuovo insegnamento. Da quel momento in poi, non ci fu nient’altro in grado di porre un argine al fiume di leggende e di racconti. In tutta la regione della Palestina corse impetuosa la saga della sua vita miracolosa, ovunque trovò credenti, in ogni luogo fu più piena e travolgente. Ciò che i primi testimoni oculari avevano visto, sentito e rinarrato, corse di bocca in bocca in mille molteplici forme e fu un miracolo se il fiume della saga portò con sé quei racconti».

<sup>197</sup> HKA, II, 5, p. 124: «Tuttavia davanti ad ognuno di loro restava ancora la serena figura del loro maestro che di nuovo si manifestava a loro come dal mondo invisibile e – di nuovo scomparsa –, sentivano ancora e sempre quella voce celeste, il suo parlare soprannaturale, vedevano davanti a sé ancora e sempre il misterioso, il miracoloso, l’ultraterreno di tutto il suo essere e del suo spirito. Può essere che qui e là un singolo credente, in una singola città o in un singolo villaggio della Palestina, abbia scritto qualcosa della vita del suo Signore – era perciò questo un documento universalmente noto o pubblicamente riconosciuto? E quanto a lungo attraverso altre regioni della Palestina le leggende dei miracoli della vita e delle opere di Gesù poterono passare di bocca in bocca – per quanto tempo poté circolare qui e là un singolo foglio scritto, fino a che a qualcuno venne in mente di comporre la saga, di unire i singoli fogli; il selvaggio fiume della saga doveva essersi già placato, prima che potesse essere condotto nello stretto letto di una storia scritta. Ma quando i singoli fogli anonimi sulla vita di Gesù si diffusero

rete in cui i singoli nodi interagiscono e incrementano la corrente di *Begeisterung* che scorre tra soggetto e soggetto in un fluire inarrestabile. I centri propulsori della tradizione sono i soggetti immersi in una comunità di sentire e con alle spalle esperienze comuni. Questo universo di *Vorstellungsarten* condivise è costituito dalla sommatoria delle prospettive di molti credenti che dà come risultato qualcosa di più che non una cronaca oggettiva e aderente ai fatti: i fedeli, ispirati per aver assistito ai fatti o trascinati dal racconto degli *αυτοπται*, interpretarono la storia di Gesù alla luce della sua morte, rivestendola di tratti mitici e disseminandola di prefigurazioni del suo esito ultimo, scaturigine della loro fede.

Comprendere il meccanismo di divinizzazione in atto nella fondazione di ogni nuova credenza, religiosa o mistico-filosofica (in Gesù, Hakim, Pitagora...) permette a Schelling di contrapporvi un'operazione di demitizzazione (*Entmythologisierung*) della tradizione antica e, da un certo punto di vista, di attualizzarla, riattivarla nella contemporaneità (si pensi alla figura del genio). Bisogna prendere atto che negli scritti del periodo di Tübingen non si parla di una *Remythologisierung* come avverrà nell'*Älteste Systemprogramm* (1796-1797) o, in prospettiva, nell'*System des Transzendentalen Idealismus* (1800). Eppure le pagine dell'*Über Dichter* tradiscono in alcuni loro passaggi già dei *presentimenti romantici*, laddove si valuta positivamente il ruolo della *Begeisterung* nel processo creativo e artistico, e si sottolinea la pregnanza del linguaggio poetico per comunicare contenuti irriducibili a una loro presentazione prosastico-razionale.

Al termine di questo discorso si può vedere sotto una nuova luce la contrapposizione – che si profila già all'orizzonte e maturerà nel triennio teologico – tra Schelling e il soprannaturalismo storiano. Storr pretendeva di richiamarsi alla prova della storia per confermare le verità dogmatiche tramandate dalla autorevole fonte della Scrittura. Ciò che è narrato nella Scrittura è vero perché è presentato da fonte autorevole: Gesù e i suoi apostoli. La conferma dell'autorità è fornita dalla concessione divina di operare miracoli. All'acuto studente dello *Stift* non può essere sfuggito il circolo vizioso sotteso all'argomentazione di Storr: noi siamo a conoscenza dei miracoli grazie al *racconto* della Scrittura e l'autorità della Scrittura si fonda sul “*fatto storico*” del miracolo. Senza la conferma del miracolo non possiamo avere certezza dell'autorità della Scrittura, ma il fatto che i miracoli siano stati effettivamente compiuti ci può essere confermato solo dalla Scrittura, che non sarebbe autorevole senza la presupposta realtà del miracolo.

Schelling si propone di scavare più a fondo nell'enigmatico rapporto tra fatto storico e sua rappresentazione/narrazione;<sup>198</sup> nei lavori di esegesi biblica e nei testi concernenti le *Vorstellungsarten der alten Welt* il giovane *Stiftler* tenta di sciogliere il dilemma distinguendo due livelli di analisi: da un

---

ovunque e divenne pressante il bisogno di aver qualcosa di registrato per iscritto delle sue azioni, fu allora un miracolo se a poco a poco quello stesso piccolo foglio venne ampliato in una grande raccolta attraverso multiformi aggiunte? È possibile che queste aggiunte non siano state dovunque le stesse e non possiamo perciò meravigliarci se la storia ci racconta di una grande quantità di scritti che circolarono come Vangeli, cioè come notizie delle opere di Gesù in Palestina?».

<sup>198</sup> Cfr. *infra*: la conclusione dell'*Entwurf der Vorrede*.

lato, ciò che si può presupporre sia *accaduto* naturalmente e, dall'altro, il mezzo di espressione poetico-mitologico altrettanto naturalmente utilizzato per narrare quei fatti mirabili. L'osservazione di entrambi questi aspetti è resa possibile: *in primo luogo* con il generale ricorso all'esperienza universale umana (ad esempio: la teoria della profezia è basata sugli *alterni* affetti umani, la *Begeisterung* è comparata all'esperienza – elitaria ma ancora attuale – del genio artistico...); *in secondo luogo* grazie alla ricostruzione dell'evoluzione delle capacità del genere umano (fornita dalla filosofia della storia dominante nel tardo illuminismo, in Heyne e Herder, ma anche Eichhorn e molti altri). Schelling a partire dai “dati” fornitigli dalla sua formazione allo *Stift* (l'esegesi storico-critica della Bibbia e la conoscenza della cultura greco-classica in costante comparazione con quella ebraico-orientale) intraprende la sua ricerca nell'ambito della filosofia della storia, eleggendo come strumento d'indagine privilegiato, il dispositivo concettuale delle *Vorstellungsarten*.

### 3. Racconto e teoria dell'origine: le *Vorstellungsarten* della mitologia

«Ma il “ritorno all'origine”, che permette di rivivere il tempo in cui le cose si sono manifestate per la prima volta, costituisce un'esperienza di capitale importanza per le società arcaiche»

Mircea Eliade, *Mito e realtà*

La filosofia della storia del giovanissimo Schelling, che ha al suo centro il concetto di *Vorstellungsarten*, trova una prima compiuta esplicazione nelle pubblicazioni del 1792-1793 che in modo diverso affrontano il tema del mito: la dissertazione *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine Genes. III philosophematis explicandi tentamen criticum et philosophicum* e il successivo saggio *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* apparso sui «Memorabilien» di Paulus.<sup>1</sup>

Le *Vorstellungsarten* mitologiche del mondo antico qui studiate sono affrontate da due punti di vista diversi e tali da risultare alla fine complementari: da un lato, nell'*Antiquissimi*, viene presentata una specifica narrazione mitologica, quella dell'inizio dei mali e dell'uscita dallo stato di natura, dall'altro, nell'*Über Mythen*, viene sviluppato un discorso generale intorno alla mitologia considerata come modalità di espressione caratteristica dell'infanzia del genere umano.

La prospettiva ermeneutica *teorica* e la sua *applicazione* in uno specifico contesto esegetico rispondono a un medesimo interesse di Schelling: comprendere le *forme di rappresentazione del mondo antico*. Tale comprensione non può prescindere da un'indagine *concreta* su *effettive* rappresentazioni appartenenti all'infanzia del genere umano ed in questo riposa l'importanza dell'*ars critica* e della scienza storica attraverso cui viene indagato il portato filosofico o, come si esprime Schelling, il *filosofema* di *Genesis III*. D'altro canto appaiono già operanti nella dissertazione le categorie distintive della mitologia e dell'infanzia del genere umano che verranno sviluppate nel successivo saggio. Infatti questi due scritti sono redatti nello stesso arco di tempo e la circolarità delle tematiche rende possibile individuare una posizione di Schelling unitaria riguardo quella particolare filosofia della storia che anima le prime riflessioni del periodo studentesco.

#### *Premessa: Il Magisterexam*

Come è noto, al termine del biennio di studi filosofici tutti gli *Stiftler* dovevano affrontare l'esame di magistero per accedere al triennio teologico. La parte obbligatoria e uguale per tutti i *Candidates* – gli studenti prima di divenire *Magistri* – consisteva in una prova orale: la difesa di una serie di tesi redatte ogni anno per ogni materia dai professori della facoltà filosofica in riferimento agli argomenti

---

<sup>1</sup> F.W.J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* (1792), in HKA, I, 1, pp. 59-99. Idem, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793), in HKA, I, 1, pp. 192-246. Per le citazioni di entrambi i testi mi sono giovata delle traduzioni disponibili sopra citate che ho talvolta tacitamente modificato.

trattati a lezione nel corso del biennio. Le *Thesi inauguralium* erano suddivise per argomento: vi era una *pars Metaphysica* e una *pars Moralis*, una *pars Historica* e una *Philologico-Critica*, infine una *pars Mathematico-Physica*. Gli studenti, ordinati in una lista (una *Lokation* stilata e periodicamente aggiornata in base ai risultati ottenuti negli esami “intermedi” dei due anni), dovevano a turno dimostrare e argomentare le tesi che venivano loro sottoposte.<sup>2</sup> Ogni *Promotion* veniva indicata con il nome del *Primus* di ciascun anno: alla *Promotion* di Renz appartenevano Hegel (quarto nella *Lokation*) e Hölderlin (ottavo), mentre Schelling figura come il *Primus* della sua *Promotion*.<sup>3</sup>

In merito alle prove scritte, per superare l’esame di magistero ed accedere al triennio teologico, fino al 1793 – anno della promulgazione di un nuovo statuto dello *Stift* –, non era vincolante difendere una dissertazione. Al tempo di Hölderlin, Hegel e Schelling, dunque, per ottenere la *Promotion* i candidati dovevano solamente redigere il proprio *Curriculum Vitae* (una descrizione del proprio percorso di studi con l’elenco di alcuni dei corsi seguiti) e alcuni *Specimina* (di norma due, qualche volta tre se lo studente non difendeva anche una *Magisterdissertation*, raramente uno, nessuno o quattro, ma mai più di quattro nel decennio tra il 1785 e il 1795).<sup>4</sup> Gli *Specimina*, corrispondenti alle attuali *Hausarbeiten*, erano brevi saggi nei quali veniva sviluppato un tema a scelta dello *Stiftler* attinente a una delle materie di studio.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> A. F. Bök, *Geschichte der herzoglich Württembergischen Eberhard Carls Universität zu Tübingen im Grundrisse*, Tübingen 1774, p. 293. Le tesi inaugurali degli anni frequentati da Hegel, Hölderlin e Schelling sono state pubblicate, in Frank, “... *im Reiche des Wissens cavalieremente*”?, cit., in particolare alle pp. 15-20, sono date indicazioni sulle modalità di discussione delle tesi in sede d’esame.

<sup>3</sup> Ogni anno i candidati, al primo anno chiamati *Noviti*, poi *Complentes*, erano sottoposti a quattro esami: *auf Martini* (10 novembre); *auf Fabian und Sebastian* (22 gennaio); *auf Georgi* (23 aprile); *auf Jacobi* (25 luglio). Come novizio Schelling ottiene il primo posto nei primi tre esami, venendo superato nell’ultimo da tale Friedrich Jakob Beck. Nell’anno da *Complentes* Schelling figura come secondo nei primi tre esami, ma, riuscendo a superare Beck nell’ultimo, risulta *Primus* della sua *Promotion*. Cfr. BuD, pp. 22-30.

<sup>4</sup> Il *curriculum* di Schelling è stato pubblicato in BuD, I, p. 41. Sul numero degli *Specimina*, Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., p. 70. Nel testo di Jacobs viene preso in considerazione il periodo 1785-1795.

<sup>5</sup> Si è giunti alla conclusione che gli scritti non fossero delle *Klausursarbeiten* per via della copiosa “letteratura critica” in essi citata che sarebbe stata difficilmente ricostruibile nell’arco di una prova scritta d’esame. Gli *Specimina* erano redatti dagli studenti, i quali erano responsabili di una ricerca autonoma del materiale bibliografico. Gli scritti ufficiali dell’esame si aprivano con una dedica al professore della facoltà che rappresentava “l’esperto” della materia trattata nel saggio. Per ogni ambito disciplinare vi era tendenzialmente un solo professore di riferimento, ad esempio Schnurrer per l’esegesi, Bök per filosofia morale, Pfliederer per matematica e scienze naturali, Flatt per filosofia teoretica, affiancato poi da Abel. Degli *specimina* di Schelling ci sono pervenuti, purtroppo, solo due titoli: «*Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie*»; «*Über die Uebereinstimmung der Critik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf der Gebrauch der Kategorien, und der Realisierung die Idee einer intellegiblen Welt durch ein Faktum in der letzteren*». I titoli fanno pensare ad una impostazione palesemente kantiana. D’altra parte la penetrazione della filosofia critica nell’ambiente dello *Stift* è stata da tempo dimostrata dagli studiosi, fosse anche in vista di una risposta polemica o di un uso strumentale delle posizioni più innovative e radicali. La scelta da parte di Schelling delle tematiche indicate dimostra, inoltre, che la “strada filosofica” in seguito intrapresa non è solo conseguenza dell’incontro con Fichte, ma trova un importante presupposto nella conoscenza del pensiero di Kant avvenuta proprio nello *Stift*. Il primo *Specimen* richiama le lezioni tenute da Abel nel *Sommer Semester* 1792: *Prolegomena Metaphysices secundum theoriam Reinholdianam*. Anche il secondo, trattando ancora una materia kantiana, dovrebbe essere ascritto a Abel o Flatt: Ma ad Abel si è già ricondotto il primo *Specimen* e di norma venivano scelti professori diversi per ciascun testo, mentre Flatt nell’anno della discussione di Schelling era già passato dalla facoltà di filosofia a quella di teologia

Infine, per completare la prova finale i candidati erano liberi di scegliere se affrontare anche la pubblica discussione di una *Magisterdissertation* scelta tra quelle scritte appositamente da uno dei loro professori.<sup>6</sup> Schelling, contrariamente alla prassi, si avvale della possibilità, concessa dal regolamento al *Primus* nella *Lokation* di ogni anno, di redigere da sé la dissertazione da discutere, sotto la supervisione del professore di esegesi, Schnurrer.<sup>7</sup>

---

(SS 1792). Dato che il tema sembra riguardare anche l'ambito della filosofia pratica, di competenza di Bök, si può ipotizzare quest'ultimo come destinatario. Non c'è tuttavia corrispondenza tra le lezioni di filosofia morale tenute da Bök e l'impostazione del testo di Schelling: infatti Bök conosceva superficialmente la filosofia di Kant, era tutt'altro che kantiano e nelle proprie lezioni trattava sovente del problema della filosofia pratica nella sua relazione con il diritto naturale. Sul rapporto di Bök con Kant cfr. M. Franz – R. Bürzele, *Erläuterung zu Böks* cit., p. 149 sgg. Alla luce del fatto che non sempre si trova una corrispondenza tra tematiche trattate a lezione e contenuti degli *Specimina*, possiamo arguire che gli studenti avessero una certa influenza sulla scelta del tema o sulla sua declinazione. Dall'analisi degli argomenti trattati dai candidati *Magistri* si può anche ricavare qualche informazione circa la diffusione del kantismo a Tübingen. Cfr. Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., cap. 3 *Irreligiosität und Kantianismus*, pp. 46-57; inoltre *ivi*, cap. 5, *Die philosophischen Themen der Specimina*, pp. 79-89 mentre da p. 259 sgg. è riportato l'elenco dei titoli degli *Specimina* redatti nel decennio 1785-1795. In questo periodo, negli *Specimina* a carattere filosofico ricorrono i nomi di Socrate, Platone, Aristotele e degli stoici, se è poco trattata la filosofia medievale, si riscontra un certo interesse per la filosofia "moderna" di Cartesio e Locke; la grande presenza del nome di Leibniz e delle problematiche scaturite dalla sua filosofia si può spiegare con l'ombra lunga gettata dall'insegnamento del leibniziano Ploquet; troviamo anche qualche riferimento a Mendelssohn, a Rousseau, a Herder, persino ai *Grundlage* di Fichte quasi a ridosso della loro pubblicazione (*Über den Primat der praktischen Vernunft, hauptsächlich nach Fichte's Grundlage* [Hartmann, 1795]). A conferma dell'apertura nei confronti degli autori e dei problemi più recenti si trovano anche *Specimina* su argomenti "scottanti": *Parallelen zwischen der Philosophie und dem Character des Spinoza und des Jord. Bruno von Nola* (Kauffmann, 1792), *Bemerkungen zu Reimarus Abhandlungen über die natürliche Religion* (Flatt, 1795). Ma dopo il 1789 il grande protagonista degli *Specimina* è senz'altro il criticismo kantiano. In alcuni *Specimina*, come in quelli già citati di Schelling, il riferimento è esplicito: *Entwurf einer Prüfung der Kantischen System* (Gros, 1785), *Von der Unzulässigkeit des Prinzips der Glückseligkeit als erstes Sittengesetz betrachtet, und den Vorzügen des Kantischen Moral-Prinzips* (Klüpfel, 1790), *Bemerkungen über Kants transcendente Ästhetik* (Zilling, 1791), *Revision der Kantischen Reformen in der Physik* (Pfäff, 1793), *Über die Hauptresultate der praktischen Vernunftkritik* (Klotz, 1794), *Über die Freiheit des menschlichen Willens, ihrer Realgrund und Verhältnis zur praktischen Vernunft, in Hinsicht auf den Schmidischen Determinismus und den Kantisch-Reinholdischen Indeterminismus* (Eisenlohr, 1794). Si trovano anche confronti tra la prospettiva kantiana ed altre filosofie: quella stoica dal punto di vista morale; quella di Locke, Leibniz, Hume e persino Protagora in prospettiva teoretica. Ma forse l'anno con più *Specimina* dedicati alla filosofia kantiana è proprio quello della *Promotion* di Schelling; oltre ai due testi schellinghiani ne troviamo altri sei di argomento kantiano: uno sul problema della cosa in sé, due a carattere morale, un confronto con Hume, e due saggi riguardanti la *Critica del Giudizio* (lo ricordiamo, pubblicata solo due anni prima).

<sup>6</sup> È interessante riportare qualche cifra riguardo al rapporto tra dissertazioni discusse e numero di *Kandidaten* (fonte: Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., p. 62). Nel 1792, anno della discussione di Schelling, il rapporto è equilibrato: dieci candidati difesero una dissertazione e altrettanti non la difesero. Nel 1790, *Promotion* di Hegel e Hölderlin, in dieci candidati su ventotto difesero una dissertazione. Nell'arco temporale 1785-1793 solo nel 1787 il rapporto pende ancora verso la mancata discussione di una *Magisterdissertation* (quindici discussioni su trentacinque candidati), mentre nei restanti anni del decennio cresce il numero maggiore dei *Kandidaten* che difendono una dissertazione: ventiquattro contro otto nel 1785 (75%) e diciassette contro quattro l'anno successivo (80%), e circa il 60% nel 1788, 1789, 1791.

<sup>7</sup> Se i rapporti del nostro *Stiftler* con molti professori di Tübingen furono spesso carichi di tensione (soprattutto non corse mai buon sangue con Flatt) è noto che Schelling e Schnurrer si stimavano reciprocamente. Questo rapporto aveva alle spalle anche l'amicizia fra il padre di Schelling e lo stesso Schnurrer. I due erano stati entrambi studenti allo *Stift* tra l'autunno 1760 e l'autunno 1761 e tra loro si era creato un certo legame ricordato anche in lettere successive (al contrario di quanto si afferma in Plitt, I, p. 4, Schelling padre non fu mai un insegnante di Schnurrer). Sul rapporto tra Schnurrer e gli Schelling – figlio e padre – cfr. BuD, II, pp. 18-20. Non ci sono prove per affermare che la decisione di Schelling di redigere una tesi di carattere ermeneutico sia derivata dalla familiarità con il professore di esegesi. È semmai probabile che Schelling si sia giovato dell'amicizia tra il padre e il proprio professore per avere più autonomia nella scelta e nello svolgimento della tesi. Schnurrer, dal

### 3.1 Il racconto dell'origine: l'*Antiquissimi*

Il tema che Schelling decide di affrontare nella *Magisterdissertation* è l'origine dei mali umani. È stato notato che «ciascuna delle due grandi fasi della sua [*scil.* di Schelling] speculazione muove da una certa interpretazione del problema del male, prima minimizzato e poi assunto in tutta la sua teistica drammaticità».<sup>8</sup> La riduzione della “potenza del negativo” è comprensibile tenuto conto della concezione progressiva, ancora “illuministica” della storia che il giovane *Stiftler* effonde in tutti i suoi scritti, dagli appunti alle pubblicazioni. Non ci si dovrà pertanto stupire se il *focus* delle seguenti riflessioni più che sul male sarà incentrato sull'evoluzione dei modi di rappresentazioni nella storia dell'umanità, da mitologico-immaginifici a razional-filosofici.

La dissertazione è strutturata in sette paragrafi: il primo funge da introduzione e presenta alcuni presupposti fondamentali per la successiva analisi; i paragrafi II e III sono dedicati a questioni di esegesi storico-grammaticale; i paragrafi IV-VII sviluppano il vero e proprio discorso ermeneutico riguardante il *sensu* e la *verità* del mito di *Genesi* III.

#### 3.1.1 Presupposti teorici [§ I]

Nelle prime pagine sono presenti alcune idee di fondo che stanno alla base delle successive argomentazioni e della stessa filosofia della storia all'opera nella dissertazione. Questi principi, peraltro condivisi con altre filosofie della storia dell'epoca, sono assunti implicitamente e fanno da sfondo a tutta la trattazione. Essi si configurano altresì come prese di posizione (più o meno esplicite) nei confronti dell'esegesi e della filosofia tardo settecentesca. Di conseguenza, al fine di chiarire le posizioni di Schelling, diviene indispensabile illustrare il significato complessivo e l'origine di queste idee.<sup>9</sup>

##### a) *Sensu e verità: excursus su Dannhauer, Spinoza ed Ernesti*

Fin dal titolo della dissertazione vengono indicate esplicitamente le due modalità con cui Schelling si accosta all'interpretazione del capitolo terzo del *Genesi*: egli si propone di offrirne, da una parte una spiegazione *critica*, ovvero storico-grammaticale, che mira alla esposizione del *sensu* delle immagini

---

canto suo, deve avere apprezzato le innegabili doti del suo giovanissimo studente, precocemente avviato agli studi esegetici dal padre e così sorprendentemente coinvolto in una disciplina tanto ostica quale la ricerca filologica su testi antichi: il professore di esegesi può essersi solo rallegrato nel riconoscere il medesimo slancio per la scienza critica nel figlio del vecchio amico e attuale collega. Di ciò è una testimonianza la *laudatio* che Schnurrer scrive al termine della *Magisterdissertation* di Schelling dove, oltre che lodare l'ingegno e le conoscenze del giovane *Stiftler*, si congratula anche con il padre che aveva avuto parte non indifferente nella primissima istruzione del figlio. Oltre a Schelling, nel decennio 1785-1795 preso in considerazione da Jacobs, solo altri tre candidati optano per scrivere la propria dissertazione. Invece Hegel e Hölderlin discuteranno nel 1790 la *Magisterdissertation* scritta da Bök intitolata: *De limite officiorum humanorum seposita immortalitate animorum (sectio prior)* (cfr. Franz, “...im Reiche des Wissens”?, cit., p. 407 sgg).

<sup>8</sup> Griffero, *Sensu e immagine*, cit., p. 214.

<sup>9</sup> Anche Grazi (*Sullo scritto latino di Schelling*, cit., p. 56) svolge un «esame delle fonti usate nell'elaborazione della *Magisterdissertation*», prendendo in considerazione Heyne (*ivi*, pp. 60-61), Eichhorn (*ivi*, p. 58-59), Herder (*ivi*, pp.62-63) e il kantiano *Mutmaßlicher Anfang* (*ivi*, p. 64 e p. 67) – delle cui posizioni ci si occuperà in questo capitolo terzo. Un cenno vien fatto anche a Semler (*ivi*, pp. 59-60), qualificato come «l'iniziatore della corrente dei neologi». Per le posizioni di Semler si rimanda *infra* alla sezione sulla codifica del metodo esegetico schellingiano (cfr. paragrafo dedicato all'*Entwurf der Vorrede*).



bibliche, dall'altra un tentativo di spiegazione *filosofica* che intende rinvenire la *verità* sottesa al racconto biblico.<sup>10</sup> Franz, analizzando la *Magisterdissertation* nell'ormai classico studio sul platonismo a Tübingen, ha ricostruito una possibile genealogia della distinzione tra *sensus* e *veritas* che fa riferimento a tre nomi: Dannhauer, Spinoza, Ernesti.<sup>11</sup>

Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) è considerato tra i primi che, nella modernità, hanno riconosciuto una portata universale alla disciplina ermeneutica; probabilmente è stato anche il primo in epoca moderna a utilizzare il termine *hermeneutica* come titolo di uno scritto.<sup>12</sup> Secondo Franz, Dannhauer distinguerebbe tra senso e verità al fine di fondare una teoria *generale* dell'interpretazione, rendendola in questo modo una disciplina indipendente e preliminare alle altre (giurisprudenza, medicina, teologia).<sup>13</sup> Nell'*Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* l'ermeneutica è collocata all'interno del *trivium*, accanto alla grammatica (studio della lingua) e alla retorica (arte del discorso) e pertanto si inserisce come la disciplina più prossima alla logica/dialettica. In questo modo l'ermeneutica viene considerata una disciplina filosofica, affine alla logica, e dalla quale, tuttavia, si distingue perché non si occupa del rinvenimento della *verità* delle affermazioni (compito riservato alla logica/dialettica), bensì della ricerca del *sensus* delle espressioni.

L'ermeneutica e l'analitica della logica hanno in comune il fatto di essere entrambe indirizzate alla verità in quanto insegnano a confutare le falsità, e tuttavia vanno distinte dal momento che la prima insegna a indagare il senso vero o falso [di un'espressione], mentre la seconda deduce la verità delle conclusioni a partire da principi già di per sé accertati. Quella si occupa del senso, questa invece della conclusione che scaturisce da lì.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> HKA, I, 1, p. 64: «Per il resto, mi sono limitato a mostrare *criticamente* il senso di quel documento, e in seguito, *filosoficamente*, quel tanto di verità che in esso risiede».

<sup>11</sup> Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., cap. 4, in particolare pp. 157-169.

<sup>12</sup> Johann Conrad Dannhauer, *Hermeneutica sacra*, Strasbourg 1654; Idem, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Strasbourg 1630, 1670<sup>3</sup>. Secondo H.-E. Hasso Jaeger (*Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 18 [1974], pp. 35-84) a Dannhauer si deve riconoscere anche una delle prime esposizioni di una teoria dell'ermeneutica *generale*, disciplina autonoma che troverebbe soltanto in seguito una applicazione nell'ambito teologico, giuridico o medico, secondo la tripartizione delle facoltà universitarie (*ivi*, p. 38). Il progetto di una *hermeneutica generalis* viene annunciato già nell'*Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae* del 1629 e formulato chiaramente l'anno seguente nell'*Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* (*ivi*, p. 44). Hasso Jaeger si oppone alla tesi secondo cui l'ermeneutica sarebbe originariamente scaturita dall'interpretazione dei testi sacri e solo successivamente si sarebbe laicizzata e affermata come disciplina autonoma dell'interpretazione. Cfr. però i rilievi critici di H.-G. Gadamer, *Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 20 (1976), pp. 7-16. In Dannhauer (*Idea boni interpretis*, cit., 1670<sup>3</sup>, p. 10) si legge: «Così esiste una sola ermeneutica generale, per quanto sussista una differenza tra i [suoi] oggetti particolari». L'ermeneutica diviene una scienza propedeutica che, occupandosi del linguaggio, fornisce lo strumento per ogni altra disciplina specialistica (Hasso Jaeger, *Studien*, cit., pp. 41-42, e 50).

<sup>13</sup> Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., pp. 164-166.

<sup>14</sup> Dannhauer, *Idea boni interpretis*, cit., p. 12.

Il compito del “buon interprete” (o “ermeneuta”), allora, è rinvenire il senso delle singole espressioni, mentre quello del “logico” (o “filosofo”) indagare la verità delle conclusioni, ricavare un significato ulteriore a partire da ciò che il testo dice letteralmente.

Infatti il senso non è qualcosa che viene artificiosamente applicato oppure distorto per un qualche ingegnoso scherzo, bensì qualcosa che non appena viene percepito il *suono delle parole*, per sua natura penetra nell’animo come la luce negli occhi.<sup>15</sup>

Il *sensus*, attraverso il riferimento al *sonus verborum*, è qui descritto come qualcosa che si attiene al senso letterale, lontano da inferenze e conclusioni teorico-dottrinali al di là del testo. Dopo il preliminare lavoro di questa disciplina “generale”, spetterà alle discipline “specialistiche” utilizzare il *sensus* autentico rinvenuto dall’ermeneutica al fine di conoscere una verità. L’ermeneutica ha il compito di trovare l’*unico* senso che risiede in un testo, eliminando tutte le interpolazioni di verità che possono provenire dall’esterno.<sup>16</sup> Dannhauer sembra qui schierarsi, secondo la linea esegetica luterana, anche contro alla molteplicità dei sensi della Scrittura, quando questi provengano da allegorie inserite *arbitrariamente* a spiegazione del testo. L’ermeneutica è garante della corretta comprensione del testo; una volta trovato il senso del testo, quest’ultimo viene affidato alle discipline che possono usarlo per rinvenire verità che stanno al di là del testo, ma che grazie al preliminare lavoro dell’ermeneutica possono trovare un fondamento valido e sicuro, messo al riparo dall’arbitrarietà dell’interpretazione.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Dannhauer, *Idea boni interpretis*, cit., p. 50.

<sup>16</sup> Dannhauer si pone il problema ereditato dalla tradizione «*An unius orationis multiplex esse sensus possit?*» (Dannhauer, *Idea boni interpretis*, cit., p. 46). Dopo aver saggiato le risposte affermative della tradizione cabalistica (*ivi*, pp. 46-47) e patristica (*ivi*, pp. 47-48, dove viene citato il quadruplice senso della Scrittura), Dannhauer risponde alla domanda in modo negativo: «Può accadere, accidentalmente o per colpa degli uomini, che in un discorso vi siano molteplici sensi, che tuttavia non corrispondono tutti al senso letterale inteso dall’autore» (*ivi*, p. 50). Il senso letterale è qui presentato come quello corrispondente all’*intentio auctoris* che, in modo analogo, Spinoza ed Ernesti utilizzeranno come criterio per stabilire il vero senso storico-grammaticale. La molteplicità dei sensi deriva dall’esterno, *ex eventu*, e da errori umani, *ex homine vitio*; il vero senso è quello letterale, in accordo con la tradizione dell’esegesi protestante. Dannhauer adduce anche una serie di sillogismi a conferma della propria posizione: «1. Ogni discorso pensato per insegnare è univoco poiché l’equivocità è sempre fonte di errori. / Ogni discorso di un uomo sapiente e buono è pensato per insegnare. Dunque... [Ogni discorso di un uomo sapiente e buono è univoco] / 2. Il discorso veritiero è sempre univoco, poiché tutto ciò che è vero è uno. Ogni discorso di un sapiente è veritiero. Dunque... Viceversa e a maggior ragione: Ogni discorso che non è univoco non è veritiero, ma ingannevole / Nessun discorso di un sapiente è ingannevole. Dunque ... / Nessun discorso di un sapiente è molteplice e non univoco» (*ivi*, p. 52).

<sup>17</sup> Franz sembra dare maggior importanza, fra gli autori che si occupano di ermeneutica, a Dannhauer in quanto considerato l’iniziatore di un’ermeneutica generale, non più solo teologica, bensì “filosofica”. Questo riferimento avrebbe così lo scopo di “riabilitare” allo sguardo filosofico un testo di argomento teologico quale quello di Schelling. Il capitolo di Franz è infatti volto a inserire il presente testo schellinghiano nell’orbita di interessi ermeneutici e filosofici. Va peraltro rilevato che in Dannhauer non si trovano corrispondenze letterali all’opposizione senso-verità, bensì una serie di distinzioni concettuali tra una disciplina che si occupa del rinvenimento del *vero senso di un’affermazione* (l’ermeneutica) e una che si occupa invece del *senso di un’affermazione vera* (la logica), come scrive Gadamer (*Logik oder Rhetorik?*, cit., p. 9): «come la teoria formale dell’argomentazione assicura solo delle conclusioni valide all’interno del discorso logico e non una correttezza a livello della realtà oggettuale, così anche l’ermeneutica in Dannhauer individua il senso corretto di un’espressione e non il senso di una espressione corretta». Quindi tra Dannhauer e la *Magisterdissertation* si può effettivamente rinvenire una corrispondenza dal punto di vista concettuale (nella presenza di due fasi: interpretativo-testuale e veritativo-teorica), anche se non da quello della formulazione terminologica.

Anche Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus* opta per la distinzione tra *sensus* e *veritas*, sebbene giunga a una conclusione più radicale dal punto di vista teologico. Quando ci si accinge ad interpretare la Bibbia non ci si può appellare a *verità* rinvenute filosoficamente: la Scrittura va interpretata solo mediante la Scrittura, ovvero chiarendo i passi oscuri attraverso la comparazione con altri passi biblici che illuminino il *sensu* delle espressioni poco chiare.<sup>18</sup> Con Spinoza, si ha uno slittamento (ovviamente mascherato per evitare accuse di eterodossia, e tuttavia profondamente significativo) da una posizione teologico-filosofica in cui senso e verità non costituiscono un'alternativa ma ambiti che convivono in successione, ad uno in cui le due prospettive si contrappongono: o si cerca il senso (si deve o si può cercare *solo* il senso), oppure si cerca la verità. Infatti, nel *Tractatus* Spinoza afferma di non occuparsi della *verità* delle cose, ma di limitarsi al *sensu* delle espressioni: *quando ci si muove all'interno dell'esegesi biblica*, se il senso letterale di un'affermazione non concorda con i principi della ragione, non può essere rifiutato per questo motivo. Il problema sorge solo se l'espressione contrasta con altre presenti nella Bibbia: a quel punto bisogna indagare se vi siano altri modi di utilizzo delle parole che possono armonizzare il contrasto scritturale interno. Al contrario nulla si può fare, in sede ermeneutica, nel caso di una contraddizione con i principi della ragione, che non devono interferire con l'interpretazione del senso.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Nel settimo capitolo del *Tractatus theologico-politicus* Spinoza enuncia la «regola universale dell'interpretazione della Scrittura»: «Perciò la divinità della Scrittura deve risultare soltanto dal fatto che essa insegna la vera virtù. Ma ciò può risultare soltanto dalla Scrittura. E se questo non potesse avvenire, non senza grave pregiudizio la accoglieremmo e professeremmo la sua divinità. Tutta la conoscenza della Scrittura deve essere dunque ricavata da essa soltanto» (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in Idem, *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. III; tr. it. A. Dini, *Trattato teologico-politico*, in Spinoza, *Tutte le Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010, p. 819).

<sup>19</sup> «Dunque, la regola universale dell'interpretazione della Scrittura è la seguente: non attribuire alla Scrittura come suo insegnamento niente che non ci risulti nella maniera più chiara dalla sua storia. [...] Questa storia deve raccogliere le affermazioni di ciascun libro e ordinarle secondo alcuni capitoli, in modo che così possiamo avere davanti agli occhi tutte quelle che si trovano sul medesimo argomento; e deve poi annotare tutte quelle che sono ambigue o oscure o che sembrano in contrasto tra loro. E per affermazioni oscure o chiare intendo qui quelle il cui senso si ricava facilmente o difficilmente dal contesto del discorso, ma non in quanto la loro verità è percepita facilmente o difficilmente dalla ragione. *Qui infatti ci stiamo occupando non della verità dei discorsi, ma soltanto del loro senso*. Anzi, quando cerchiamo il senso della Scrittura, dobbiamo anzitutto badare a non farci prendere dal nostro raziocinio (per non dire dai nostri pregiudizi) nella misura in cui è fondato sui principi della conoscenza naturale: per non confondere il *vero senso* del discorso con la *verità delle cose*, tale senso dovrà invece essere trovato soltanto in base all'uso della lingua, oppure sulla base sì del raziocinio, ma nella misura in cui esso non riconosce nessun altro fondamento all'infuori della Scrittura» (Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 819-821). Spinoza dà un esempio di questo metodo interpretativo basato sull'*usus loquendi*, applicandolo all'espressione mosaica "Dio è fuoco", la quale è chiara quando si presta attenzione al solo significato delle parole, ma è oscura riguardo alla verità e per la ragione (*ivi*, p. 821 sgg.). Di fronte a una tale situazione, nonostante la *litera* sia in contrasto con l'idea che la ragione ha della divinità, non si deve escludere il significato letterale a meno che non vi siano principi desunti dalla Scrittura medesima che si oppongono ad esso. Fedele al metodo di interpretare la Scrittura solo con la Scrittura stessa, Spinoza trova un'incongruenza con altre affermazioni di Mosè il quale insegna chiaramente che Dio non ha alcuna somiglianza con le cose visibili del mondo; secondo Spinoza «bisogna trarne la conclusione o che questa affermazione dev'essere spiegata metaforicamente, oppure che devono esserlo quelle altre. Ma, *poiché bisogna allontanarsi dal senso letterale il meno possibile*, bisogna perciò ricercare se quest'unica affermazione, "Dio è fuoco", ammetta un altro senso oltre quello letterale, cioè se la parola "fuoco" significhi qualcosa di diverso dal fuoco naturale. E se *dall'uso della lingua [ex usu linguae]* non risultasse un altro suo significato, allora questa affermazione, per quanto ripugnante alla ragione, non dovrebbe essere interpretata in nessun altro modo; al contrario, tutte le altre affermazioni, per quanto conformi alla ragione, dovrebbero tuttavia

Secondo Spinoza la lettura del testo sacro non si occupa della verità (che va indagata razionalmente mercé la filosofia), ma riguarda piuttosto l'obbedienza a precetti sacri (che contribuiscono alla crescita morale di coloro che non sono in grado di raggiungere razionalmente la perfezione dell'*amor dei intellectualis*). L'adesione alla religione rivelata contenuta nella Sacra Scrittura non deriva, quindi, dal fatto che ne sia avvertita la razionalità, bensì dal fatto che si creda alla sua autorità, ovvero si presti fede alle testimonianze degli autori sacri e alla loro virtù esemplare. Non avrebbe senso, dunque, applicare il metodo filosofico all'interpretazione della Bibbia, in quanto l'esposizione dei precetti morali in essa contenuti non avviene *more geometrico*, ma in forza dell'esempio e della testimonianza. La Bibbia non insegna la scienza ma la vita autentica, il modo in cui gli uomini devono agire per ottenere la salvezza (una salvezza che il filosofo può raggiungere anche meglio attraverso il percorso razionale presentato nell'*Etica*).

Attraverso la distinzione tra filosofia e fede, tra senso della Scrittura e verità razionale, Spinoza apre la strada all'interpretazione storico-critica della Bibbia. Come si è già potuto vedere, con interpretazione storico-critica della Bibbia si intende un metodo d'indagine atto a ricostruire la storia della composizione e della scrittura del testo sacro attraverso strumenti filologici e conoscenze di carattere storico, archeologico ed etnologico. Spinoza sottopone la Scrittura ad un "libero esame", storicizzandola e focalizzandosi sul senso letterale, evitando sempre, per quanto possibile, le interpretazioni allegorico-metaforiche di espressioni oscure. Anche l'esegesi luterana aveva proclamato la sua indipendenza dalle interpretazioni della tradizione, indagando il *sensus literalis sive historicus* e rifiutando il *sensus spiritualis sive mysticus* legato al passato della patristica e alle interpretazioni cattoliche. Nonostante questa apparente conformità di entrambi gli indirizzi nella loro adesione alla *litera*, la divergenza delle due posizioni non potrebbe essere più grande: la "lettera" per Lutero va resa viva con lo "spirito" della fede e della grazia, non con l'esame critico come invece chiede Spinoza. Quest'ultimo dubita della fede lasciata a se stessa e ritiene più sicuro il cammino per la salvezza affrontato con lo sforzo della ragione; da parte sua Lutero diffida della ragione arrivando al punto di stigmatizzarla come meretrice, la *hure Vernunft*. Lutero indica come chiave esegetica il rapporto tra legge e Vangelo, la preminenza della fede che salva, il principio della grazia che interviene a partire dal fatto storico della morte di Gesù in croce: il senso storico-letterale di tutta la Bibbia, l'unico autentico, è dunque un significato profondamente *crisialogico*, fondato sulla *theologia crucis*, non – come afferma

---

essere *adattate* [*accommodandae*] a questa» (*ivi*, p. 823). Per Spinoza ci si deve attenere quanto più possibile al senso letterale, alla precisa espressione del testo. Di fronte a una contraddizione nella *litera* del testo, dunque, si deve cercare un differente utilizzo dell'espressione (un diverso *usus linguae*) in un altro contesto scritturale. Spinoza rinviene all'interno della Scrittura un altro uso della parola fuoco nel libro di *Giobbe*, dove indica collera e gelosia. Dato che Mosè insegna chiaramente che Dio è geloso, questa seconda spiegazione dell'uso della parola fuoco è quello corretto dal punto di vista del rinvenimento del senso. E sebbene anche l'idea di un Dio che provi dei sentimenti umani negativi quali la collera e la gelosia non sia in accordo con il pensiero razionale di Dio, in questo caso l'interpretazione va accettata perché non contrasta con altre affermazioni di Mosè, anzi vi corrisponde perfettamente.

Spinoza – una restituzione della legge naturale/divina, «accomodata» a una comprensione storicamente imperfetta, sotto forma di storie e rivelazioni.<sup>20</sup>

Dopo Spinoza la distinzione senso-verità e la priorità del senso sulla verità venne nuovamente raccomandata dal teologo di Lipsia Johann August Ernesti il quale, rifuggendo dal *sensus mysticus* o *allegoricus* secondo la tradizione protestante, ritiene non ci sia altro “senso” se non quello letterale, definito anche grammaticale e storico.<sup>21</sup> Ernesti non elimina la questione della verità dall’ambito della teologia, ma esclude che debba esser posta in sede di interpretazione del testo biblico con la considerazione che, essendo il testo sacro Parola di Dio, esso deve essere necessariamente *vero*. In questo modo l’unico obiettivo dell’esegesi resta quello di raggiungere una conoscenza univoca del suo *sensu*, non viziata da interpretazioni dogmatiche e teologiche che generano una proliferazione e stratificazione di significati (arbitrari).<sup>22</sup> Non deve essere l’esegesi biblica a fondarsi sulla dogmatica, ma al contrario, la Scrittura interpretata per se stessa potrà essere poi d’aiuto nella ricerca delle verità teologiche.<sup>23</sup> Resta il fatto che Ernesti insiste sull’aderenza alla lettera del testo, invitando a limitare l’utilizzo dell’interpretazione allegorica:<sup>24</sup> in ciò sta il merito che gli viene riconosciuto dagli interpreti posteriori. Non a caso, per la chiarezza espositiva e l’esemplarità della tematizzazione ermeneutica di Ernesti, la stagione illuministica dell’interpretazione storica e filologica del testo biblico si dice

---

<sup>20</sup> «In massima parte, infatti, [la Scrittura] è composta di storie e rivelazioni: storie che contengono soprattutto miracoli, cioè (come abbiamo mostrato nel capitolo precedente) narrazioni di cose insolite della natura *adattate* alle opinioni ed ai giudizi degli storici che le scrissero; rivelazioni, che sono anch’esse *adattate* alle opinioni dei profeti (come abbiamo mostrato nel capitolo II), e per di più superano di fatto le capacità umane. (Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., pp. 817-819).

<sup>21</sup> J. A. Ernesti, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1761, 1775<sup>3</sup>, Partis primae, sectio prima, cap. 1, § 14 p. 11: «Osservare ciò è compito dei grammatici la cui arte si occupa soprattutto e nello specifico di indagare diligentemente cosa indichi ciascuna parola, nel tempo in cui essa viene pronunciata, in riferimento all’autore che la scrive, nonché alle regole e alla forma dell’eloquio. Da qui deriva che il senso letterale viene anche detto *grammaticale*; infatti il termine “letterale” è il corrispondente latino del termine “grammaticale”; questo senso è detto non meno correttamente anche *storico* poiché raccoglie tutte quelle circostanze che sono legate alle testimonianze e alla loro autorità».

<sup>22</sup> Ernesti, *Institutio*, cit., Partis primae, sectio prima, cap. 1, § 7, p. 9: «Va rifiutato il più possibile l’errore di quelli che – prendendo come riferimento il passo delle *Confessioni* di Agostino (XII, 30, 31) – ritengono che in un solo passo dei libri sacri possa esserci una molteplicità di sensi e persino più sensi letterali insieme; tale errore nasce dalla varietà delle interpretazioni dei passi ambigui, giacché parecchie di esse avevano una certa verosimiglianza ed venivano approvate per la reverenza nei confronti dei loro autori».

<sup>23</sup> Ernesti, *Institutio*, cit., Prolegomena de interpretatione universa, § 1 p. 3: «Che l’interpretazione dei libri sacri sia il compito più importante e più difficile di un teologo, lo insegnano l’operazione stessa, il motivo per cui è compiuta, l’uso che ne viene fatto e l’opinione concorde dei migliori ingegni di sempre. Infatti ogni conoscenza sicura e ogni difesa della verità divina proviene dalla comprensione e da un’accurata interpretazione delle Sacre Scritture: e, poiché attraverso lo studio delle lettere sacre da interpretare la purezza della religione cristiana da un lato è decaduta, dall’altro è stata ripristinata, per questo motivo sono sempre stati considerati i migliori teologi coloro i quali eccelleverano in questo compito».

<sup>24</sup> Ernesti, *Institutio*, cit., Partis primae, sectio prima, cap. 1, § 9, pp. 9-10: «Senza dubbio le allegorie non sono assolutamente da annoverare tra i possibili sensi. I sensi propriamente detti, infatti, sono da intendersi come accomodazioni delle cose a una certa dottrina: le accomodazioni, se sono adeguate e moderate, possono avere una certa utilità e non sono per nulla da disdegnare; ma se vengono usate male da uomini ignoranti, arrendevoli e non avvezzi alle discipline filologiche, allora generalmente degenerano in inutili passatempi che cadono spesso nel ridicolo».

paradigmaticamente fedele, appunto, alla *Ernestische Regel*.<sup>25</sup> L'utilizzo del termine *sensus*, all'interno del panorama esegetico protestante, non è, quindi, sempre equivalente a un generico "significato", bensì si riferisce spesso al senso precipuo, quello letterale e storico, legato al testo e al suo contesto. Ernesti restringe il campo del senso all'uso linguistico [*usus loquendi*], quindi in stretta aderenza alla *lettera* del testo e a ciò che essa vuole significare in un determinato contesto d'utilizzo.<sup>26</sup>

Secondo Franz, in Ernesti la differenza tra senso e verità sarebbe operante in maniera implicita nella *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (il testo che con tutta probabilità era noto a Schelling dalle lezioni di Storr) ma esplicitata nella sua *Prolusio pro grammatica interpretatione librorum in primis sacrorum*.

Infine nell'interpretare propriamente non venga cercato ciò che è vero: da un'altra fonte esso risulta, da un'altra fonte deve derivare la conoscenza della verità [...] Nell'interpretazione si deve cercare soltanto ciò che vien detto, e non sua la qualità o verità [*quid dictum sit, non quale sit, aut quam vere dictum*].<sup>27</sup>

La codifica della "regola di Ernesti" lascia aperta la possibilità per altre discipline di andare al di là del *sensus* – senso letterale e storico – per occuparsi di un nuovo e più esteso ambito del significato, designabile con il termine *veritas*: questo è ciò che Schelling, a suo modo, decide di fare nella *Magisterdissertation*. Infatti qui Schelling afferma di volersi occupare prima del senso (cioè di ciò che il testo significa nell'immediato), poi della verità (che trascende lo specifico contesto testuale e storico).<sup>28</sup> Dunque Schelling non intende la propria *explicatio* come una ristretta applicazione della regola di Ernesti seguendo la quale nell'interpretazione ci si dovrebbe attenere esclusivamente al *sensus literalis sive historicus*.<sup>29</sup> Se l'attenzione alle questioni linguistiche e storiche è un elemento importante e significativo nell'economia della dissertazione schellinghiana, il momento finale e culminante di quest'ultima è il rinvenimento del *sensu nascosto* sotto alle immagini del racconto biblico, ovvero di una verità che può essere *svilupata* a partire dalle stesse immagini: operazione, quest'ultima, con la

---

<sup>25</sup> Per ulteriori indicazioni sul metodo ermeneutico di Ernesti cfr. Ch. Landmesser, *Moderate Bibelkritik in der Zeit der Aufklärung*, cit., pp. 86-92. Cfr. anche *infra* capitolo sull'*Entwurf der Vorrede*.

<sup>26</sup> J. A. Ernesti, *Prolusio pro grammatica interpretatione librorum in primis sacrorum*, Langenheim, Leipzig 1749, p. VI: «Infatti quando parliamo di *usus loquendi* intendiamo la ricerca del senso attribuito ad ogni parola che vien detta nei diversi momenti della storia, da un certo genere di uomini e nella relazione con le altre parole [del discorso]. Così intendiamo la necessità di legare la significazione delle parole a specifiche determinazioni temporali e spaziali: quando mutano queste, è necessario cambiare anche quelle».

<sup>27</sup> Ernesti, *Prolusio pro grammatica interpretatione*, cit., p. VII. Ernesti prosegue dicendo che «nei libri umani vengono dette molte cose false, chi non ne è consapevole? E tuttavia possiamo interpretare correttamente anche queste falsità. Al contrario nei libri divini dal momento che siamo persuasi della assoluta verità di tutto ciò che viene tramandato, non resta altro che indagare ciò che viene detto». Cfr. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., p. 160.

<sup>28</sup> Cfr. *infra*. 3.1.3.

<sup>29</sup> Nel primo paragrafo della dissertazione, come si è già detto, viene chiaramente affermato che si procederà *prima* a rinvenire il senso criticamente e *poi* la verità filosoficamente. HKA, I, 1, p. 64.

quale Schelling supera i limiti della tradizionale esegesi storico-grammaticale, senza peraltro rinnegarne l'utilità e il fatto che sia preliminarmente imprescindibile per ogni ricerca filosofica sul testo sacro.<sup>30</sup>

Va notato che nel mondo protestante *ortodosso* il monito dell'*Ernestische Regel* a limitarsi all'indagine puramente storico-grammaticale sul senso non è né ovvio né applicato rigorosamente. Nel momento in cui un passo biblico viene utilizzato come prova dell'espressione o anche della diretta rivelazione divina di una verità dogmatica, cosa alquanto frequente nel contesto della predicazione, ecco che il confine tra senso e verità viene necessariamente varcato. Ciò che a rigore non poteva essere ammesso nell'esegesi protestante restava l'introduzione di significati *altri e molteplici* nel *sensus* della lettera sacra. Per procedere oltre si tratta di definire che cosa si intenda per interpretazione allegorica. L'esegesi medievale aveva codificato due livelli di interpretazione del testo sacro: il *sensus literalis sive historicus* e il *sensus spiritualis sive mysticus*. A sua volta il senso spirituale era declinato in tre tipologie: il senso allegorico, il senso morale o tropologico, il senso anagogico. Per esprimere i quattro sensi da rinvenire nella Scrittura, i medievali composero un celebre distico: «*Litera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia*»<sup>31</sup>. Entro certi limiti, si può tracciare un parallelo da una parte tra il *sensus* di Ernesti e il *sensus literalis sive historicus* dei medievali, dall'altra tra la *veritas* e il *sensus spiritualis sive mysticus* nelle sue tre declinazioni. L'ermeneutica biblica luterana incentrata sulla *sola Scriptura* e sulla di essa *litera* non nega che la lettura del testo sacro debba essere "vivificata" dallo "spirito" per non arrestarsi alla "morta lettera", secondo i dettami della teologia paolina.<sup>32</sup> Tuttavia il senso "spirituale" protestante è certamente da distinguere da quello dell'esegesi cattolica per la divaricazione tra autorizzazione all'indagine personale e necessario riferimento alla guida della *traditio*. Lutero, ad esempio, opta per una lettura cristologica dell'intera Bibbia, Antico Testamento compreso: figlia di questa impostazione è la tradizionale esegesi messianica della profezia, veicolata anche dall'esegesi ortodossa veteroprotestante secondo la quale le promesse dei profeti si sarebbero rivelate veritiere nell'evento della morte e resurrezione di Cristo, centro della storia e di entrambi i Testamenti.<sup>33</sup> È indubbio che nell'interpretazione cristologica sia insito un significato "spirituale", ma essendo l'unico

---

<sup>30</sup> HKA, I, 1, p. 67: «Ma prima di passare ad esporre il nostro filosofema, sembra opportuno anteporre alcune considerazioni generali riguardanti gli antichi documenti del *Genesis*».

<sup>31</sup> Henri De Lubac (*Esegesi medievale*, Jaca Book, Milano 1988, vol. II, pp. 345-364) rinvia questi versi nello scritto di Nicola di Lira (1270-1349), *Postilla in Gal.*, 4, 3. A conferma della fortuna di questa codificazione si possono richiamare i termini in cui è riproposta nel citato Dannhauer, *Idea boni interpretis*, cit., § 33, p. 48 sgg.: «i Padri della Chiesa [...] attribuivano all'unica Scrittura un senso duplice, letterale e mistico: quest'ultimo era suddiviso in altri tre, ovvero l'allegorico, il tropologico e l'anagogico la cui differenza era espressa attraverso questi brevi versi: *La lettera insegna quanto è avvenuto, / l'allegoria quello che devi credere, / la tropologia quello che devi fare / l'anagogia il fine a cui devi tendere*. Infatti l'allegoria si ha quando un passo dell'A.T. significa qualcosa che riguarda Cristo o la Chiesa come in *Gal.* IV, 22; la tropologia quando parole o azioni sono riferite alla morale/al comportamento come in *1Cor.* IX, 9; l'anagogia quando le parole di un secolo rimandano a parole scritte per un altro secolo come in *Ebr.* IV, 3».

<sup>32</sup> Cfr. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 15-43.

<sup>33</sup> Cfr. *supra*, il capitolo dedicato alla profezia.

ed essendo fondato sul “fatto” della resurrezione di Cristo non era da considerare come un *allegorein*, bensì come l’esposizione di una realtà tangibile e concreta.

Alla luce della complessità e stratificazione di posizioni riguardo il senso spirituale e il rinvenimento di una verità oltre le parole e le immagini della Bibbia, risulta riduttivo presentare il lavoro esegetico di Schelling come una critica complessiva all’esegesi del proprio tempo in quanto quest’ultima è ben lungi dal costituire da un blocco monolitico senza venature, ma rappresenta un insieme di posizioni differenti e in continua evoluzione.

*b) Necessità di espressione mitica e comparazione: Heyne e Schelling*

Nel primo paragrafo della dissertazione viene affermata in primo luogo l’inadeguatezza delle – storicamente necessarie – forme espressive arcaiche rispetto al loro contenuto di verità, motivo per cui nell’analisi del mito è indispensabile operare una *distinzione tra forma e contenuto*. In secondo luogo si propone di ricorrere alla *comparazione* per giungere alla comprensione del significato universale sotteso ai racconti mitici di tutti i popoli.<sup>34</sup> Il riferimento principale per queste tesi è Heyne, filologo di grande fama e considerato l’iniziatore della cosiddetta «scuola mitica gottinghese».<sup>35</sup>

Fin dal 1763 Heyne presenta il mito sotto una nuova luce: non più come «favola» e «inganno», bensì come la più antica storia e la prima sapienza del genere umano.<sup>36</sup> Il mito non viene più considerato il frutto di un’invenzione poetico-estetica, bensì una *forma necessaria* di espressione dell’infanzia dell’umanità. Quest’ultima è caratterizzata dalla mancanza di una ragione e di un linguaggio appropriati per sviluppare concetti elevati ed astratti.

Scriva Schelling:

Non fu in effetti l’intera indole di quell’epoca e di quella lingua arcaica a comportare di necessità questo modo di filosofare? E i filosofi arcaici non furono *spinti in modo necessario* a rivestire i loro giudizi con favole? Non sarà dunque nostro compito distinguere accuratamente tra la cosa stessa e le immagini sotto le quali essa si cela?<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> HKA, I, 1, pp. 65-66.

<sup>35</sup> Su Heyne cfr. in generale Hartlich – Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes*, cit., pp. 11-19. Sull’influenza di Heyne tutti gli studi sulla mitologia del primo Schelling concordano: Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., pp. 169-174; Jacobs, *Leggere Schelling*, pp. 59-61; Griffero, *Senso e immagine*, cit., p. 216; Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., pp. 30-46; Viganò, *Entusiasmo e visione*, cit., pp. 77-80; Idem, *Filosofema e mito*, cit., pp. 177-180; Grazi, *Sullo scritto latino di Schelling*, cit., pp. 60-61; Moiso, *La filosofia della mitologia*, cit., pp. 89-95.

<sup>36</sup> Ch G. Heyne, *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata*, «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 8 (1785-6), pp. 3-19. In particolare: «in questi mitologemi [sono] contenute tanto la più antica storia e le origini di tutto il genere umano e di tutti i popoli, quanto la prima sapienza umana e i principi di tutta la letteratura» (*ivi*, p. 3). Dietro a questa affermazione si intravede già la distinzione – esplicitata qualche pagina più in là (*ivi*, p. 6) – tra miti storici (che narrano le prime vicende dei popoli) e miti filosofici (che rappresentano la più antica forma di sapienza dell’umanità): una distinzione che sarà fondamentale per lo schema classificatorio del saggio schellinghiano del 1793 tra storia e filosofia mitica. Cfr. *infra* 3.2.

<sup>37</sup> HKA, I, 1, pp. 65-66. Il medesimo concetto è ribadito anche nel § IV, cfr. HKA, I, 1, p. 76.



L'incapacità di astrazione concettuale e la forma sensibile di tutti i pensieri dei primi uomini sono dovute alla condizione dell'infanzia del genere umano in cui i sensi predominano su tutte le facoltà. Il primitivo prevalere della sensibilità sulla ragione e le conseguenze di ciò sul piano linguistico e concettuale, entrambi dati per acquisiti da Schelling, sono opinioni diffuse tra i *Gelehrte* del tempo, anche se con Heyne il tema dell'infanzia del genere umano viene approfondito e ampliato.

La consonanza almeno parziale delle posizioni di Schelling con quelle dell'illuminismo è dimostrata dalle non poche recensioni favorevoli che tanto la sua dissertazione, quanto il saggio dell'anno successivo ricevono. La *Magisterdissertation* di Schelling è recensita già il 24 dicembre 1792 sui «*Gelehrten Anzeigen*» di Tübingen dove tra l'altro si legge che la dissertazione «eine Probe nicht gemeiner Talente und Kenntnisse sey».<sup>38</sup> In essa si discute soprattutto dei primi tre paragrafi considerandoli una buona prova di erudizione e capacità esegetica. Anche altre due recensioni sono in gran parte incentrate sulla parte esegetica dei primi paragrafi. In alcune si fa cenno con favore all'influsso di Kant, e se da alcuni è lodata la trasposizione delle più nuove idee filosofiche nelle più antiche tradizioni, in altre recensioni invece è criticata.<sup>39</sup>

Si potrebbe quindi affermare che Schelling si colloca tra coloro i quali recepirono la novità del discorso di Heyne e che, a loro volta, ne svilupparono in maniera originale taluni elementi, contribuendo così attivamente all'ampliamento della prospettiva sul mito. È da osservare che Schelling, al tempo della stesura dei testi presi in esame (1792-1793), non aveva a disposizione tutti i saggi in cui Heyne rende esplicite le sue tesi, dato che alcuni di essi sono pubblicati dopo il 1793.

Heyne era stato immediatamente considerato dai contemporanei come l'iniziatore di una nuova epoca negli studi sulla mitologia classica, colui al quale si doveva riconoscere il merito del radicale mutamento di prospettiva nei confronti degli scritti dell'antichità. Gli interessi di Heyne sono prevalentemente rivolti alla letteratura greca,<sup>40</sup> ma la sua "rivoluzione copernicana" nella concezione

---

<sup>38</sup> *Rezension*, «*Tübinger Gelehrte Anzeigen*», 103 (1792), pp. 817-821, qui p. 817.

<sup>39</sup> «*Beylagen zu den Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirchengeschichte*», 5 (1793), p. 23; «*Neues theologisches Journal*» [a cura di H. C. A. Hänlein e Ch. F. Ammon], 1,4 (1793), pp. 359-362; «*Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung*», 29 (1793), pp. 468-472. In questo gruppo va collocata anche la recensione di Eichhorn che appare sull'«*Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*», 4,5 (1793), pp. 954-956. Per l'influsso di Kant cfr. «*Neues theologisches Journal*», cit., p. 361; «*Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*» cit., p. 956, (Eichhorn individua l'approccio kantiano al testo biblico ma non lo discute perché giudicato non pertinente); «*Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung*», cit., p. 472. Per la critica all'interpretazione filosofica cfr. «*Gemeinnützige Betrachtungen der neuesten Schriften, welche Religion, Sitten und Besserung des menschlichen Geschlechts betreffen*» [a cura di G. F. Seiler], Suppl. 5 (1793), pp. 83-86, in particolare pp. 85-6: «L'autore a nostro avviso sbaglia nel considerare filosofia i primi capitoli di Mosè. Al contrario il contenuto stesso non è nient'altro che un'abbellimento e un racconto sull'origine del mondo adeguato all'infanzia del genere umano, conservatosi dalle epoche più antiche grazie alla tradizione, ma comunicato all'uomo grazie all'insegnamento divino. Non è mai stato provato che gli uomini stessi l'abbiano inventato in tutto e per tutto, senza ricevere una qualche rivelazione superiore. Ma finché questo non sarà dimostrato, allora si accorda alla saggezza e alla devozione non lasciare da parte il senso storico nel rapportarsi a quelle narrazioni poetiche della più remota antichità».

<sup>40</sup> Non a caso i due testi di Heyne citati espressamente nella dissertazione schellinghiana riguardano Omero e la teogonia di Esiodo. Osserva Verra: «L'applicazione del concetto di mito, elaborato dallo Heyne, all'ermeneutica biblica tedesca della fine del Settecento è fortemente marcata dalla prevalenza di interessi

del mito avrà effetti notevoli anche in ambito di esegesi biblica. Eichhorn, allievo di Heyne e anch'egli annoverato tra gli esponenti della «scuola mitica gottinghese», sarà il primo ad utilizzare negli studi biblici e teologici il nuovo concetto heyneiano di “*sermo mythicus*” quale forma di espressione della prima umanità.<sup>41</sup>

In un saggio del 1777 (citato da Schelling) Heyne sviluppa la teoria secondo la quale i miti sono la fonte a cui i poeti si sono ispirati in tempi successivi.<sup>42</sup> I miti sono espressione di un popolo che non utilizza ancora la scrittura e tramanda oralmente le proprie storie e le proprie conoscenze. Inoltre (in un passo che Schelling cita per esteso) si legge:

Questo modo di narrare non può essere definito allegorico in modo corretto, in quanto gli uomini, sforzandosi di pervenire ad espressioni più pregnanti, non andavano in cerca tanto di rivestimenti per le loro affermazioni, quanto piuttosto non erano in grado di esprimere altrimenti gli intendimenti sensibili dell'animo. Difficoltà e scarsità di soluzioni espressive angustiavano e coartavano dunque lo spirito – il quale per così dire si sforzava di erompere – e così l'animo, come colpito dall'ispirazione di un qualche dio [*percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus*], mancandogli le parole appropriate – tanto le sue proprie quanto quelle comuni –, turbato e rapito, si affaticava ad esporre le cose stesse e a rappresentare con gli occhi, a richiamare alla presenza i fatti e a mettere in scena i pensieri nella forma di un dramma.<sup>43</sup>

Il fatto che i primi uomini fossero costretti *di necessità* ad esprimersi in forme mitiche, cioè con immagini e storie, spiega perché non si possa dire che una narrazione di questo tipo sia allegorica *in senso stretto*. L'allegoria, infatti, presuppone un'*intenzionalità* che la *necessità* di espressione immaginifica dei primordi del genere umano esclude. Se i primi uomini non utilizzavano intenzionalmente immagini poetiche, ma esprimevano i loro pensieri immediatamente in forma di immagini, allora l'operazione dell'esegeta non è quella di rinvenire il significato di un'allegoria, quanto piuttosto di *tradurre* un linguaggio (immaginifico e narrativo) in un altro linguaggio (razionale e concettuale).<sup>44</sup> Sarebbe errato dunque, per Heyne (e per Schelling), procedere ad un'interpretazione allegorica dei miti. Se l'interpretazione allegorica dei miti e del testo biblico era stata una prassi esegetica ampiamente diffusa (a partire dalla scuola alessandrina) nella patristica e (per i secoli successivi) nella Chiesa romana, non così si può dire per l'esegesi biblica in ambito protestante, dove

---

filologici e letterari, più che religiosi e teologici nel pensiero e nell'opera del suo autore» (*Mito, rivelazione e filosofia*, cit., p. 21). Verra contrappone uno Heyne filologo, distaccato nella sua oggettiva acribia storiografica, alla figura di Herder, più aperto alle istanze religiose e al coinvolgimento simpatetico nella conoscenza del passato.

<sup>41</sup> Cfr. Hartlich–Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes*, cit., cap. III, Die „mythische Schule“, § 1 J. G. Eichhorns und J. Ph. Gablers Übertragung der Heyneschen Mythosauffassung auf das Alte Testament, pp. 20-37.

<sup>42</sup> Ch. G. Heyne, *De origine et caussis fabularum homericarum*, «Novi commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 8 (1777), pp. 34-54. Schelling cita il testo in HKA, I, 1, pp. 65-66, nota E § I.

<sup>43</sup> Heyne, *De origine*, cit., p. 38 (citazione di Schelling in HKA, I, 1, pp. 65-66, § I, nota E). Si noti, per inciso, il tema dell'ispirazione improvvisa ricondotta all'azione esterna di un Dio e tradotta in un fluire di immagini e drammatizzazioni. Eichhorn applicando questa concezione di *Begeisterung* ai profeti veterotestamentari doveva aver presenti le teorizzazioni del maestro Heyne, e lo stesso, vale per Schelling. Cfr. *supra* capitolo sulla profezia.

<sup>44</sup> Così anche secondo Franz, *Schellings Tübingen Platon-Studien*, cit., pp. 185-186.

l'allegoresi era osteggiata per le sue implicazioni con la tradizione ecclesiastica. Dunque, se le riserve di Heyne sull'interpretazione allegorica dei miti costituivano una novità e un decisivo passo avanti nella scienza mitologica, per Schelling era quasi una necessità non ricadere in un'esegesi allegorizzante del racconto biblico, al fine di evitare le critiche che un ritorno all'allegoria avrebbe comportato. L'eliminazione da parte di Heyne dell'elemento "fittizio" e allegorico nei racconti mitici è stata dunque la condizione che ha reso possibile l'applicazione del concetto di *sermo mythicus* alla Bibbia da parte di Eichhorn e di Schelling.<sup>45</sup>

L'opera di Heyne è stata senz'altro determinante anche per quanto concerne l'approccio comparatistico utilizzato da Schelling. Fin dal saggio del 1763, Heyne afferma che l'unico metodo legittimo per comprendere il linguaggio mitico è la «comparazione» dei miti stessi tra loro e che tale metodo va sostituito alle indebite interpretazioni condotte in base alle «*nostrae aetatis opinionibus ac iudiciis*».<sup>46</sup> La comparazione è la sola via che consente di applicare il criterio ermeneutico secondo cui bisogna riportarsi all'epoca, allo spirito e al linguaggio degli autori antichi studiati. Schelling conclude il primo paragrafo proprio affermando la necessità dell'utilizzo del metodo comparativo quale via per giungere alla distinzione tra *forma* necessariamente mitica e *contenuto* veritativo dei documenti più antichi.<sup>47</sup> Secondo Heyne il mezzo per raggiungere una conoscenza storico-critica dei testi antichi, ovvero una loro lettura in conformità alla terminologia e allo spirito di ciascun'epoca, è l'erudizione: precisione filologica e un'approfondita conoscenza storica.

In primo luogo per Heyne alcuni racconti del tempo antico possano essere considerati storicamente attendibili, mentre altri vanno ricondotti alla necessaria propensione dei primi uomini a trasformare i loro pensieri in narrazioni e drammatizzazioni di concetti.<sup>48</sup> Le due categorie di racconti corrispondono alla distinzione fra mito storico e filosofico: il mito storico per Heyne è originato dal racconto di un evento accaduto ma trasfigurato dall'immaginazione dei primi uomini, mentre il mito filosofico nasce dal bisogno dei primi uomini di comprendere la realtà cercando spiegazione ai fenomeni naturali attraverso la drammatizzazione e le forme immaginifiche. I criteri elaborati da Heyne mirano ad

---

<sup>45</sup> L'applicazione del concetto di mito alla Bibbia non era scontata e non è stata accettata dalle fazioni più ortodosse della teologia di tardo Settecento (cfr. *infra* le rimostranze di Storr). Ciò nonostante l'approccio mitologico avrebbe avuto un notevole seguito all'interno della cosiddetta *Mythische Schule* e del resto continuerà ad essere una teoria in continua discussione e rielaborazione (si pensi anche solo al dibattito suscitato dal *Leben Jesu* di Strauß). Per una prospettiva che prende avvio dalla considerazione delle posizioni più recenti (come l'*Entmythologisierung* di Bultmann) cfr. D. Fiorenzoli (a cura di), *Bibbia e mito. Il linguaggio della fede*, Il Segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (Vr) 2003. Per il mito di *Genesi III* cfr. A. Magris, *Il mito del giardino dell'Eden*, Morcelliana, Brescia 2008.

<sup>46</sup> Heyne, *Temporum mythicorum memoria*, cit., p. 5: «Al fine di comprendere le intenzioni [che animavano] i discorsi, le idee e le opinioni degli antichi è difficile trovare un metodo migliore rispetto alla comparazione tra questi miti e componimenti poetici».

<sup>47</sup> Questo assunto verrà tradotto in pratica nella dissertazione: una parte importante del successivo § V sarà dedicato alla comparazione del racconto di *Genesi III* con altri miti classici della fine dell'età dell'oro, il mito di Prometeo e il mito di Pandora. HKA, I, 1, pp. 78-81.

<sup>48</sup> Ch. G. Heyne, *De fide historica aetatis mythicae*, «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis», 14 (1798-9), pp. 107-120, qui p. 115.

accertare la validità storica di alcuni racconti mitici che si presentano come storie di eventi passati. È significativo che questi criteri per stabilire l'attendibilità del mito siano codificati principalmente in un saggio del 1798, quindi successivo all'*Über Mythen* di Schelling che si occupa di problemi simili nella sezione dedicata alla storia mitica. Il saggio heyneiano si apre con il problema della storicità della guerra di Troia e dell'esistenza della stessa città e prosegue manifestando una concezione obiettiva e documentaria della verità storica. Schelling nel saggio del 1793 si muove nella stessa direzione, riportando esempi di *Hilfsmittel der Tradition*, che vengono istituiti dai popoli antichi al fine di facilitare il ricordo di eventi significativi e che per i posteri possono essere prove oggettive della verità delle testimonianze: monumenti, nomi di luoghi, giorni di festa, annali e cronologie.<sup>49</sup> D'altro canto Schelling è consapevole che:

Alla fine, tuttavia, attraverso ogni via che percorriamo, riceviamo sempre solo frammenti di una storia vera, singole rovine che giacciono abbandonate in un ampio campo vuoto e che si cerca inutilmente di riunire in un intero.<sup>50</sup>

In secondo luogo il lungo lavoro di riflessione sul mito di parte di Heyne si può far concludere idealmente con la codifica (in un saggio del 1807) di una serie di regole da seguire nell'accostarsi ai miti:<sup>51</sup>

- commisurare il mito all'*usus loquendi* dei popoli antichi e non a quello dei moderni perché si possa rinvenire l'autentico significato delle espressioni tenendo conto della distanza storica;<sup>52</sup>

- individuare accuratamente la tipologia e le caratteristiche del mito (se più o meno antico, se elaborato in una forma sofisticata oppure no, se di origine locale oppure no); inoltre indagare se erano esistiti racconti simili in precedenza e il motivo per cui il mito originario sarebbe stato eventualmente elaborato dai poeti;<sup>53</sup>

- cercare il senso dei miti senza introdurre spiegazioni troppo sottili nel caso di miti sorti in popoli rozzi e incolti;<sup>54</sup>

- in generale cogliere l'esatta struttura e "stratificazione" del mito, individuando gli eventuali documenti che lo compongono se si tratta di una redazione avvenuta in epoche successive.<sup>55</sup>

Come per i criteri storici, a riprova della rapidità con cui venivano recepite nel contesto dello *Stift* di Tübingen le più innovative teorie e metodologie ermeneutiche, è interessante notare che alcuni di

---

<sup>49</sup> HKA, I, 1, (*Über Mythen*), pp. 199-203.

<sup>50</sup> HKA, I, 1, (*Über Mythen*), p. 217.

<sup>51</sup> Ch. G. Heyne, *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio*, «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 16 (1808), pp. 285-323, in particolare alle pp. 285-286 si parla di *regulae interpretandi*. Cfr. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in Herder*, cit., p. 33.

<sup>52</sup> Heyne, *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio*, cit., p. 301.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 301.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 306.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 306-323.

questi accorgimenti sono già adottati nell'indagine dell'*Antiquissimi* condotta anni prima da Schelling: come si vedrà nel seguente paragrafo, Schelling è attento, oltre che alla composizione redazionale del libro biblico, anche al contesto linguistico e storico nel quale è stato scritto *Genesi* III; inoltre, individuando il *filosofema* veicolato dal racconto, il giovane studente fornisce un importante elemento per la classificazione del mito all'interno del genere "filosofico".

### 3.1.2 Egesi storico-grammaticale [§§ II-III]

I paragrafi II e III della dissertazione sono dedicati ad esercizi di esegesi storico-critica: viene affermata la natura composita del libro del *Genesi*, redatto a partire da diverse fonti, come è provato dalle differenze stilistiche nonché dalla presenza di diversi nomi di Dio,<sup>56</sup> si insiste sull'influenza della cultura egizia nella costruzione del racconto da parte di Mosè, il quale avrebbe avuto accesso ai misteri dei sacerdoti egizi e si sarebbe ispirato ai geroglifici per *animare, drammatizzare* la verità da comunicare al popolo d'Israele.<sup>57</sup> Dal punto di vista della differenza tra senso e verità, codificata dall'esegesi secondo gli esempi sopra esposti – da Dannhauer a Ernesti –, le considerazioni schellinghiane circa le fonti mosaiche e i documenti redazionali del testo genesiaco rientrano in quelle operazioni storico-grammaticali atte a rinvenire il *sensus* dello scritto, inteso come senso letterale e storico, sebbene Schelling non utilizzi in questa sezione il termine *sensus*. Infatti Schelling, dal punto di vista della *struttura* della dissertazione, non colloca questi due paragrafi all'interno della ricerca sul *sensus* ma li qualifica come osservazioni generali, «*generalia quaedam*».

Per comprendere un testo antico è necessario ricostruire le dinamiche che hanno portato alla sua composizione. Le diversità nello "stile di scrittura" del *Genesi* fanno propendere per una natura *redazionale* del libro, composto da più documenti di natura eterogenea.<sup>58</sup> Inoltre, conformemente ai più recenti studi a sua disposizione, Schelling propende per un'ideazione tarda del libro dato che:

è contrario ad ogni analogia storica attribuire agli avi degli Israeliti *l'interesse* e la *capacità* di documentare per iscritto gli eventi che li riguardavano, ne consegue

---

<sup>56</sup> HKA, I, 1, p. 67: «In primo luogo infatti diamo per assodato quanto già fu dimostrato a suo tempo da altri, ossia che il *Genesi* si compone di diversi documenti».

<sup>57</sup> HKA, I, 1, pp. 67-75.

<sup>58</sup> Probabilmente il primo ad ipotizzare l'utilizzo di fonti più antiche per redigere il *Genesi* da parte di Mosè è stato Isaac de la Peyrère: «Ma ritengo che Mosè abbia insegnato quelle cose, contenute nei primi documenti dei giudei sulla creazione dell'universo, grazie alla lettura dei più antichi codici che abbondavano di presagi [*monitu*] [inviati dallo] Spirito» (*Prae-adamitae. sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio & decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*, Paris 1665, p. 181). Sulle fonti di Mosè cfr. *ivi*, pp. 181-182. Cfr. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 99-102, in particolare p. 101; F. Parente, *La "Urgeschichte" di J. G. Eichhorn e l'applicazione del concetto di "mito" al vecchio testamento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», III, 16, 2, (1986), pp. 535-567.

necessariamente che i documenti in base ai quali più tardi venne composto il *Genesi* furono redatti per la prima volta in forma scritta soltanto dagli Israeliti posteriori.<sup>59</sup>

Schelling farà più volte riferimento al criterio dell'*analogia storica*: con essa egli intende l'uniformità di comportamento e di pensiero di determinati popoli e/o forme di società. A seconda dell'epoca e del modo di vita (ad esempio, sedentario o nomade, pastorale o bellicoso), gli uomini sviluppano differenti *modi di rappresentazione* della realtà, *documentati* dalle differenze tra le mitologie a noi giunte.<sup>60</sup> La riflessione sulle *Vorstellungsarten* scaturisce da concrete, determinate osservazioni sui dati storici e dalla comparazione tra i documenti pervenutici dal mondo antico: il rinvenimento del filosofema che verrà individuato sotto alle immagini di *Genesi* III è subordinato dunque alla conoscenza dei modi di rappresentazione specifici del mondo antico. L'indagine preliminare che Schelling sta compiendo sulla forma (grammaticale e storica) del testo biblico è, metodologicamente, *conditio sine qua non* della possibilità di individuare il *contenuto* che è comunicato attraverso il modo di rappresentazione antico e di tradurlo in concetti filosofici moderni.

Particolarmente significativo è il fatto che Schelling applichi il criterio dell'analogia storica e il metodo della comparazione al caso del popolo ebraico. Nel corso del Seicento, infatti, gli eruditi avevano compiuto molti studi per determinare la priorità di un popolo del Vicino Oriente sugli altri; di volta in volta si era proposta un'etnia di riferimento: egizi, persiani, fenici, babilonesi... Ma il primato era sempre stato attribuito agli ebrei, in ossequio alla loro condizione di popolo eletto, scelto per essere il destinatario della rivelazione divina. Tuttavia, con il progredire degli studi storici, le somiglianze con gli altri popoli resero impossibile riservare agli ebrei un trattamento di riguardo: nel momento in cui i giudei vennero considerati alla stregua di tutte le civiltà del Vicino Oriente, mutò l'approccio storico-ermeneutico e si pervenne a risultati inediti, non condizionati dal pregiudizio dell'eccezionalità del popolo d'Israele. L'esegesi di Schelling segue questa seconda modalità di approccio e prende a modello il metodo di Eichhorn, il quale aveva trattato il testo biblico come qualsiasi altro testo antico, applicando alle manifestazioni culturali ebraiche il concetto di *sermo mythicus* (e la conseguente prassi esegetico-filologica) elaborato da Heyne in riferimento agli studi della classicità greco-romana.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> HKA, I, 1, p. 67.

<sup>60</sup> Cfr. *Über Mythen*, HKA, I, 1, pp. 206-208 dove si parla delle «*zufällige, ausserwesentliche Bestimmungen dieser Sagen*» (ivi, p. 207): un luogo di vita ameno produrrà una mitologia "bucolica"; condizioni di vita proibitive, al contrario, renderanno più duri e aspri i tratti dei racconti. Cfr. *infra* 3.2.

<sup>61</sup> Questa applicazione metodologica sottendeva la nuova concezione del popolo ebraico uniformato a tutti i popoli antichi. Allargando lo sguardo agli sviluppi della scienza antropologica di quegli anni si può notare come l'equiparazione dei popoli primitivi fosse un indirizzo generalmente applicato in tutti i campi di ricerca sull'uomo. A partire dalle considerazioni etnologiche sugli indigeni americani, dallo studio delle loro forme di mitologia si era pervenuti ad un'equiparazione tra greci e primitivi: per la prima volta i greci non venivano trattati come l'eccezionale "popolo della razionalità" ma come un popolo del passato niente affatto razionale, ma dominato da una fervida immaginazione. Come i greci non sono sempre stati il popolo della filosofia, neppure gli ebrei quello del vero unico Dio: di questo parere è lo stesso Schelling che ipotizza una fase enoteista antecedente al monoteismo (introdotto da Mosè). Vedi HKA, I, 1, p. 68 sgg.; cfr. *infra*.

Schelling ritiene che la caratteristica fondamentale dell'umanità (in ogni tempo e in ogni luogo) sia una naturale propensione a filosofare, cioè a cercare le ragioni delle cose.<sup>62</sup> D'altro canto questa umana "natura philosophandi" va calata nel reale processo storico, per cui i prodotti dell'animo filosofante si differenziano a seconda del grado storico di sviluppo di ogni popolo.<sup>63</sup> La natura umana non si esplica indipendentemente dalle condizioni storiche in cui l'uomo si trova a riflettere e vivere. Il pensiero risulta dalla combinazione di motivi "endogeni" (l'attitudine a filosofare, connessa tuttavia a diversi gradi di capacità espositiva, immaginifica o razionale) ed "esogeni" (le condizioni di vita concrete degli uomini determinanti il loro modo di pensare e, soprattutto, le influenze di altri popoli più progrediti). In quest'ottica un popolo come quello ebraico, nomade e poco civilizzato, pur essendo spinto, come ogni consorzio umano, alla ricerca delle cose più alte, non avrebbe potuto elaborare autonomamente i filosofemi contenuti nel *Genesi*: a detta di Schelling, l'influsso degli egizi è risultato determinante.

#### a) I nomi di Dio

Nell'esegesi biblica si iniziò a utilizzare la presenza di differenti nomi di Dio (Jahweh – Elohim) per provare la natura redazionale del libro del *Genesi* (secondo quella che è definita la "teoria documentaria" ovvero l'ipotesi della presenza di diversi "documenti" a comporre il testo biblico) a partire da Jean Astruc (1684-1766).<sup>64</sup> Nelle *Conjectures* di Astruc si legge:

Se Mosè avesse composto di suo pugno il *Genesi*, bisognerebbe mettergli in conto questa variazione singolare e bizzarra. Ma si può davvero immaginare che la sua trascuratezza si sia spinta a tal punto durante la scrittura di un libro così breve quale

---

<sup>62</sup> Questo concetto è affermato nel § 1: «In ogni uomo infatti vi è una disposizione innata alla filosofia ed in molti un certo amore naturale per il filosofare» (HKA, I, 1, p. 65).

<sup>63</sup> HKA, I, 1, pp. 72-73. In particolare Schelling scrive: «Infatti, sebbene in qualsiasi uomo di indole minimamente elevata sussista un certo amore naturale per il filosofare, è nondimeno necessario che vi si aggiungano motivazioni esterne, che in certa misura spronino l'animo e risvegliano nell'uomo germi per così dire nascosti» (*ivi*, p. 72).

<sup>64</sup> Kraus (*L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 241-253) distingue tra (a) la «cosiddetta prima ipotesi dei documenti» ovvero le prime affermazioni di Astruc e Eichhorn sulla presenza di diversi documenti, cioè fonti testuali originarie (nella formulazione più compiuta del 1798 ad opera di Karl David Ilgen si ipotizza l'esistenza di diciassette documenti originari indipendenti attribuiti a tre scrittori diversi: due Elohisti e un Jehovista); (b) l'«ipotesi dei frammenti», tesi avanzata in Inghilterra alla fine del XVIII secolo che «abbandona le fonti cosiddette principali o documenti originari fino a quel momento accettati e considera il *Pentateuco* come una composizione di un certo numero di frammenti, grandi e piccoli, che indipendenti l'uno dall'altro e spesso in contraddizione tra loro, sono stati legati insieme per opera di un redattore» (lo stesso Eichhorn dopo la prima formulazione del problema in termini di documenti, nell'*Einleitung in das Alte Testament* si avvicinerà a questa formulazione redazionale) e (c) l'«ipotesi delle integrazioni», sintesi delle prime due, ammette l'esistenza di documenti più ampi sui quali sono stati innestati diversi frammenti a completamento di parti lacunose («questa versione dei testi biblici si situa tra l'ipotesi dei documenti e quella dei frammenti», Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 250). Schelling si colloca ancora sulla scia della ricerca eichhorniana, quindi nelle prime fasi della formulazione dell'ipotesi (presenza di diverse fonti raccolte da un redattore in un testo unitario); negli scritti di esegesi contemporanei all'*Antiquissimi* non si può ancora trovare esplicitata la triplice distinzione che sarà frutto della successiva evoluzione nella ricerca sulle fonti del *Pentateuco*. Inoltre bisogna considerare che, come ammette Kraus, i confini tra le tre ipotesi non sono così netti come farebbero pensare le trattazioni sulla storia della critica del *Pentateuco*: «Si è spesso errato, nelle diverse trattazioni sulla critica del *Pentateuco*, inserendo troppo nettamente i singoli ricercatori negli schemi delle varie ipotesi. [...] Perciò le nostre osservazioni sulle ipotesi concernenti la critica del *Pentateuco* vogliono essere considerate come semplici primi orientamenti» (Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 249).

il *Genesi*? Abbiamo forse qualche esempio simile da citare oppure oseremo imputare a Mosè un errore che nessuno scrittore aveva mai commesso? Non è, al contrario, più naturale spiegare questa variazione supponendo – come appunto noi facciamo – che il libro del *Genesi* sia composto da due o tre documenti uniti e cuciti insieme a pezzi, in ciascuno dei quali gli autori avevano usato sempre lo stesso nome di Dio ma ciascuno [nel proprio pezzo gli aveva dato] un nome differente, uno quello di Elohim e l'altro quello di Jehovah o di Jehovah Elohim?<sup>65</sup>

Benché Henning Bernhard Witter (che Astruc verosimilmente non conosceva) avesse già fatto riferimento in modo incidentale a questa ipotesi a partire dall'osservazione dei diversi nomi di Dio,<sup>66</sup> è con l'opera di Astruc che si diffonde l'ipotesi documentaria basata sulla "fonte jahwista" e su quella "elohista". La posizione schellinghiana non è, quindi, da questo punto di vista originale o radicalmente innovativa. Schelling non cita Astruc probabilmente perché la sua fonte diretta è Eichhorn, il quale nella sua *Urgeschichte* aveva utilizzato la duplicità dei nomi di Dio come criterio di distinzione delle fonti genesiache.<sup>67</sup> dall'analisi della struttura e dello stile del *Genesi* Eichhorn era giunto alla conclusione che il redattore del libro avesse raccolto diversi documenti più antichi e li avesse uniti, *trascrivendoli come li aveva trovati*, senza cercare di armonizzarli.<sup>68</sup> Conseguenza dell'operazione di pura trascrizione è la sopravvivenza di due modi diversi di indicare Dio: la differenza tra Elohim e Jahweh non doveva più essere considerata come un accorgimento retorico, bensì il risultato dell'accostamento di documenti diversi. Su questa base Eichhorn aveva posto al versetto II,4 la cesura tra i documenti dei primi tre capitoli del *Genesi*.<sup>69</sup> Con tutta probabilità Eichhorn era giunto a questi risultati in maniera indipendente da Astruc. Infatti in un altro scritto apparso nel volume del *Repertorium* successivo a quello contenente

---

<sup>65</sup> Jean Astruc, *Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moyse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*, Bruxelles [Paris] 1753, p. 13.

<sup>66</sup> H.B. Witter, *Jura Israelitarum in Palaestinam terram Chananaeam commentatione in Genesin*, Hildesheim 1711. Cfr. A. Lods, *Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 43 (1925), pp. 134-135; H. Bardtke, *Henning Bernhard Witter*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 66 (1954), pp. 153-181; Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 153-156.

<sup>67</sup> J. G. Eichhorn, *Urgeschichte*, «Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur», 4 (1779), p. 175 (= rist. a cura di J.Ph. Gabler, *Urgeschichte*, voll. I, II,1 e II,2, Altdorf und Nürnberg 1790-1793, qui vol. II, 2, pp. 16-17): «Dal primo capitolo fino al quarto versetto del secondo capitolo per [indicare] Dio viene usato senza eccezioni l'appellativo *Elohim*; di contro, da II, 4 fino alla fine del terzo capitolo Dio viene chiamato senza eccezioni Jehova Elohim. Questa diversità dovrebbe essere un puro caso? O, piuttosto: questa discrepanza non potrebbe trarre origine dalla differenza degli autori?». La ristampa curata da Gabler ripropone il testo originale di Eichhorn, aggiungendo estese introduzioni e note – per es. il vol. I, che ripubblica la prima sezione dello scritto di Eichhorn (nell'originale 43 pp.), si estende per 256 pp., il vol. II,1 (di 670 pp.) è interamente occupato da un'introduzione di Gabler alla seconda parte dello scritto di Eichhorn, quest'ultimo pubblicato in II,2 sempre corredato da un'imponente apparato di note apprestato da Gabler. Il risultato è un'opera in cui l'esposizione di Gabler risulta largamente predominante.

<sup>68</sup> J.G. Eichhorn, *Ueber Mosis Nachrichten von der Noachischen Fluth. I B. Mose VI. VII. VIII. IX.*, «Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur», 5 (1779), pp. 185-216, dove Eichhorn afferma che l'autore dell'*Urgeschichte*, cioè egli stesso, aveva capito «che Mosè aveva inserito nel suo primo libro dei documenti originari, tali e quali a come li aveva rinvenuti» (*ivi*, p. 186).

<sup>69</sup> Anche Schelling nel § III pone come momento di transizione tra diversi documenti il versetto *Gen. II,4* che recita «Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati». Schelling considera queste parole la conclusione del racconto della cosmogonia contenuta nel primo capitolo.



l'*Urgeschichte*, Eichhorn aveva pubblicato un contributo riguardante la storia del diluvio universale. In esso egli postulava una pluralità di fonti per il racconto e affermava di non conoscere autore che prima di lui che avesse individuato nel *Genesi* diversi documenti.<sup>70</sup> Eppure al principio della seconda parte dell'*Urgeschichte* Eichhorn aveva citato Astruc.<sup>71</sup> Come risolvere questa incongruenza? In passato si è pensato di ipotizzare una conoscenza indiretta del testo e della teoria di Astruc, arrivando a parlare di “leggerezza”, o accusando Eichhorn persino di malafede.<sup>72</sup>

Per Schelling possiamo supporre una conoscenza della teoria dei nomi divini mediata dalla lettura dell'*Urgeschichte* di Eichhorn (sebbene nelle note essa non sia citata a questo riguardo), ma anche attraverso le lezioni di Schnurrer. Schelling ritiene che il nome di Jaweh sia stato introdotto da Mosè il quale nella prima parte del *Genesi* «ha trascritto la cosmogonia senza mutamenti e senza aggiungere nulla di suo, conservandone il carattere originario, e forse l'ha anche trascritto prima di intraprendere l'annuncio di Jaweh come unico Dio»<sup>73</sup>. La duplicità del nome di Dio in Schelling diviene funzionale, oltre che alla individuazione della diversità delle fonti – peraltro magistralmente documentata sulla base

---

<sup>70</sup> Eichhorn, *Ueber Mosis Nachrichten*, cit., p. 188: «Non ho memoria di nessuno scrittore antico o moderno che abbia individuato nei racconti di Mosè due documenti congiunti».

<sup>71</sup> Eichhorn, *Urgeschichte*, cit., pp. 173-174 (= Gabler, cit. II, 2, pp. 10-11): «Astruc e Jerusalem hanno già ipotizzato che Mosè nella stesura del suo primo libro si sia potuto servire di monumenti del tempo originario che forse grazie a Noè sono sopravvissuti al diluvio e sono giunti dal mondo prediluviano a quello nuovo».

<sup>72</sup> Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 242: «nella *Urgeschichte* di J. G. Eichhorn la distinzione delle fonti è trattata in modo relativamente originale; si dovrà quindi ammettere in Eichhorn una certa indipendenza da Astruc. Questo suo atteggiamento si spiega perfettamente se si considera che Eichhorn è venuto in contatto con le idee e con il metodo di Astruc solo per la mediazione di Michaelis e che poi egli si è interessato della distinzione delle fonti seguendo una propria via, quantunque sempre con un rimando ad Astruc». Di leggerezza parla A. Lods, *Astruc et la critique biblique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 4 (1924), pp. 109-139, pp. 201-227, in particolare pp. 222-224, mentre ad accusare di malafede Eichhorn è M. Siemens, *Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er 1719 seine Abhandlung über «Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut» veröffentlichte?*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 28,3 (1908), pp. 221-223. A favore della possibilità che effettivamente il testo di Astruc non fosse noto ad Eichhorn depone il fatto che nell'unica occorrenza il suo nome è scritto in modo errato (secondo la sua trascrizione fonetica: *Astrük*) e appare congiunto a quello di Jerusalem, il quale nei *Briefe über die mosaischen Schriften und Philosophie* aveva ironizzato sull'ipotesi dell'utilizzo da parte di Mosè di fonti più antiche, riferendo di Astruc solo indirettamente. È stato, pertanto, ipotizzato che, attorno al 1779, Eichhorn avesse ancora vaghe notizie indirette dello *status quaestionis*, ricevute probabilmente attraverso il suo maestro Michaelis. Cfr. Parente, *La "Urgeschichte"*, cit., pp. 535-567.

<sup>73</sup> HKA, I, 1, p. 71, nota G § II: «Senza dubbio Mosè ha trascritto questa cosmogonia *senza mutamenti [integram]* e senza aggiungere nulla di suo, conservandone il carattere originario, oppure l'ha trascritta forse prima di iniziare a insegnare che Jaweh è l'unico Dio» (corsivo originale). La precisazione che la trascrizione dei documenti sia avvenuta senza interpolazioni è indice della dipendenza di Schelling da Eichhorn. Su questa ipotesi si basa la possibilità di individuare la diversità delle fonti. Non a caso i più acuti critici di Eichhorn, per rifiutare la sua operazione ermeneutica (l'applicazione allo scritto genesiaco della categoria heyneiana di *sermo mythicus*) hanno fatto leva proprio sul presupposto che regge tutta l'argomentazione: il fatto Mosè avesse conservato intatte le sue fonti documentarie. Se si nega l'ipotesi della trascrizione letterale di documenti più antichi, viene meno la possibilità di considerare il racconto genesiaco come un genuino esempio di *sermo mythicus*, sorta di “resto fossile” del modo di rappresentazione dei primi uomini. David Julius Pott, *De consilio Mosis in transscribendo documento eo, quod Genes. II. et III. ante oculos habuisse videtur*, Helmstedt 1789; Johann Heinrich Heinrichs, *Commentatio de antiquo illo documento, quod secundo Geneseos capite exstat*, Göttingen 1790 (entrambi citati da Schelling). Cfr. inoltre: Wilhelm Friedrich Hezel, *Ueber die Quellen der Mosaischen Urgeschichte*, Lemgo 1780; Su Hezel cfr. Hartlich – Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes*, cit., pp. 55-56.

di studi critici e attraverso la comparazione di luoghi biblici – anche e soprattutto alla ricostruzione della situazione culturale (e culturale) del popolo ebraico prima e dopo Mosè. Schelling infatti si sofferma sulla differenza grammaticale dei due epiteti divini: Jaweh è singolare mentre Elohim plurale. Sulla base di argomenti di filosofia della storia e di una lettura globale dei racconti anticotestamentari, Schelling ipotizza che il popolo d'Israele in principio fosse semplicemente enoteista – Abramo avrebbe scelto di adorare un dio tra le tante divinità delle popolazioni nomadi – e che la “scoperta” e l'introduzione del monoteismo – inteso come l'affermazione dell'esistenza di un unico Dio – sia ascrivibile proprio all'intervento del saggio Mosè. Questa ipotesi, dice Schelling, è in accordo con i fatti storici narrati nella Bibbia e le continue tentazioni del popolo ebraico di ricadere nell'idolatria.<sup>74</sup> Soprattutto sono interessanti gli argomenti di *filosofia della storia* adottati per affermare la precedenza dell'enteismo sul monoteismo. La *pura* idea di un Dio unico difficilmente poteva essere pensata da un popolo di «nomadi incolti» come potevano essere gli avi degli israeliti. Scrive Schelling:

Quello [il monoteismo ebraico] non può essere del tutto conciliato con l'universale analogia della storia umana. Infatti, non essendoci nulla di tanto simile quanto l'indole degli uomini, in qualsiasi luogo della terra abitino, e non avendo questi nomadi a disposizione particolari aiuti culturali rispetto ad altri e singolari (popoli), perché a causa di quelli rinunciamo alla legge di natura nelle cose umane a tutti visibile e stabilita per ogni esperienza di tutti i tempi secondo la quale tutto progredisce per diversi gradi e a poco a poco?<sup>75</sup>

Con ciò viene confermata l'adesione di Schelling a “principi di filosofia della storia”, leggi universali dello sviluppo delle civiltà che possono essere rinvenute grazie all'osservazione di diversi *concreti* casi del passato e alla loro comparazione in diversi popoli e in diverse circostanze storiche. Infatti l'analisi dei paragrafi II e III porta esempi *determinati* e *concreti* di uno sviluppo storico universale che, nella parte conclusiva della dissertazione, Schelling tenterà di descrivere *in generale*, in una storia filosofica *a priori*, non più ricavata dall'esperienza.

#### *b) I geroglifici raccontati da Mosè*

L'influenza della sapienza egizia sulla formulazione di mitologie e testi sacri di altri popoli, compreso quello ebraico, era una questione alquanto dibattuta nel XVIII secolo. Come posizioni emblematiche all'interno di un dibattito complesso e vario si può far riferimento a Michaelis, favorevole a pensare ad una dipendenza culturale di greci ed ebrei dall'Egitto, e Herder, più propenso ad attribuire precedenza alla cultura ebraica, il cui libro sacro sarebbe «il più antico documento del genere umano».<sup>76</sup> Michaelis, osservando le somiglianze tra la mitologia greca e i racconti ebraici, aveva proposto di ipotizzare una fonte anteriore, comune ad entrambi, e l'aveva indentificata con la tradizione sapienziale

---

<sup>74</sup> HKA, I, 1, p. 68, nota E, § II.

<sup>75</sup> HKA, I, 1, p. 68, nota E § II.

<sup>76</sup> Per la questione dei rapporti Herder-Michaelis, caratterizzati da reciproca stima e influenza al di là delle divergenze sui punti specifici, cfr. H. Stephan, *Herder in Bückeburg, und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte*, Mohr, Tübingen 1905, pp. 97-100.

dell'Egitto, della quale era risaputa la precedenza cronologica e l'aura di autorevolezza proiettata su tutte le altre culture. Al contrario per Herder, è altamente improbabile che Mosè, intenzionato ad allontanare il suo popolo dall'idolatria egizia, abbia tratto ispirazione proprio dai miti dell'Egitto, in cui domina il politeismo.<sup>77</sup> Herder esclude che il racconto mosaico si basi su fonti egizie anche nel successivo *Geist der Ebräischen Poesie* e propende piuttosto per una tradizione arcaica giunta ai semiti dall'Asia centrale.<sup>78</sup>

Fin dai tempi di Erodoto e Platone, l'Egitto era considerato patria di una sapienza millenaria, tuttavia in ragione dell'eccezionalità attribuita al popolo eletto, l'erudizione si era astenuta per molto tempo dall'avanzare ipotesi su una possibile dipendenza del popolo ebraico da popoli pagani e idolatri. Ad esempio John Spencer (1630-1693) aveva suscitato violente reazioni affermando che molti dei rituali ebraici avevano chiare radici egiziane.<sup>79</sup> Quando Schelling afferma la "dipendenza intellettuale" degli ebrei dagli egizi la situazione degli studi critici è mutata: la neologia e il progresso dell'esegesi hanno oramai sdoganato una concezione "storico-critica" delle condizioni effettive del popolo ebraico. Da un lato, Schelling vaglia le concrete possibilità per "Mosè l'ebreo" di elaborare concetti tanto sublimi come quelli contenuti nei libri da lui redatti. In quanto appartenente alla famiglia reale, "Mosè l'egizio" avrebbe avuto accesso ai misteri dei sacerdoti del palazzo; quindi, grazie alla sua posizione "intermedia", le circostanze sarebbero state favorevoli per la veicolazione di idee egizie all'incolto popolo ebraico ridotto in schiavitù. D'altro canto l'*Antiquissimi* mostra la dipendenza del racconto del peccato originale da fonti egizie sulla base di una "corrispondenza testuale" tra le figure nella narrazione di *Genesi* III e la scrittura geroglifica degli egizi. Come Mosè abbia appreso le verità sacre degli egizi è rivelato proprio dalla forma che assume il racconto di *Genesi* III. Per Schelling infatti gli elementi del racconto biblico della caduta sono da intendere come la trasposizione in narrazione delle immagini raffigurate dai geroglifici. Questa interpretazione era all'epoca ancora plausibile dato che solo alcuni anni dopo sarebbe stata rinvenuta la stele di Rosetta attraverso la quale si sarebbe fatta luce sull'autentico valore fonetico dei geroglifici. Allora i geroglifici venivano ancora considerati alla stregua di pittogrammi o ideogrammi rappresentanti plasticamente il contenuto da comunicare. Il serpente, gli

---

<sup>77</sup> J.G. Herder, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Riga 1774, in Idem, *Sämmtliche Werke*, a cura di B. Suphan, vol. VI, Berlin 1883, pp. 334-335. Per la polemica di Herder contro Michaelis cfr. Verra, *Mito, rivelazione, filosofia in Herder*, cit., pp. 40-41.

<sup>78</sup> J.G. Herder, *Geist der Ebräischen Poesie* (1782), in Idem, *Sämmtliche Werke*, cit., vol. XI, Berlin 1879, pp. 443-444, pp. 451-452. Ai fini del presente lavoro è interessante notare come Schelling nelle sue note non faccia riferimento a questo dibattito. Il testo nel quale Michaelis enuncia le tesi sul rapporto egizi-ebrei che verranno poi esplicitamente criticate da Herder (l'*Epimetron*, contenuto nell'edizione delle lezioni di Lowth, *De sacra poesi haebraorum*, cit.) viene citato da Schelling ma in riferimento a tutt'altre questioni concernenti specifiche interpretazioni di passi biblici. In questo luogo i riferimenti di Schelling sono piuttosto ad autori antichi come Eupolemo, Filone e Clemente d'Alessandria per la conoscenza mosaica dei geroglifici (cfr. HKA, I, 1, pp. 67-68, nota D § II).

<sup>79</sup> John Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et earum rationibus*, Cambridge 1685. Per le reazioni a questa tesi, cfr. in particolare Salomon Deyling, *Observationum Sacrarum pars secunda*, Leipzig 1737<sup>3</sup>, pp. 459-460.

occhi, gli alberi, i frutti dei geroglifici sarebbero stati quindi le figure di una storia dipinta che Mosè avrebbe tradotto con parole nella sua lingua.<sup>80</sup>

A detta di Schelling, sarebbe stato Rosenmüller nel 1779 il primo a formulare l'ipotesi di una dipendenza delle immagini di *Genesi* III dai geroglifici egizi.<sup>81</sup> In effetti Rosenmüller fa riferimento al resoconto di un viaggio in Egitto nel quale veniva descritta una pittura trovata a Luxor che sembrava corrispondere fin nei dettagli al racconto genesiaco.<sup>82</sup> Il saggio di Rosenmüller si inserisce all'interno del dibattito acceso dalla pubblicazione dell'*Urgeschichte*. Nella seconda parte di essa, Eichhorn aveva ipotizzato che il racconto di *Genesi* III fosse un mito storico e non filosofico (secondo le categorie elaborate da Heyne). Ciò implicava l'esistenza di avvenimenti realmente accaduti, per esempio un evento abbastanza prosaico come l'errore di un uomo nel considerare commestibile un frutto visto mangiare da un serpente e invece rivelatosi velenoso per lui.<sup>83</sup> Questo fatto originario era stato tramandato come tale e solo in tempi successivi era stato caricato del significato allegorico di rappresentazione del peccato originale e dell'inizio dei mali per l'umanità. Eichhorn era giunto a questa conclusione osservando che l'identificazione tra serpente e satana proveniva dai Caldei e dai Persiani e, pertanto, era restata sconosciuta agli ebrei fino all'esilio babilonese.<sup>84</sup> La conclusione di Eichhorn sulla

---

<sup>80</sup> HKA, I, 1, p. 74. Griffero (*Senso e immagine*, cit., p. 198 sgg., in particolare p. 203, e p. 219 sgg.) allarga l'orizzonte teorico dell'utilizzo di immagini a fini filosofici, ricollegando i "geroglifici" ai temi dell'emblematica e della simbolica presenti nello Schelling già lontano dallo *Stift*.

<sup>81</sup> HKA, I, 1, p. 74, nota A § III. David Johann Georg Rosenmüller, *Erklärung der Geschichte vom Sündenfall*, «Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur», 5 (1779), pp. 158-185.

<sup>82</sup> Frédéric-Louis Norden, *Voyage d'Égypte et de Nubie* (ed. orig. Copenaghen 1752), 3 voll. Paris 1795-1798, vol. II, p. 125: «All'interno, sulla muraglia occidentale che volge a nord, si vedono tre grandi figure [...]. Ho dedicato una singola tavola al suo disegno; e se non mi sbaglio, è un'allusione alla caduta di Adamo ed Eva. Vi si rappresenta un uomo seduto che regge nella mano destra un qualche strumento con il quale sembra volersi difendere da una piccola figura ovale coperta da caratteri geroglifici. Quest'ultima presenta all'uomo una donna che è in piedi, a sinistra dell'albero. Con l'altra mano accetta quel che gli viene offerto. Dietro l'uomo appare una figura in piedi, ha la testa coperta da una mitra e gli tende la mano. Ho esaminato il resto per vedere se era impossibile scoprire il seguito della storia; in effetti non ho visto nulla che paresse avere il benché minimo rapporto con essa».

<sup>83</sup> Evento simile verrà ipotizzato anche da Kant (1786) che tuttavia – nell'ottica di una filosofia della storia *congetturale* e di un contrasto tra istinto e ragione – lo interpreterà come evento scatenante il risveglio della ragione umana a seguito del mancato ascolto della «voce divina» dell'istinto da parte dell'uomo. Cfr. I. Kant, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademie-Ausgabe, VIII, pp. 107-123; tr. it. *Congetture sull'origine della storia*, in Idem, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari – G. Vidari, Utet, Torino 1956, 1965<sup>2</sup>, pp. 195-211; in particolare AA, VIII, pp. 111-113; tr.it. pp. 197-199.

<sup>84</sup> Eichhorn, *Urgeschichte*, «Repertorium», cit., p. 206, pp. 209-210 (= Gabler, cit., II, 2, p. 120, p. 128): «Fino all'esilio babilonese nessun ebreo pensava al diavolo leggendo i nostri documenti, neppure una volta l'idea del diavolo sembra essere stata da loro notata», «Durante il loro esilio presso i caldei e i persiani, gli ebrei entrarono in contatto con un altro sistema [di pensiero] che certo si accorda in tutto e per tutto con il racconto di Mosè; solo allora invece del serpente fece la sua comparsa un essere razionale malvagio». Eichhorn era giunto a questa tesi grazie alla scoperta del testo fondamentale del mazdeismo, l'*Avesta*, portato in Europa dall'India da Anquetil-Duperron che ne pubblicò a Parigi una traduzione nel 1771 (Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (a cura di), *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, Paris 1771), tradotto in tedesco da Johann Friedrich Kleuker: *Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort*, 3 voll., Riga 1776-1777.

base di queste prove storico-critiche era pertanto la seguente: «Una volta per tutte: il serpente nel documento mosaico deve restare un serpente».<sup>85</sup>

Eichhorn si opponeva con forza alla lettura allegorica di *Genesi* III e parlava del racconto di Adamo ed Eva come di una «vera storia»,<sup>86</sup> non come storicità di un evento che avrebbe coinvolto alberi magici e serpenti parlanti, ma nel senso di un “mito storico” scaturito dalla trasfigurazione immaginifica di un fatto realmente accaduto, che doveva aver particolarmente impressionato il popolo ebraico e che, pertanto, si era impresso nella memoria culturale connotato dal carattere del miracoloso e del meraviglioso.<sup>87</sup> L’ipotesi di Eichhorn, che presupponeva un totale mutamento di prospettiva sulla base del concetto di *sermo mythicus* di Heyne, aveva suscitato più di una rimostranza: infatti il racconto del peccato originale assumeva la *forma* di una *fabula*, mettendo a rischio l’*autorevolezza* del testo sacro.<sup>88</sup> Certo, la possibilità di interpretare il testo biblico come una costruzione narrativa dei popoli antichi si inseriva nell’orizzonte più ampio della *Dogmengeschichte*, che con le riflessioni dei neologi aveva condotto all’allontanamento dal dogma ortodosso dell’ispirazione. Se l’applicazione della chiave ermeneutica del *sermo mythicus* alla Bibbia risponde a una generale tendenza della *kritische Bibelwissenschaft* illuminista a leggere la Bibbia come un testo storico, nondimeno il passo era significativo ed era oggetto di discussione (e di critica) negli ambienti più tradizionalisti ed ortodossi. Anche allo *Stift* la questione era dibattuta: Storr si opporrà a una tale metodologia *accomodativa* (infatti la *forma* mitica costituisce una *Akkomodation* del *contenuto di verità ai modi di rappresentazione* dell’antichità); tuttavia il fatto che Schnurrer avesse accettato l’impostazione dell’*Antiquissimi* fondata su queste categorie heyneiane/eichhorniane è indice di una certa apertura del seminario teologico alle proposte esegetico-bibliche più innovative e problematiche.

Ad ogni modo, una volta aperta la strada per intendere il racconto di *Genesi* III come “mito storico”, Rosenmüller si era inserito nel dibattito accettando l’impostazione del problema di Eichhorn, ma proponendo una diversa fonte per il racconto dell’*Urgeschichte* biblica, non persiana ma egiziana, non verbale bensì figurata. Schelling qui sembra prendere posizione a favore della tesi di Rosenmüller limitatamente alla questione della trasposizione dei geroglifici in narrazione; più problematica, invece, è l’adesione di Schelling alla classificazione eichhorniana di *Genesi* III come “mito storico”, questione che veniamo ora ad analizzare.

---

<sup>85</sup> Eichhorn, *Urgeschichte*, «Repertorium», cit., p. 217 (= Gabler, cit., II, 2, p. 143).

<sup>86</sup> Eichhorn, *Urgeschichte*, «Repertorium», cit., p. 193 (= Gabler, cit., II, 2, p. 79). In questo passo Eichhorn enfatizza la *storicità* del racconto per contrapporsi all’interpretazione allegorica che, tradizionalmente, leggeva in *Genesi* III la presenza di significati spirituali, cristologici ed ecclesiologici che contrastano con il contesto nel quale l’*Urkunde* venne redatta.

<sup>87</sup> Cfr. la nota esplicativa aggiunta nel 1793 a Eichhorn, *Urgeschichte*, «Repertorium», cit., p. 193, (= Gabler, cit., II, 2, pp. 79-80). Cfr. anche *infra* sull’adeguamento della seconda edizione gableriana alla «nuova posizione» di Eichhorn, meno categorica in fatto di *effettiva* storicità del racconto di *Genesi* III.

<sup>88</sup> Cfr. *infra* le critiche di Storr all’ermeneutica di Eichhorn.

### 3.1.3 Ermeneutica di senso e verità, ovvero la filosofia della storia nell'*Antiquissimi* [§§ IV-VII]

#### a) Cosa è senso e cosa verità nella dissertazione

Nel breve § IV si ha il passaggio alla questione concernente il senso. Infatti, Schelling afferma che è necessario cercare il *sensus* presente sotto alle immagini di *Genesi* III in quanto esso non è il racconto di un fatto veramente accaduto. Con questa considerazione Schelling sembra classificare il mito come filosofico, e non come storico (a differenza di Eichhorn), secondo la ormai nota tassonomia heyneiana. Già l'iniziale intenzione di voler rinvenire il filosofema contenuto in *Genesi* III conduceva verso questa conclusione. È solo qui, tuttavia, che Schelling dichiara di volgere tutta la sua attenzione verso un senso *nascosto* sotto la narrazione.<sup>89</sup> Ed al principio del § V Schelling afferma esplicitamente che «Occorre esaminare ora in modo più accurato quale sia il *sensu* che si nasconde sotto la figura»<sup>90</sup>.

La tradizione che va da Dannhauer a Ernesti aveva inteso il *sensus* precipuo, l'unico senso proprio, come senso letterale e storico, cioè aderente al testo, mentre la *veritas* rappresentava l'inserimento del testo in un orizzonte di significato più ampio, più teorico, meno vincolato alla *lettera* del testo. Schelling intende la distinzione tra senso e verità sullo sfondo della codifica tradizionale, anche se usa talvolta il termine *sensus* "in generale", come il *significato* che riposa sotto ad un'immagine. Nei paragrafi della dissertazione ad esso dedicati [§§ IV-V] il *sensus* non è rinvenuto mediante procedimenti filologici come senso letterale delle parole, bensì come il *significato storico* che sta sotto al *significante* connotato dall'*usus loquendi* antico. Nel caso del mito, il significante è un'immagine, una narrazione, una raffigurazione drammatizzata, mentre il significato è ciò a cui l'immagine *immediatamente* rimandava gli ascoltatori antichi. Il significato di cui Schelling va in cerca è l'idea che l'autore biblico voleva comunicare ai destinatari del suo tempo: l'*intentio auctoris*. In questo modo il "senso" anche in Schelling resta *senso storico*, fedelmente ai dettami della *kritische Bibelwissenschaft*, senza tuttavia scadere in un letteralismo che tratterebbe come realmente accadute delle vicende alquanto inverosimili, non realistiche (il discorso di un serpente, l'esistenza di un frutto che dà la conoscenza del bene e del male...).<sup>91</sup> Nel "senso" individuato da Schelling persiste uno stretto nesso tra il segno e il significato del segno, ma questo legame non va inteso come un fermarsi alla lettera del testo (il serpente, il frutto, l'uomo che ne mangia); si deve, invece, interpretare il racconto secondo lo spirito, vivificando il testo biblico, come già Lutero aveva raccomandato. Certo, se l'interpretazione luterana vivificava la morta lettera rileggendo in uno spirito cristologico il testo biblico, in Schelling non vi è alcun richiamo alla dottrina cristiana, bensì un utilizzo delle scoperte in campo filologico e storico sui modi di espressione dei popoli antichi, nonché dell'apporto dei progressi della conoscenza razionale e filosofica. Infatti Schelling presuppone che *Genesi* III sia un mito contenente un filosofema espresso in forme sensibili a

---

<sup>89</sup> HKA, I, 1, p. 76: «sia lecito chiedere se il progresso dei primi uomini non venga descritto come avvenuto troppo rapidamente per potersi persuadere che l'evento narrato sia veramente accaduto».

<sup>90</sup> HKA, I, 1, p. 77.

<sup>91</sup> Sulla differenza tra senso letterale e senso della lettera, cfr. nota *supra*.

causa di un processo di *Akkomodation*, un adattamento del contenuto veritativo alle forme immaginifiche e non concettuali del modo di rappresentazione dell'età mitica:<sup>92</sup> all'inizio del § IV si dice che in ragione dell'epoca della stesura, del linguaggio inadeguato e dell'indole dei primi uomini, il capitolo di *Genesi* III non poté essere redatto in una forma razionale, appropriata al contenuto altamente filosofico che doveva essere comunicato, bensì venne espresso in forma figurata. Qui l'*Akkomodation* è intesa come un processo necessario, "non intenzionale" come il *sermo mythicus* di Heyne:

Questa trasmissione della *verità* attraverso il  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  non fu infatti questione di arte ma di necessità: tuttavia, non vedo che cosa della *verità stessa* ci possa sottrarre questo modo di filosofare, se in modo prudente e adeguato ne porteremo in luce il *sensu nascosto al di sotto della figura*.<sup>93</sup>

Il termine *sensu* risulta equivalente a *significato (storico)* e non è soltanto legato al *sensu della lettera*: Schelling cerca ciò che sta sotto alla superficie del *flatus vocis* e rinviene il significato che *storicamente* il racconto aveva assunto agli occhi dei primi uomini.<sup>94</sup> Infatti che cosa Schelling intenda per *sensus* può essere fatto emergere dalla sua contrapposizione con la *veritas*. La *verità* nel passo citato (l'unico dove si utilizzino congiuntamente entrambi i termini) sembra riferita a contenuti che stanno oltre le possibili forme storiche della loro comunicazione; invece il *sensu* appare come il "contenuto veritativo" di forme di espressione *storicamente determinate*, quali, ad esempio, il mito. Il mito, infatti, è un *modo di rappresentazione* legato a un determinato tempo storico; è una comunicazione per immagini, mediata dalla sensibilità per necessità storica, e si contrappone alla comunicazione per concetti propria della filosofia, che raggiunge la verità nelle sue forme più elevate ed astratte. Possiamo, pertanto, ipotizzare che, quando Schelling afferma di indagare il «sensu nascosto sotto alle immagini» del mito, voglia limitarsi a cercare il solo significato *contenuto* nel racconto, ovvero le *vestigia* di una verità ancora soltanto presagita dalla "ragione mitica". Nel momento in cui si dedicherà alla *explicatio* della verità, infatti, Schelling introdurrà un'esposizione filosofica della verità del mito, la quale certo non poteva essere accessibile in quelle forme concettuali e razionali all'*homo mythicus*.

In base a questo ragionamento, il *sensus* è il significato *storicamente* contenuto nel mito che rimanda a una *veritas* non ancora chiaramente compresa dai saggi del mondo antico e presentata in forme immaginifiche e narrative. La verità sembra, invece, intesa come qualcosa di universale ed eterno, indipendente dalle forme in cui si manifesta nella storia, sebbene debba esprimersi sempre attraverso forme storicamente determinate (quella del mito ma anche quella della filosofia progredita nel corso dei

---

<sup>92</sup> Una più precisa definizione di cosa si debba intendere per mito filosofico verrà fornita *infra* nell'analisi del saggio *Über Mythen*.

<sup>93</sup> HKA, I, 1, p. 76.

<sup>94</sup> D'altro canto parlando di *sensu nascosto* Schelling si avvicina pericolosamente a quella interpretazione filosofico-allegorizzante che era stata riportata in auge da Kant con la *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, la quale, pubblicata integralmente l'anno successivo alla dissertazione, avrebbe fatto esplodere in modo manifesto il cosiddetto *Auslegungstreit*. Per chiarimenti sulla posizione di Schelling cfr. *infra*. Per una panoramica della polemica nei confronti dell'ermeneutica kantiana cfr. G. D'Alessandro, *L'interpretazione kantiana dei testi biblici e i suoi critici*, in «Studi kantiani», 8 (1995), pp. 57-85; Idem, *Kant e l'ermeneutica*, cit.

secoli).<sup>95</sup> Sia il mito sia la filosofia tendono alla verità: il mito la raggiunge oscuramente mentre la filosofia la espone concettualmente, quindi in una forma più adeguata. Indagare il “senso” del mito è rinvenire quella *parte* di verità già presente nel racconto; passare all’esposizione della verità significherà sviluppare filosoficamente i *presentimenti* mitologici in idee più astratte e teorie conformi alla ragione ormai divenuta adulta.

A ben guardare, riemerge una struttura interpretativa già incontrata ed attiva nelle interpretazioni dei profeti veterotestamentari nonché dei *Dichter* e dei *Begeisterten* del mondo classico: come la parola del profeta era considerata dai popoli antichi un *cenno degli dèi*, così il racconto di Mosè è stato a lungo inteso come il frutto di un’*ispirazione* secondo il dogma ortodosso della *Inspirationslehre*. Ma lo sguardo “naturalista” dell’interprete storico-critico riconosce che nei racconti profetici o mitologici sono semplicemente drammatizzate delle verità *in formazione*. La profezia, il mito, le forme di espressione immaginifiche (e religiose!) dell’*alten Welt* sono il luogo di incubazione della ragione che nasce e si sviluppa *storicamente* come facoltà comune a tutto il genere umano. In più, rispetto alle *Animadversiones* veterotestamentarie o agli appunti su Platone già analizzati, nella *Magisterdissertation* emerge in modo esplicito la struttura concettuale della contrapposizione senso-verità, che permette di inquadrare con più precisione lo sviluppo storico dell’evoluzione della ragione distinguendo un momento passato – il *sensus historicus* – ed uno ideale – l’orizzonte della *veritas* ancora e sempre da inseguire.

Fornita questa chiave di lettura, indispensabile per orientarsi nell’analisi dei paragrafi IV-VII, possiamo a vederne l’applicazione e la coerenza con la struttura della *Magisterdissertation*.

*b) Il senso: la fine dell’età dell’oro*

Il § V viene da Schelling espressamente dedicato al rinvenimento del «*sensum sub emblemate latentem*», ovvero al *sensus* del mito. Chi si attendesse in questo paragrafo l’esposizione del senso letterale secondo procedimenti filologico-grammaticali rimarrebbe alquanto deluso: le analisi linguistiche sono già state sviluppate nei paragrafi II e III. È altresì vero che in questo quinto paragrafo

---

<sup>95</sup> Schelling legge il *Timeo* (nel proprio commentario del 1794) “con le lenti di Kant”: probabilmente il giovane *Stifter* riteneva che Platone avesse già *presagito* “elementi di verità” che sarebbero stati sviluppati nella prospettiva kantiana. D’altra parte, le immagini platoniche – pur se allusive e, dal punto di vista logico-razionale, meno rigorose di quelle moderne – posseggono una forza espressiva che può risultare ancora fonte di ispirazione per il filosofo contemporaneo. In questo senso Schelling commentando il *Timeo* sembra voler “platonizzare” Kant per spingere lo sguardo ancora più in là in vista della soluzione delle aporie emerse anche nel criticismo kantiano. Non è un caso che nel *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, si legga: «...Desidererei la lingua di Platone o quella di Jacobi, che gli fu spiritualmente affine, per poter distinguere l’essere assoluto, immutabile, da ogni esistenza condizionata, mutevole. Ma mi accorgo che anche questi uomini dovettero lottare con la loro lingua per parlare dell’immutabile, del sovrasensibile, – e penso che quell’assoluto in noi non possa essere catturato da nessuna semplice parola di una lingua umana e che solo l’intuizione, che ciascuno si è conquistato da sé, di quel che è intellettuale in noi possa venire in aiuto al lavoro imperfetto della nostra lingua» (tr. it. A. Moscati, *Dell’io come principio della filosofia*, Cronopio, Napoli 1991, p. 100).



viene richiamato il rapporto tra ispirazione geroglifica e forma immaginifica del filosofema.<sup>96</sup> Questo è una prova dell'esistenza di un nesso intrinseco tra i paragrafi II e III, dedicati a un'esegesi storico-filologica, e il seguito della dissertazione. Se Schelling non avesse ricostruito nei primi paragrafi la genesi dello scritto mosaico, a questo punto marcherebbe un importante argomento per affermare che *Genesi* III è un mito filosofico ispirato da una pittura e non il racconto di un fatto storicamente avvenuto. Prima di giungere al *sensus*-significato (spiegato a partire dal § IV) Schelling ha dimostrato di dare la necessaria importanza al contesto storico e linguistico del testo [§§ II e III]; pertanto possiamo affermare che Schelling ha *preliminarmente* affrontato la questione del senso *grammaticale* del testo biblico e un'analisi *storica* preparatoria, a supporto delle considerazioni sul *sensus*-significato dei paragrafi seguenti.

Schelling può allora indicare il senso sotteso ad alcune immagini: il gustare frutti proibiti alluderebbe al peccato e alla disobbedienza delle leggi divine; l'astuto serpente sarebbe figura di un uomo che segue le lusinghe dei sensi; i cherubini a guardia delle porte del paradiso, infine, sarebbero il segno della macchia del male ereditata da tutti gli uomini.<sup>97</sup> Ma il *sensus* globale individuato da Schelling sotto alle immagini e alle vicende narrate da *Genesi* III, ovvero il significato sotteso al racconto di Adamo che mangia del frutto dell'albero proibito, è «il primo distacco dell'uomo dalla primitiva semplicità, la prima caduta dal felice dominio della natura, la fuoriuscita dall'età aurea e, di qui, le prime origini dei mali umani»<sup>98</sup>: *Genesi* III è un mito riguardante la *fine dell'età dell'oro*. Questo è un senso che resta aderente al racconto in quanto nella narrazione stessa viene espressamente descritta la fine di un'epoca felice: con la cacciata dal giardino dell'Eden ha termine una condizione della vita umana e ne inizia una nuova contraddistinta dal dolore, dalle malattie, dal lavoro faticoso... Adamo cacciato dal paradiso terrestre (*immagine*) è il racconto *attraverso cui* gli uomini antichi *pensavano* il concludersi di una condizione di felice semplicità e di armoniosa vita nella natura (*significato*).

Il *sensus* qui esplicitato non è, quindi, un senso della lettera *tout court* (secondo il quale bisognerebbe ammettere l'esistenza di un singolo uomo che abbia effettivamente mangiato un frutto proibito e abbia subito conseguenze deleterie), e tuttavia è percepibile la somiglianza tra il racconto e il significato (per entrambi si tratta della perdita di uno stato felice, soppiantato da una condizione dolorosa e difficile).

A conferma della vicinanza tra immagine mitica e significato, Schelling riporta esempi tratti da altre mitologie nelle quali si narra l'inizio dei mali a causa della disobbedienza alla divinità o di

---

<sup>96</sup> HKA, I, 1, p. 76: «Che cos'altro sono quel serpente, quell'albero della conoscenza e dell'immortalità, quei Cherubini custodi del Paradiso se non immagini mitiche e geroglifici [§ III] che vanno distinti accuratamente dal senso che in essi si cela?».

<sup>97</sup> HKA, I, 1, p. 78. Data la somiglianza di questo passaggio del testo con le procedure dell'ermeneutica allegorica è indispensabile tenere a mente che le immagini interpretate da Schelling sono il necessario frutto di un "pensare per immagini" condizionato dall'arretratezza razionale dell'autore del mito genesiaco, e non costituiscono un discorso figurato e costruito *ad arte*.

<sup>98</sup> HKA, I, 1, p. 78.

un'azione temeraria o, ancora, dell'aspirazione a una sapienza divina. Si tratta dei classici miti greci di Prometeo e di Pandora: qui, come nel testo biblico, la curiosità o il desiderio delle cose più alte spingono i protagonisti dei miti ad un'azione proibita che causa l'inizio dei mali per tutti gli uomini. Dato il notevole parallelismo, per il principio dell'analogia storica, Schelling può concludere di non aver introdotto un significato estraneo sotto al racconto biblico:<sup>99</sup>

E perché, preso atto delle tradizioni di altri popoli sull'origine prima dei mali, non ammettiamo che tutto ciò valga anche per quegli arcaici *documenti della ragione umana*, nei quali non intendiamo introdurre il nostro sapere, essendo piuttosto persuasi che l'autore del filosofema rifletté in modo oscuro e non ancora esplicito sulla verità, alla quale mediante esso diede comunque notevole espressione?<sup>100</sup>

Se per gli antichi greci le vicende di Prometeo e Pandora volevano *significare* l'uscita dall'età aurea (così, infatti, la tradizione classica ha sempre interpretato questi racconti), allora – considerate le *analogie* – lo stesso *significato* può essere esteso anche al documento biblico. L'autore del racconto deve aver “riflettuto in modo oscuro e non ancora esplicito” sulla verità che comunque il mito riesce a trasmettere egregiamente (anche se in forme sensibili e immaginifiche): si ricordi che il medesimo pensare allusivo e “inconscio” è emerso come uno degli oggetti di interesse di Schelling nel *Dichter-Aufsatz*. Alla luce delle coordinate teoriche heyneiane possiamo dire che la forma mitica comune agli antichi popoli, dovuta alla mancanza di adeguati concetti astratti, rimanda a una *verità* pensata *per immagini* e non spiegata speculativamente (come potrà invece essere identificata e sviluppata dal moderno Schelling in sede di *explicatio* della *veritas*).

La *prova* dell'aderenza al testo del *sensus* qui rinvenuto avviene in virtù dell'analogia storica e grazie al metodo comparativo, il quale *garantisce* che nell'antichità un tale significato poteva essere espresso proprio sotto tali formule narrative, ricorrenti in diverse tradizioni mitiche. Inoltre la comparazione è una metodologia “filologica” tipicamente heyneiana: questo può essere indice del fatto che nel paragrafo quinto Schelling tenta di attenersi all'indagine sul senso delle immagini in un'ottica storica, senza varcare il confine della speculazione che aggiungerebbe elementi estranei al contesto storico di riferimento per il testo antico.

Tuttavia già nel § V, dal metodo comparativo, vicino ad un approccio filologico *à la* Heyne, si passa senza soluzione di continuità a osservazioni più propriamente filosofiche e di carattere generale sulla struttura antropologica dell'uomo (e che pertanto ciascuno può ritrovare in sé). Infatti nel § V viene introdotta un'altra via che giustifica la possibilità di individuare il *sensus*-significato del mito di *Genesi* III nel distacco dalla condizione naturale e di primitiva felicità: la «*communis naturae humanae*

---

<sup>99</sup> Un significato non interpolato dall'interprete ma fatto emergere direttamente dal testo corrisponde al *sensus* inteso *supra* come significato *storicamente* contenuto nel mito e contrapposto a una verità più assoluta (ovvero sciolta dal vincolo storico-temporale).

<sup>100</sup> HKA, I, 1, p. 83.

*observatio*»<sup>101</sup>. Codesta spiega anche perché vi sia consenso tra le mitologie dei vari popoli. Chi è penetrato almeno un poco nella natura umana può osservare una mirabile lotta scatenata in noi da un principio che ci spinge a superare gli angusti limiti imposti dalla sensibilità, un desiderio delle cose più alte che genera un doloroso sentimento di incolmabile mancanza.<sup>102</sup> Come gli uomini moderni, guardando dentro loro stessi, possono vedere che dall'istanza a superare il confine dei bisogni sensibili si genera un conflitto interiore acceso dal desiderio di restare nella quiete della natura e dalla simultanea brama di accedere a una felicità intellettuale, così anche gli antichi devono aver sentito questo contrasto nel loro animo. A differenza dei moderni, gli antichi si sono spiegati questa lotta [*pugna*] non attraverso la contrapposizione concettuale tra la facoltà sensibile e quella intellegibile, ma mediante la drammatizzazione della loro oscura rappresentazione di tale verità.<sup>103</sup>

Schelling è qui costretto ad anticipare la dicotomia sensi-ragione (che sarà alla base della spiegazione filosofica della *veritas*), ma tenta di attenersi il più possibile a una descrizione *a parte antiqui* e non *a parte moderni*. Chiaramente la prospettiva schellinghiana è quella di un moderno che ha già in mente la spiegazione concettuale (nel § VII sviluppata in astratto e “oggettivamente”), tuttavia qui il punto prospettico da cui il contrasto viene indagato è, “soggettivamente”, l'animo umano. L'apparizione già nel § V della contrapposizione tra ragione e sensi comincia a rendere meno rigida la suddivisione tra i paragrafi dedicati al senso e quelli dedicati alla verità: la linea di confine è più incerta di quanto non venga espressamente affermato da Schelling.

*c) La verità: la storia della ragione e della libertà*

Schelling al termine del § V inserisce una cesura tra i paragrafi dedicati al senso e quelli dedicati alla verità.<sup>104</sup> La questione diviene quella di individuare il discrimine: nel § VI che cosa appare che prima non c'era?

Il paragrafo dedicato alla verità si apre con una ricostruzione dei moventi dell'azione dal tenore più filosofico rispetto ai precedenti paragrafi. Ciò conferma che il passaggio dal senso alla verità può essere letto come un cambiamento di prospettiva: si passa da una spiegazione *interna* al mito (la presentazione di come esso veniva storicamente inteso dai primi destinatari), a un approccio più teorico e astratto (un apparato concettuale moderno spiega più in profondità e sviluppa la medesima verità implicitamente contenuta nel senso del mito).

Si tratta dell'immagine notevole di un uomo *conscio della libertà* di cui dispone, che desidera in qualche modo servirsene, ma che ancora non si distacca da ciò che comanda la legge del bene, fino a quando questa non perde del tutto la sua cogenza o non risulta in qualche modo accomodata alla sua volontà, mentre d'altra parte sorge un altro movente dell'agire che è più forte di quella legge ed è connesso con un altro

---

<sup>101</sup> HKA, I, 1, p. 82.

<sup>102</sup> HKA, I, 1, p. 82.

<sup>103</sup> HKA, I, 1, pp. 82-83.

<sup>104</sup> HKA, I, 1, pp. 84-85.

bene, che egli esalta ed innalza per quanto gli è possibile, fino ad indurre progressivamente se stesso ad abbandonare la legge del bene.<sup>105</sup>

Nel VI paragrafo fa la sua prima comparsa la libertà. Abbiamo visto come il tema della ragione che sospinge al di là dei limiti dei sensi fosse già stato presentato nel paragrafo precedente, ma ora viene ampiamente sviluppato in tutto il suo significato per la storia dell'umanità.<sup>106</sup> La ragione stessa [*ratio ipsa*] qui è considerata *dux* ed *auspex* dell'«*ex aureo seculo discessus*»<sup>107</sup>; la ragione diviene il soggetto di un'azione umana libera e consapevole, pertanto dà inizio alla storia della ragione e della libertà:

Davvero vediamo qui splendidamente descritti gli *inizi di una ragione già dispiegata*. Infatti, poiché i sensi insegnano le cose quali sono, ma non come sono necessariamente, allora l'uomo che segue la ragione e domanda in primo luogo della connessione necessaria delle cose (vv. 4-5) manifesta la sua spontaneità. In seguito, quando comincia ad essere presso se stesso e prende coscienza delle leggi necessarie che sono poste in lui, allora l'uomo comincia – in primis mediante la legge del bene, se non esplicitamente pensata, per lo meno oscuramente percepita – a distinguere il bene dal male (v. 7) [...] e ammiro questa notevole immagine che ritrae vividamente un uomo infelice, se in ciò sono stati descritti *gli inizi della ragione e della libertà* in noi [...]<sup>108</sup>

Qui non si trova più soltanto il *sensus* già sotteso alla narrazione mitica, ovvero la fine dell'età dell'oro pensata dagli antichi; ora viene tematizzato il sorgere stesso della ragione e, soprattutto, della libertà: ecco la verità celata dietro le spoglie del mito e che la filosofia del XVIII secolo può finalmente comprendere razionalmente. Non si tratta comunque di una introduzione *arbitraria* di un senso completamente *assente* dal testo originario: la verità che Schelling individua era la stessa già presente *in nuce* nei pensieri degli antichi, i quali la coglievano fino a un certo punto, mentre i moderni possono descriverla grazie a strumenti concettuali affinati dalla speculazione filosofica nel frattempo progredita.

Schelling non esplicita i propri riferimenti filosofici per la concezione della caduta come inizio della libertà, ma risulta chiaro che l'ispiratore di questo passo è il Kant del *Muthmaßlicher Anfang der*

---

<sup>105</sup> HKA, I, 1, pp. 85-86.

<sup>106</sup> Già nel § V si legge che colui che sia un poco penetrato nell'osservazione della comune natura umana vedrà «il sovrano principio del nostro agire che ci spinge oltre gli angusti limiti dei sensi e verso realtà superiori» e «ascolterà l'imperiosa voce della ragione e l'infinito rispetto dei postulati necessari, ma d'altra parte anche le attrattive e le lusinghe della natura sensibile, alla quale la ragione sovrana concede solo una partecipazione minima al nostro perfezionamento» (HKA, I, 1, pp. 82-83). Nel § VI si ribadisce: «vediamo quella suprema autorità della ragione in noi, la quale, sospingendoci oltre gli angusti confini dei sensi con una forza inarrestabile, ci pone costantemente davanti agli occhi le cose più grandi» (HKA, I, 1, p. 86). Per questa ragione si può affermare che non vi è una cesura netta tra i paragrafi dedicati al senso e quelli dedicati alla verità, bensì una graduale transizione, fermo restando che le affermazioni sulla libertà e sull'inizio della storia della ragione appaiono solo dal § VI.

<sup>107</sup> HKA, I, 1, p. 86.

<sup>108</sup> HKA, I, 1, pp. 86-87.

*Menschengeschichte*.<sup>109</sup> Schelling può aver senz'altro attinto l'idea di un uomo «*nunc primum liber*»<sup>110</sup> e «*suae libertatis conscii*» dall'interpretazione kantiana della caduta come risveglio della facoltà sopita della ragione, la quale emerge a discapito dell'istinto che aveva guidato l'uomo prima dell'inizio della storia della libertà. Il *Muthmaßlicher Anfang* ha per oggetto, infatti, la ricostruzione di una «storia del primo sviluppo della libertà a partire dalla sua originaria disposizione nella natura dell'uomo»<sup>111</sup> e il suo confronto con il racconto biblico della caduta. Kant interpreta la caduta come la scoperta, da parte dell'uomo, di poter abbandonare l'istinto naturale e “scegliere altrimenti”, cioè liberamente. Nelle congetture kantiane, la ragione comincia ad allargare la propria conoscenza sul mondo anche prima di questo momento originario della storia: la ragione sospinge verso la frattura con il mondo dell'istinto, ma è la prima scelta libera che determina il vero ingresso dell'uomo nella storia.<sup>112</sup>

Che sia Kant a ispirare l'ipotesi sull'origine della storia della libertà è suggerito dal mutamento lessicale al principio del paragrafo sesto.<sup>113</sup> Il contenuto e, soprattutto, la progressione dei paragrafi erano stati prospettati da Schelling al termine del § IV in questo modo:

Ma volgiamoci adesso più da vicino alla spiegazione del nostro filosofema, e mostriamone criticamente, per quanto possibile, il senso [riferimento al § V], ma anche quanta verità si celi nelle sue immagini, e questo prima a partire dalla indole stessa dell'animo umano [§ VI], in seguito a partire dall'intera storia del genere

---

<sup>109</sup> Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit. Va anche ricordato il *Discours sur l'Origine et les Fondaments de l'Inégalité parmi les Hommes*, dove la libertà (insieme alla perfettibilità) è presentata come uno dei fattori che distinguono l'uomo dalle altre creature animali. Cfr. J.J. Rousseau, *Discorsi*, tr. it. a cura di R. Mondolfo, Rizzoli, Milano 1997, p. 106. Più avanti nel *Discours* (ivi, pp. 108-109) vi è la considerazione sulla coscienza della morte che Schelling richiamerà in nota ricostruendo nel § VI la storia dell'individuo dopo la caduta. Possiamo ipotizzare che le idee di Rousseau fossero note a Schelling, se non direttamente, quantomeno attraverso la lettura di Kant. Per l'influsso di Rousseau su Schelling cfr. R. Fester, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Stuttgart 1890, pp. 161-164; C. Becker, *Natürliche Erziehung – Erziehung zur Natur? Kontroverses um Rousseau*, in Ch. Jamme – G. Kurz (a cura di), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 137-152. Sull'apporto del pensiero rousseauviano alla riflessione schellinghiana sulla libertà cfr. anche Moiso, *La filosofia della mitologia di Schelling*, cit., pp. 146-147.

<sup>110</sup> HKA, I, 1, p. 87.

<sup>111</sup> Kant parla di: «Eine Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen...» (*Muthmaßlicher Anfang*, cit., p. 109; tr. it. cit., p. 195: «Mostrare come la libertà si sia sviluppata dalle disposizioni originarie proprie della natura umana è tutt'altra cosa che scrivere del cammino di questa libertà, cosa che solo può farsi su documenti autentici»).

<sup>112</sup> Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit., pp. 111-112; tr. it. cit., pp. 197-198: «Finché l'uomo incolto obbediva a questa voce della natura, egli se ne trovava bene; ma la ragione venne presto a destarlo e cercò di estendere le sue conoscenze degli alimenti oltre i limiti segnati dall'istinto, paragonando alle sensazioni già ricevute dal gusto quelle della vista, cui non si legava l'istinto, ma che gliel'istinto faceva credere simili alle prime (*Gen.* III, 6). [...] ciò poteva già offrire alla ragione la prima occasione di eludere la voce della natura (*Gen.* III, 1) e di fare, malgrado essa, il primo tentativo di una libera scelta; tentativo che, per essere il primo, doveva molto probabilmente riuscire inferiore all'aspettativa».

<sup>113</sup> L'esposizione della verità *in forma teorica* nel § VI è circoscritta alle pp. 85-87 perché nel prosieguo del paragrafo torna ad essere prioritaria l'istituzione di una relazione tra le immagini della Bibbia e la spiegazione degli eventi agli albori della storia. Nuovamente concettuale e filosofico sarà l'approccio alla storia dell'umanità al principio del paragrafo VII. L'oscillazione tra riferimento al testo e spiegazione teorica è una costante dei paragrafi successivi al terzo.

umano [§ VII]. Mi sia concesso di osservare soltanto, in via preliminare che mi dedicherò esclusivamente a un'interpretazione *critica e filosofica*.<sup>114</sup>

Il § VI e il § VII secondo le dichiarazioni di Schelling affrontano entrambi la questione della verità, ma da due prospettive diverse, per così dire “dall'interno” e “dall'esterno”: l'una prende come punto di partenza il singolo uomo nella sua costituzione antropologica l'altra, invece, l'intero consorzio umano.

Nel § VI dunque il racconto biblico della scoperta della nudità [*nuditas*] e la conseguente vergogna [*puer*] vengono interpretate come segno della fragilità ed indigenza [*infirmis et inopia*] della creatura umana, ovvero come descrizione dei mali interiori dell'animo [*interna animi mala*];<sup>115</sup> a questi ultimi si aggiungono i mali esteriori che affliggono sempre il singolo: tribolazioni e malattie, la fatica del lavoro, il dolore del parto, l'angosciosa attesa del futuro e della morte.<sup>116</sup> Nella seconda parte del § VI anche l'illustrazione dei mali esteriori viene puntualmente riferita a passi biblici, in una commistione tra istanze teoriche e testuali che rende difficile stabilire una netta distinzione tra il *sensu* già contenuto nel mito e la *verità* filosofica sulla storia dell'umanità.

Nell'ultimo paragrafo, allargando il discorso oltre *Genesi* III, vengono indagati i mali che affliggono gli appartenenti al consorzio umano. È ripercorsa la nascita stessa della società: si comincia da uno stato di natura dove regna l'*amor sui* e nel quale viene cercato il raggiungimento *immediato* di una felicità data da motivi *sensibili*; in seguito l'uomo, spinto dal *desiderio* di un piacere sempre maggiore ed elevato, si ingegna per aumentare la sua possibilità di felicità; nascono così i primi *mezzi* per soddisfare i suoi crescenti desideri: le prime coltivazioni, la sottomissione di altri esseri viventi, l'invenzione di nuove tecniche. La nascita di agricoltura, allevamento e artigianato dà origine a una differenziazione di modi di vita che genera discordia e guerra, dunque la necessità di associarsi per difendere la propria incolumità. Ma l'associazione, oltre a dare un frutto innegabilmente positivo, la lingua comune, porta anche signoria e sottomissione. Allo stesso modo il prosieguo del cammino ascendente dell'umanità è ostacolato da moltissimi mali: se da una parte si sviluppano l'intelletto e la facoltà di giudizio [*intellectus et facultas iudicandi*] che allontanano dalla superstizione e sviluppano la scienza, d'altra parte le azioni, essendo compiute non per virtù ma per prudenza [*non tam virtute quam prudentia*], fanno dilagare *luxuria*, *invidia* e *dolus*, causando la degenerazione dal governo giusto [*imperium*] alla tirannia [*δεσποτεία, hominum in homines saeva tyrannis*]. Anche in questa rassegna di eventi della storia umana sono indicati puntualmente i rispettivi *passaggi biblici* che alludono all'*ideale percorso* dell'umanità qui tracciato. Dunque tale ricostruzione delle tappe della storia dell'umanità è compiuta sia sulla base del racconto biblico sia sulle nozioni di filosofia della storia e di storia generale dell'umanità che Schelling aveva largamente a disposizione.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> HKA, I, 1, pp. 84-85.

<sup>115</sup> HKA, I, 1, pp. 87-88.

<sup>116</sup> HKA, I, 1, pp. 89-91.

<sup>117</sup> Particolarità di questo paragrafo è l'essere totalmente sprovvisto di note, quindi anche di espliciti riferimenti alle possibili fonti di questa concezione della storia dell'umanità. Ciò potrebbe significare che Schelling

Va osservato che se la distinzione tematizzata tra storia dell'individuo [§ VI] e storia della società [§ VII] trova riscontro nel testo, invece la distinzione tra la sequenza legata al senso e l'altra dedicata alla verità del mito non risulta *così netta* come viene presentata nel passaggio dal § V al § VI. Se nel § V troviamo un'anticipazione della *veritas* con la presentazione del contrasto tra sensi e ragione, d'altro canto nei paragrafi successivi non vengono meno i riferimenti a precisi passi del testo biblico, nel *sensus* dei quali si può scorgere un richiamo alla verità che si sta esponendo. Infatti nei §§ VI e VII il discorso di Schelling non diviene *soltanto* filosofico: a partire dal § V la teoria della storia ispirata al modello kantiano ha un peso sempre maggiore senza che i riferimenti biblici scompaiano del tutto. Al di là della palese "irruzione della libertà" nel paragrafo VI, la transizione da una prospettiva storico-filologica a un approccio più filosofico viene compiuta in modo graduale. D'altro canto la compresenza di riferimenti biblici e di ipotesi filosofiche è una caratteristica anche dell'esercizio ermeneutico attraverso cui Kant si accosta al *Genesi* nel *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Lo stesso Schelling dichiara di aver tratto grande giovamento dal suddetto testo kantiano.<sup>118</sup>

Nella *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* Kant cerca di far fronte alle difficoltà derivanti dalla terza antinomia ovvero dal rapporto tra libertà e necessità, tra legge morale e legge naturale. La storia ha a che fare con le *libere* azioni umane che, tuttavia, si esplicano in un mondo governato dalle *necessarie* leggi di natura. Dal punto di vista di Kant, la storia, intesa come conoscenza delle vicende accadute agli uomini, può solo essere indagata mediante l'esperienza, *a posteriori*, in quanto coinvolge il libero arbitrio umano che non può essere inscritto nella catena determinata delle leggi di natura.<sup>119</sup> Tuttavia le scelte libere del genere umano si manifestano in azioni che fanno parte di un mondo fisico regolato da leggi necessarie e universali; ne consegue che *per certi aspetti* (fenomenici, non noumenici) le azioni umane, benché originate nel singolo dalla spontaneità, dal punto di vista della specie possono mostrare alcune costanti e regolarità ed essere iscritte in un processo tendenziale.<sup>120</sup>

---

considerava le tesi esposte una sua elaborazione originale. Il crescente interesse per le discipline storiche nel XVIII secolo ha determinato un progressivo differenziarsi delle prospettive teoriche nei confronti della storia. Un esempio sono le distinzioni concettuali e terminologiche tra storia del mondo (*Weltgeschichte*), storia universale (*Universalgeschichte*), storia generale (*allgemeine Geschichte*, meno usato ma comunque presente) oltre alla storia dell'umanità (*Geschichte der Menschheit*). Quest'ultima può essere il genere più vicino alla presente ricostruzione schellinghiana per via della sua affinità con la filosofia della storia e per il fatto che Schelling in altri luoghi fa esplicitamente riferimento al modello di questo approccio alla storia, le *Ideen zur Philosophie der Menschheit* (1784-1791) di Herder. Per una panoramica sulle distinzioni concettuali e terminologiche delle scienze storiche cfr. C. Cesa, *Modelli di filosofia della storia nell'idealismo tedesco*, in R. Racinaro e V. Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, ESI, Napoli 1985, pp. 69-97.

<sup>118</sup> HKA, I, 1, nota B § I, p. 64: «quam mihi plurimum profuisse testor». In riferimento alla questione dell'origine del male viene citato anche il saggio sul male radicale di Kant che era apparso solo qualche mese prima della discussione della *Magisterdissertation*: ciò prova quanto era rapida la circolazione dei testi e con quanta "voracità" il giovane Schelling assorbiva le più innovative idee filosofiche.

<sup>119</sup> Nel *Muthmaßlicher Anfang* si legge che la storia della libertà «*in ihrem Fortgange*» può essere fondata «*nur auf Nachrichte*». Cfr. *infra*.

<sup>120</sup> Il problema è esposto nell'incipit della *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Akademie Ausgabe, VIII, pp. 15-31, qui p. 17; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Idem, *Scritti politici*, cit., pp. 123-139, qui p. 123): «Qualunque sia il concetto che, anche da un punto di vista metafisico, possiamo farci della libertà del volere, non v'è dubbio che le sue manifestazioni, cioè le azioni umane,

Poiché gli uomini non seguono soltanto l'istinto, ma nemmeno agiscono sempre e solo secondo ragione, risulta impossibile rinvenire un piano nella storia.<sup>121</sup> Il pericolo diviene, allora, quello di pensare che la storia sia un caotico fluire di fatti, cosa che toglierebbe la possibilità di intravedere non solo un progresso nelle vicende umane, ma anche un senso nella vita umana. Senza leggi storiche il mondo umano cadrebbe nell'insensatezza. Pertanto il filosofo deve comunque tentare, con l'ausilio della ragione, di trovare un *filo conduttore* nelle vicende umane: leggi storiche che spieghino il fluire della storia del genere umano.<sup>122</sup> Nell'*Idee* il *Leitmotiv* viene sviluppato in nove tesi seguendo l'ipotesi della teleologia naturale e la dialettica della socievole insocievolezza, "un'astuzia della ragione" che si avvale del negativo della storia umana per perseguire il fine positivo della realizzazione massima dell'umanità.<sup>123</sup>

Schelling, ereditando il problema della storia contesa tra necessità e libertà per come è esposto nell'incipit della *Idea di una storia universale*, lo declina piuttosto come nel *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Qui è Kant stesso ad ipotizzare che la *heilige Urkunde* possa essere un riferimento per la ricostruzione razionale dei presunti inizi della storia umana.<sup>124</sup> Schelling tenta un'impresa simile a quella kantiana per quanto riguarda la ricostruzione filosofica della storia degli inizi dell'umanità in accordo col documento biblico. Nella dissertazione il contrappunto tra esposizione filosofica della storia e richiamo ai corrispondenti versetti biblici dei primi capitoli del *Genesi* corrisponde al modello delineato dal *Muthmaßlicher Anfang*.

---

sono determinate da leggi naturali universali così come ogni altro fatto della natura. La storia, che si propone di narrare queste manifestazioni, per quanto profondamente occulte possano essere le loro cause, fa tuttavia sperare di essere in grado di scoprire nel gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un ordine per cui ciò che nei singoli individui si rivela confuso e irregolare, nella totalità della specie possa riconoscersi come sviluppo continuato e costante, anche se lento, delle sue tendenze originarie».

<sup>121</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., p. 17; tr. it. cit., p. 124: «Siccome gli uomini nei loro sforzi non si comportano interamente secondo il puro istinto, come gli animali, e neppure quali cittadini ragionevoli del mondo secondo un piano prestabilito, così non sembra potersi fare di essi una storia soggetta a un ordine sistematico, come potrebbe essere quella delle api o dei castori».

<sup>122</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 124: «Non vi è qui per il filosofo altra via d'uscita che di cercare, dal momento che non può presupporre negli uomini e nel complesso gioco della loro attività un loro proprio fine razionale, se in questo contraddittorio corso delle cose umane è possibile scoprire un disegno della natura, da cui si possa, da esseri che procedono senza un piano proprio, trarre ciò nonostante una storia che si svolga secondo un piano naturale determinato. Noi vogliamo vedere se ci riesce di trovare un filo conduttore di questa storia e vogliamo poi lasciare alla natura di far sorgere l'uomo che sia in grado di valutarla secondo questo principio direttivo».

<sup>123</sup> F. Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte*, Berlin 1902; E. Tröltzsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie: zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, Berlin 1904; P. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1995; Th. Kater, *Politik, Recht, Geschichte: zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1999, Teil 3: Die Philosophie der Geschichte; D. Hübner, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 2011.

<sup>124</sup> Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit., pp. 109-110; tr. it. cit., p. 196: «Ma pur dichiarando di avventurarmi in un viaggio di piacere, chiedo il favore che mi sia concesso di valermi della Sacra Scrittura come di un documento [*als Karte zu bedienen*] e di immaginare che il cammino, che io percorro sulle ali della fantasia, ma senza abbandonare il filo conduttore della ragione e dell'esperienza, risponda esattamente alla via tracciata storicamente dalla Bibbia».



Il lettore tenga presenti quei documenti (*Gen.* II-VI), e, seguendomi passo passo, osservi se il cammino che la filosofia percorre mediante i concetti s'accorda con quello della storia.<sup>125</sup>

In Kant il riferimento alla Bibbia sembra avere una funzione meramente accessoria rispetto alla ricostruzione ipotetica della storia dell'umanità. A detta di coloro che a quel tempo si opponevano all'ermeneutica kantiana, tale modo di riferirsi al testo biblico avrebbe nascosto, sotto un apparente ossequio all'ortodossia, il sovvertimento dei principi della corretta esegesi protestante storico-grammaticale e la reintroduzione di un'interpretazione allegorica e morale.<sup>126</sup>

Schelling, tuttavia, come si è visto, non si è limitato a costruire teoricamente una *presumibile* storia filosofica per procedere a un estrinseco confronto con il "più antico documento della storia umana". La *Magisterdissertation* considera come suo compito non secondario il problema *testuale* del mito di *Genesi* III e, grazie al fondamentale contributo della riflessione di Heyne, riesce a conciliare il discorso storico-filologico sulla *forma* del mito con quello storico-filosofico sul *contenuto* di verità del mito. In base a questa operazione si potrebbe quasi collocare Schelling tra i precursori di quella linea esegetica che si manifesterà nello *Auslegungstreit* con l'intento di conciliare i pregi dei due schieramenti contrapposti (pro e contro l'interpretazione allegorico-morale kantiana).<sup>127</sup> Nella *Magisterdissertation*, infatti, da un lato vengono riconosciuti ed *utilizzati* i progressi esegetici nella *ricerca storico-critica* (la quale, a detta dei suoi fautori, aveva liberato gli esegeti dalla barbarie delle interpretazioni allegoriche e morali prive di fondamento, sovrapposizioni di significati estranei al testo), dall'altro si manifesta il rinnovato interesse per il *sensu morale* della Scrittura (a detta dei sostenitori di Kant, l'aridità del metodo storico-grammaticale andava vivificata, riconducendo il testo biblico al significato morale che esso può avere per il progresso dell'umanità). Si potrebbe dire che Schelling precorre il tentativo di sintesi tra queste istanze: mantiene le indispensabili premesse filologico-storiche, ma vi innesta una riflessione filosofica su quello che può essere definito il *sensu della storia*.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit., p. 110; tr. it. cit., p. 196.

<sup>126</sup> Tra i critici dell'ermeneutica allegorica e moralizzante sviluppata da Kant va menzionato innanzitutto J. G. Eichhorn (*Briefe, die biblische Exegese betreffend*, cit.) il cui giudizio negativo sull'interpretazione kantiana può essere considerato il primo documento dell'*Auslegungstreit*. L'*Auslegungstreit* venne suscitato dalla pubblicazione della *Religion* (1793) e andrà estinguendosi dopo la pubblicazione dello *Streit der Fakultäten* (1798). Tra i primi a intervenire nella discussione apertasi e a prendere posizione contro l'ermeneutica di Kant vi è Johann Georg Rosenmüller (*Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend. Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Herrn Prof. Kants die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen 1794); ricordiamo, inoltre, la critica all'interpretazione kantiana della Bibbia sviluppata da Johann August Noesselt (*Animadversiones in sensum librorum sacrorum morale[m] [1795]*, in *Exercitationes ad sacrarum Scripturarum interpretationem*, Halle 1803, pp. 275-320). Cfr. D'Alessandro, *L'interpretazione kantiana*, cit., pp. 59-66.

<sup>127</sup> Cfr. D'Alessandro, *Kant e l'ermeneutica*, cit., p. 5, p. 21, dove l'*Auslegungstreit* è presentato come «uno dei momenti più vivi della temperie culturale di fine illuminismo». (*ivi*, p. 23).

<sup>128</sup> Ad esempio Johann Wilhelm Schmid, (*Ueber christliche Religion deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft für das gegenwärtige Zeitalter*, Jena 1797, pp. 434-435) suggerisce di individuare preliminarmente il senso grammaticale e di consegnarlo successivamente alla religione razionale come materiale di riflessione morale e dottrinale: una soluzione che richiama la scansione della *Magisterdissertation* schellinghiana.

Tale senso della storia è delineato da Schelling a partire dalla *secolarizzazione* della categoria teologica della *felix culpa*: una caduta necessaria non più all'intervento salvifico di Cristo, ma alla possibilità tutta umana di percorrere il cammino di sviluppo progressivo della ragione e della connessa moralità.<sup>129</sup> Schelling nel § VII propone come filo che guida la storia una dialettica tra sensi e ragione. Vengono presentati tre casi che dipendono dalle relazioni che possono intercorrere tra i due elementi della struttura antropologica: a) solo uno si manifesta; oppure b) l'uno e l'altro sono compresenti, ma ciascuno segue i suoi propri fini, oppure c) l'uno domina sull'altro. I casi a) e c) a loro volta implicano due possibilità, a seconda che il carattere dominante sia la sensibilità o l'intelletto. Quindi:

- a.1) si manifesta solo la sensibilità;
- a.2) si manifesta solo la ragione;
- b) ragione e sensibilità perseguono ciascuna i propri fini;
- c.1) la sensibilità domina sulla ragione;
- c.2) la ragione domina sulla sensibilità.

Il caso a.1) è quello che contraddistingue lo stato di natura. Schelling afferma che storicamente non si è mai dato il caso a.2). Al momento della caduta (uscita dallo stato di a.1) le possibilità di fronte all'uomo erano le restanti (b; c.1; c.2), ma dato che la ragione al suo primo risveglio era molto debole, ne consegue che c.2) non può essere un'adeguata descrizione della situazione dei primi uomini i quali, al contrario, lasciavano alla sensibilità la libertà di perseguire i suoi propri fini (b), talvolta anche sovrastando quelli della ragione (c.1). Così viene spiegata l'ondata inarrestabile di mali che sommerge i primi uomini entrati nella storia della libertà.

Ma con la sua casistica Schelling è in grado di spiegare non solo il passato della storia umana bensì anche il suo avvenire. Esaurite, infatti, tutte le fasi da a.1 fino a c.1, non resta che la possibilità del realizzarsi di c.2. Il contrasto tra sensibilità e ragione, cominciato alla fine della prima epoca (l'età dell'oro) con l'apparire di una pallida scintilla razionale nel mare oscuro della sensibilità, è proseguito con l'intensificazione sempre maggiore della fiamma della razionalità, il che fa ben sperare in un esito positivo del percorso intrapreso dall'umanità. La direzione della storia è, quindi, illuministicamente tracciata, la via del progresso, il cammino verso il dominio della ragione è assicurato.<sup>130</sup> Il progresso è inteso come un percorso accidentato, ostacolato dai mali, ma diretto al trionfo della ragione. Schelling ritiene che, dopo la seconda epoca (quella ancora attuale) di contrasto e di progressivo rafforzamento

---

<sup>129</sup> Cesa nell'*Antiquissimi* ha rilevato «la pratica eliminazione del motivo della disobbedienza al comando divino e quindi della colpa dell'uomo» (*La filosofia politica di Schelling*, cit., p. 21). Forse più che una vera e propria rimozione (nel testo Schelling accenna all'immagine mitologica del sollevarsi prometeico contro gli dèi e delle pene inflitte) si tratta di una rivalutazione del significato negativo del peccato originale che già la tradizione teologica aveva indicato con la *felix culpa*. Per Schelling l'origine dei mali non è, certo, una punizione divina, ma una conseguenza naturale dovuta allo scompenso tra sensibilità e ragione innescato con la "nascita" della libertà: il giusto pegno per il raggiungimento di una più alta condizione che si realizzerà nell'ultima età del genere umano. Parla di *felix culpa* anche Moiso (*La filosofia della mitologia di Schelling*, cit., p. 150).

<sup>130</sup> Tilliet a questo proposito scrive: «L'optimisme des Lumières a produit ce tardif rejeton», *La myhtologie comprise*, cit., p. 15.

dei moventi della ragione su quelli della sensibilità, dovrà giungere un'ultima età, specularmente alla prima età dell'oro, dove sarà la ragione a dominare incontrastata.

L'infinita forza della nostra ragione in quanto tale ci persuade del fatto che l'intero genere umano viene per così dire educato a questo scopo e che lo scopo ultimo della storia umana, tutta intera, è che tutte le realtà umane ritornino all'universale sovranità della ragione e che in tutte le circostanze umane si manifestino le leggi di una ragione pura e libera dal dominio dei sensi. Se dunque ci sarà dato di raggiungere questo fine, allora sarà necessario che [...] i tempi volgano nuovamente all'antica età dell'oro (Orazio, *Odi*, IV,2), ma con la sola ragione come guida e protrettrice.<sup>131</sup>

La futura terza epoca della storia umana sarà una nuova e più compiuta età aurea. Schelling ritiene che la prima età dell'oro fosse indegna dell'umanità, in quanto mancante della facoltà razionale e della libertà dall'istinto e dai moventi sensibili. Allora la terza età sarà quella in cui la dignità dell'uomo si manifesterà in tutta la sua grandezza, eliminando ogni conflitto e facendo assurgere la ragione a unico fondamento della moralità umana e incontrastata dominatrice della natura umana.<sup>132</sup>

Questo paradigma costituisce l'esposizione teorico-astratta della *verità* che riposa, offuscata dalle immagini, anche nel *sensu* del racconto di *Genesi* III. Con ciò si può veder confermato quanto proposto come chiave di lettura, ovvero che il *sensu* corrisponda a ciò che i miti stavano a significare per gli uomini antichi, mentre la *verità* risulti dalla trasposizione del *sensu* (veicolato attraverso i miti) in termini filosofici e concettuali (frutto dell'evoluzione storica della capacità umana nel comprendere la verità). Infatti in una nota al principio del § VI Schelling afferma che l'indagine sulla storia può essere costituita a partire «dall'esperienza», quindi «in base alla conoscenza della storia del genere umano», oppure dall'osservazione «*a priori*», ovvero «*secundum principia ex ipsa animi humani indole*» e «*comparative saltem*».<sup>133</sup> La verità qui esposta rappresenta la filosofia della storia che Schelling pensa di poter dedurre semplicemente dalla «natura stessa dell'animo umano».

Schelling mostra di seguire il modello kantiano quando distingue tra una storia filosofica (*tendenzialmente*) ricostruibile *a priori* e una storia dell'umanità *a posteriori*. Kant nel *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* si era proposto di ricostruire «Eine Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen». Tale ricostruzione poteva avvenire solo per congetture e supposizioni [*Muthmaßungen*] dato che la storia dell'*origine* della libertà è cosa ben diversa da una «Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die *nur auf Nachrichte* gegründet

---

<sup>131</sup> HKA, I, 1, p. 99.

<sup>132</sup> La tripartizione delle età e soprattutto l'auspicio dell'avvento di una età futura nella quale sarà perfezionata la prima (imperfetta) età dell'oro, vengono ricollegate alla scansione della *Erziehung des Menschengeschlechts* da Ch. Arnold nella sua *Diplomarbeit (Schellings Magisterdissertation im Kontext der theologischen Debattenlage der Zeit*, Wien 2008, pp. 69-73).

<sup>133</sup> HKA, I, 1, nota C § VI, pp. 86-87: «Nell'indagine sulla più antica storia del genere umano, questa conformità [tra l'animo umano e la totalità] può risultare di estrema utilità ai filosofi. Infatti essi concludono ad essa o guidati dall'esperienza, ossia prescindendo da fondamenti razionali e in base alla conoscenza della storia del genere umano, oppure *a priori* – come pure essi dicono –, cioè secondo i principi attinti dalla natura stessa dell'animo umano. Riteniamo pertanto che una storia filosofica del genere umano – quantomeno per via comparativa – possa essere stabilita *a priori*, del che offriremo un saggio nel prossimo paragrafo».

werden kann».<sup>134</sup> Inoltre come emerge dalla *Idee zu einer allgemeinen Geschichte im weltbürgerlicher Absicht* le leggi della storia non sono necessarie ed universali come quelle di natura e pertanto possono essere indagate secondo uno sviluppo tendenziale a partire dai principi della ragione. Da tutto ciò sembra possibile individuare tre approcci alla storia: un'indagine *a posteriori* della storia nel suo effettivo sviluppo; una filosofia della storia “tendenziale” del genere umano; infine una storia solo presumibile perché riguarda l'origine stessa della storia. La prima storia è chiaramente *a posteriori*, mentre le altre due, se non possono essere definite *a priori* in senso proprio, sembrano includere per lo meno un coinvolgimento di principi *a priori* o, forse più correttamente, *transcendentali* (ad esempio il principio teleologico, condizione per vedere un disegno della natura nel procedere delle cose umane, e la formulazione di congetture da accostare alla *heilige Urkunde*).

Schelling si pronuncerà esplicitamente contro i tentativi di costruzione puramente *a priori* della storia dell'umanità a partire dal 1797:

A. È POSSIBILE UNA FILOSOFIA DELLA STORIA? [...] Proposizione: NESSUNA filosofia della storia è possibile. [...] Quindi ciò che è calcolabile *a priori*, ciò che accade secondo leggi necessarie, non è oggetto della storia; e viceversa, ciò che è oggetto della storia non deve essere calcolabile *a priori*<sup>135</sup>.

1. Ciò che non è progressivo, non è oggetto della storia. [...] 2. Dove vi è meccanismo, non vi è storia, e viceversa, dove vi è storia non vi è meccanismo. [...] Se quindi l'uomo ha storia (*a posteriori*), la ha solo perché non ne ha nessuna (*a priori*); in breve, perché egli non si porta dietro la sua storia ma è lui stesso a produrla.<sup>136</sup>

In questo testo Schelling può così concludere che «se *filosofia della storia* equivale a scienza della storia *a priori*, allora una *filosofia della storia* è impossibile. Ciò era da dimostrare»<sup>137</sup>. Al contrario, nella *Magisterdissertation* Schelling non è così radicale e neppure così esplicito riguardo alla filosofia della storia: viene ammesso un qualche tipo di riflessione *a priori* sulla storia, distinta da quella condotta sulla base dell'esperienza, tuttavia non vengono forniti sufficienti elementi per definirla in modo preciso ed inequivocabile. Se per la storia condotta a partire dall'esperienza possiamo ritenere che Schelling faccia allusione alla storiografia che ripercorre le vicende dell'umanità con riferimento a determinati contesti storici, più difficile è comprendere cosa Schelling intenda con storia *a priori*: già in Kant la questione non aveva una risposta univoca, inoltre nella nota schellinghiana si parla sia di “principi dell'animo umano” non meglio specificati, sia di “comparazione”. Si possono avanzare quindi due interpretazioni. In prima istanza: se si intende per storia *a priori* la ricostruzione per via «comparativa» degli stadi del progresso umano, allora nella *Magisterdissertation* si può rinvenire una storia *a priori*

<sup>134</sup> Kant, *Muthmaßlicher Anfang*, cit., p. 109; tr. it. cit., p. 195.

<sup>135</sup> F. W. J. Schelling, *Allgemeine Übersicht der neusten philosophischen Literatur*, in HKA, I, 4, pp. 57-190, qui pp. 183-185; tr. it. *Rassegna generale sulla letteratura filosofica più recente*, in Idem, *Criticismo e idealismo*, a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996, qui pp. 104-105.

<sup>136</sup> Schelling, *Allgemeine Übersicht*, HKA, I, 4, pp. 187-189; Idem, *Rassegna generale*, cit., pp. 107-108.

<sup>137</sup> Schelling, *Allgemeine Übersicht*, HKA, I, 4, p. 190; Idem, *Rassegna generale*, cit., p. 110.

dello sviluppo del singolo uomo nel § VI e una storia *a priori* dell'umanità nel § VII. La storia *a priori* qui diverrebbe sinonimo di una storia dell'umanità in generale (contrapposta alle storie particolari dei popoli) ma anche in grado di prefigurare uno sviluppo *tendenziale* (riguardante la futura età dell'oro). In questo caso i paragrafi VI e VII sarebbero occupati nella loro interezza da una tale storia del genere umano. Tuttavia è difficile pensare che questa storia (ontogenetica e filogenetica, degli individui umani e della società) non abbia tratto alcuna ispirazione dall'effettivo accadere storico e dai documenti che ne avrebbero conservato memoria. L'elemento della comparazione sembra definito impropriamente *a priori*, o per lo meno lo è in un senso non linearmente kantiano ma riferito alle "forme della coscienza". Infatti, in seconda istanza si può pensare alla storia *a priori* fondata sui «*principia ex ipsa animi humani indole*» come una riflessione sulle dinamiche della natura umana senza riferimenti alla storia empirica. In questo caso sembra opportuno indicare come "principio" fondamentale la dicotomia sensi-ragione, pertanto tale storia *a priori* verrebbe limitata alla casistica del rapporto tra sensi e ragione quale si manifesta in pochi capoversi del § VII. D'altro canto bisogna ammettere che la dialettica sensibilità-ragione si presenta varie volte (anche nei paragrafi dedicati al senso). Certo, indicare come *a priori* delle strutture psicologiche nell'uomo non è molto "kantiano", ma si può forse ipotizzare che il giovane studente sia stato influenzato dalla lettura reinholdiana del kantismo: la scissione di sensibilità e ragione non va intesa come riferimento "psicologico" bensì come una universale struttura antropologica o coscienziale.<sup>138</sup>

Alla luce di queste considerazioni possiamo, quindi, affermare che nei §§ IV-VII è all'opera, anche quando non esplicitata, una filosofia della storia che intende lo sviluppo umano come conseguenza del contrasto tra sensibilità e ragione. Questa filosofia della storia comprende sia elementi *a priori* che *a posteriori*, spesso in una commistione quasi inestricabile. Certo è che l'analisi del testo mostra come l'espressione "storia *a priori*" utilizzata nella *Magisterdissertation* non vada intesa "in senso forte". Infatti, un elemento *a priori* può essere individuato nella *teoria* del contrasto tra sensibilità e ragione, la cui dialettica genera il progresso nella storia. Ma un elemento *a posteriori* di non minor rilievo è fornito dalla *prova documentaria* della Bibbia, costantemente richiamata nella ricostruzione della storia generale dell'umanità. Schelling quando si accinge a scrivere l'*Antiquissimi* dispone già della teoria filosofica che illumina la sua ricerca storica: il documento biblico viene così indagato per ricostruire una storia (*a posteriori* ma anche *congetturale*) del genere umano; questa ricerca è indirizzata da un principio *a priori*, che è chiaro nella mente di Schelling fin dalle prime righe della dissertazione e che verrà esposto in una forma scevra da richiami storici concreti, solo alla fine, nella casistica che occupa soltanto una parte dell'ultimo paragrafo. Data l'oscillazione di Schelling tra un discorso filosofico e il richiamo

---

<sup>138</sup> A conferma della familiarità di Schelling con il criticismo reinholdiano, ricordiamo che nel SS 1792, Abel, professore di filosofia teoretica, aveva tenuto un corso sulla "teoria di Reinhold" e che in uno dei titoli degli *Specimina schellingiani* si trova l'esplicito riferimento alla *Elementärphilosophie* (cfr. *supra*).

biblico, storia *a priori* e storia *a posteriori* non possono essere trattate separatamente in paragrafi distinti, ma sono presenti in un reciproco alternarsi.<sup>139</sup>

Per concludere: il tema della *filosofia della storia* nell'operazione di scrittura della *Magisterdissertation* mostra di aver agito su Schelling a vari livelli. In primo luogo, la filosofia della storia di stampo illuministico ha fornito al giovane *Stifler* un modello *contenutistico*: la storia dell'uomo inizia con il sorgere della razionalità in una situazione di totale istintualità, la ragione lotta con la sensibilità per imporsi nella determinazione dei moventi dell'agire, fino a che non viene assunta come massima dell'agire soltanto la legge morale, razionale e universale. Tale è il percorso delineato anche da Schelling come *contenuto* della propria filosofia della storia il cui riferimento è risultato essere Kant.

Ma, ipotizzato il prevalere della sensibilità nell'infanzia del genere umano, in secondo luogo, Schelling riflette sul fatto che i *modi di rappresentazione* degli uomini antichi sono dominati da forme immaginifiche, mancano di concettualità e astrazione. Schelling presta, dunque, attenzione anche all'elemento *formale* del mito, veicolo sensibile di verità razionali. Qui il riferimento è il *sermo mythicus* di Heyne (e la sua conseguente applicazione nell'analisi filologica e storica della Bibbia con Eichhorn).

Nella analisi schellinghiana del *Genesis*, il *che cosa* sia accaduto – la nascita e il rafforzamento progressivo della razionalità a partire da un sostrato di sensibilità – è indissolubilmente legato al *come* sia stato raccontato l'accaduto – attraverso le *Vorstellungsarten* sensibili e immaginifiche della mitologia. Il progredire della razionalità nel genere umano è l'*oggetto* ultimo del racconto di *Genesis III*; al tempo stesso, tale progresso è visibile nella *forma* mitologica dell'esposizione. Di conseguenza nella *Magisterdissertation* si possono individuare un aspetto contenutistico-teoretico e uno metodologico-formale senza che i due vadano effettivamente scissi nella scrittura di Schelling. Il *nucleo* filosofico della dissertazione è costituito da una filosofia della storia che ha alle sue spalle la riflessione kantiana. La *struttura* è costituita da un impianto metodologico storico-critico le cui radici sono rappresentate dagli studi filologici e storici del testo biblico da parte di uno Schelling al termine del suo biennio preparatorio alla facoltà teologica.

Schelling ritiene che il *contenuto* delineato dalla *filosofia* della storia (illuminista e kantiana) sia stato già espresso attraverso le *forme* mitiche proprie dell'infanzia del genere umano. Egli può dimostrare questa congruenza proprio sulla base delle sue *competenze filologico-storiche*. I due aspetti (contenuto e forma, filosofia della storia e filologia) sono tra loro interconnessi in quanto nella

---

<sup>139</sup> Dall'alternanza, a ben vedere, non si può escludere nemmeno quella "casistica" che Schelling, a quanto è risultato dalla nostra analisi testuale, considera come esempio di storia *a priori*. Le possibili relazioni tra sensibilità e razionalità sono sì date logicamente, ma il "fatto" che il caso a.2 non sia mai accaduto o che vi sia un generale progresso della ragione non sono affermazioni del tutto *a priori*. Che cosa ci dice che non è mai esistita un'epoca dove solo la ragione era manifesta? Che cosa ci garantisce il crescente dominio della ragione sulla sensibilità? Quest'ultima tesi forse può essere giustificata razionalmente ammettendo il principio teleologico cui Kant fa cenno nella *Idee*, principio che tuttavia non esclude certo la prima ipotesi. D'altro canto possiamo pensare che Schelling non abbia colto tali oscillazioni semantiche nell'uso del termine *a priori*: forse ai suoi occhi le *supposizioni* (*Muthmaßungen*) di Kant, in quanto non basate sull'esperienza storica, dovevano essere intese senz'altro come costruzioni *a priori*.

metodologia storico-critica è già operante una concezione della storia che evidenzia nei testi un'evoluzione dei modi di espressione: a partire da una forma sensibile e inadeguata si transita verso una puramente razionale, adatta al contenuto concettuale veritativo (che già i miti contengono sebbene nascosto sotto le coltri delle immagini e della fantasia). Ne consegue che c'è un nesso intrinseco tra l'esegesi della prima parte – fondata sulla concezione del mito come forma (o modo) di rappresentazione dell'infanzia del genere umano – e la storia filosofica guidata dal *Leitmotiv* dell'intimo dissidio tra desiderio razionale e brama sensibile.

La dissertazione contiene *in nuce* una storia delle *Vorstellungsarten der alten Welt*, limitata a una particolare manifestazione del mondo antico (la mitologia) e indagata filosoficamente ma anche criticamente.<sup>140</sup> Come afferma il titolo della dissertazione, si tratta, appunto, di un *explicandi tentamen criticum et philosophicum*. Il filosofema è senz'altro ciò a cui tende tutta la ricerca, l'interesse ultimo di Schelling, ma la scoperta della sua stessa esistenza nelle immagini mitiche, presuppone che si sia operato storicamente e filologicamente sul testo. Per questa ragione la prima parte non è affatto inessenziale ai risultati filosofici presentati nei paragrafi conclusivi, dedicati alla spiegazione in termini razionali del filosofema.<sup>141</sup>

Il contenuto di verità comunicato dalla *Magisterdissertation* è, in ultima analisi, una “filosofia della storia” nella quale il ruolo fondamentale è giocato dalla libertà e dal risveglio della ragione. Tale filosofia della storia copre due versanti, quello morale e quello conoscitivo. Gli uomini, inizialmente ostacolati da moventi sensibili, passano alla libertà in cui si esplica la ragione: in ciò riposa l'aspetto morale che rappresenta il contenuto della narrazione. Inoltre a partire da una conoscenza oscura, pervasa di sensibilità e immagini (mitologia) gli uomini (antichi) giungeranno (nel presente) a una visione limpida, puramente razionale (filosofia). Questo secondo aspetto gnoseologico trova conferma nella forma mitologica dei documenti che vengono indagati. I popoli antichi, dominati dalla sensibilità, sono costretti a usare modi di rappresentazione adeguati allo stadio di sviluppo storico nel quale si trovano, pertanto il percorso preliminare di indagine storico-critica sulla forma e sul modo di scrittura di *Genesi* III è, esso stesso, una prova del contenuto veritativo che la dissertazione vuole comunicare.

---

<sup>140</sup> La filosofia della storia schellinghiana durante il periodo di Tübingen è circoscritta all'indagine sul *mondo antico* ma riesce comunque a ricostruire un'evoluzione dei *modi di rappresentazione*. L'interesse di Schelling per le manifestazioni del mondo antico tocca almeno altre due forme di rappresentazione: (come si è visto) la profezia veterotestamentaria e (come si vedrà) la teologia “morale-razionale” di Paolo.

<sup>141</sup> Al contrario di quanto ritiene I. Vecchiotti, *Lo schellinghiano «De humanorum malorum origine» e la prima proposizione di una filosofia idealistica della storia*, in «Studi Urbinati», 58,2 (1985), pp. 31-66. In questo articolo la fatica esegetica, filologica e storica di Schelling (contenuta nei §§ II e III) viene considerata come inessenziale allo sviluppo dell'argomentazione filosofica dei paragrafi conclusivi. Anche per Griffero (*Senso e immagine*, cit., p. 219) è forse eccessivo affermare come fa Vecchiotti «che tutta la prima parte del lavoro altro non è che un preliminare della seconda, definita da Cesa (*La filosofia politica di Schelling*, cit., p. 17 sgg.) la “piattaforma ideologica” dell'opera».

### 3.2 La teoria dell'origine: l'*Über Mythen*

Una volta conclusa e difesa la propria dissertazione *Antiquissimi*, Schelling prosegue con il saggio *Über Mythen* nella riflessione sui modi di rappresentazione mitologici dell'età antica. Il saggio del 1793 è diviso in due parti, la prima dedicata alla «storia mitica», la seconda alla «filosofia mitica». Lo schema bipartito riposa sulla nota distinzione di Heyne tra mito storico e mito filosofico. Il luogo testuale dove viene presentata per la prima volta questa distinzione è il già citato discorso del 1763, nel quale si afferma che sotto al «*vocabulo mythologiae*» vengono comprese due tipologie diverse di narrazione:

una che rappresenta la culla di tutte le scienze umane e la sapienza dei miti, l'altra che contiene la storia più remota di tutti i popoli prima che iniziasse ad essere tramandata per iscritto.<sup>142</sup>

Inoltre, come già Heyne, Schelling distingue fra la mitologia come forma necessaria di espressione di un'umanità nella sua infanzia e la successiva rielaborazione poetica che utilizza il materiale mitico non per necessità ma per scelta stilistico-retorica, prefigurando quella che sarà la distinzione operata dal romanticismo tra *Urmythologie* e *Dichtermythologie*.<sup>143</sup> Schelling dispone le tipologie di mito (storico, filosofico e “poetico”) in un ordine cronologico: la prima forma ad apparire è quella storica, alla quale può in seguito sovrapporsi una reinterpretazione filosofica con l'aggiunta di una verità generale che ben si adatti alla narrazione; la “poesia mitologica”, che non è autenticamente mitologia ma ne utilizza il materiale, è l'ultima ad apparire perché ha bisogno del materiale fornito dalle prime due e di una ragione abbastanza sviluppata per scegliere *consapevolmente* di trasformare concetti astratti già costruiti in forme immaginifiche e narrative solo per soddisfare un gusto estetico, assente nei primi due momenti del mito.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Heyne, *Temporum mythicorum memoria*, cit., p. 4.

<sup>143</sup> Cometa (a cura di), *Mitologie della ragione*, cit., p. 36 sgg.

<sup>144</sup> HKA, I, 1, pp. 198-199: «Lungi da noi l'intendere quelle saghe che ci sono pervenute nella loro forma originaria – la veste nella quale appaiono può essere ancora così meravigliosa – come *prodotti di finzione artistica*; la grandezza e straordinarietà si insinuano in esse di nascosto con l'andare del tempo. I poeti che in seguito si trovano fra le mani tali saghe “andarono a caccia dell'elemento prodigioso”, ben più di quelli dalla bocca dei quali ricevettero la tradizione». Schelling cita da Johann Jakob Heß, *Gränzenbestimmung, dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personifizierte Darstellung, Poesie, Vision, was wirkliche Geschichte ist*, «Bibliothek der heiligen Geschichte. Beiträge zur Beförderung des biblischen Geschichtstudiums», 2 (1792), pp. 153-254, l'espressione citata è a p. 163). Interessante notare che Schelling cita proprio il testo di cui Schnurrer aveva lamentato l'assenza nella bibliografia della *Magisterdissertation* (HKA, I, 1, p. 100). Secondo Heß monoteismo e mitologia sono tra loro inconciliabili perché la prospettiva mitica è sempre naturalistica e politeistica. L'opera di Heß rappresentava, dunque, da molti punti di vista, l'antitesi della linea esegetica Eichhorn-Gabler (nella quale si inscrivono sia Schelling sia il curatore dei «Memorabilien», Paulus) per la quale il concetto di *sermo mythicus* può, invece, essere applicato alla Bibbia per finalità ermeneutiche storico-critiche. Cfr. Verra, *Mito, rivelazione, filosofia in Herder*, cit., pp. 112-120. Cesa in una recensione al testo di Verra («Rivista critica di Storia della Filosofia», 24, 2 (1969), pp. 218-221) – offre uno spunto di riflessione ulteriore sulla possibile *volontaria* omissione della citazione di Heß nell'*Antiquissimi* (ivi, pp. 220-221). In quest'ottica la reintegrata citazione nell'*Über Mythen* costituirebbe una sorta di riparazione al torto fatto nei confronti della fazione soprannaturalista tubinghese oppure l'accettare il guanto di sfida, confrontandosi apertamente con gli avversari dell'interpretazione mitologica del testo sacro?



### 3.2.1 Storia mitica: la nascita della tradizione

La storia mitica *in senso stretto* è il racconto di un fatto accaduto nel periodo precedente all'invenzione della scrittura e che quindi viene tramandato oralmente. Schelling *allarga* la definizione anche ad altri casi: il fatto può essere accaduto in un tempo nel quale la scrittura era già presente ma viene raccontato come se appartenesse a un tempo più antico; oppure il fatto può essere addirittura frutto di invenzione ma raccontato come un evento antico effettivamente accaduto. Al di là di queste differenze, la caratteristica peculiare della storia antica è l'oralità che determina il «valore e il carattere» [*Werth und Charakter*] della storia mitica.<sup>145</sup> Essa possiede due caratteristiche fondamentali, ovvero la trasmissione orale [*mündliche Ueberlieferung*] e lo spirito dell'infanzia [*Geist der Kindheit*] del genere umano.

Schelling dà alla tradizione mitologica nella sua trasmissione orale una valutazione assai articolata. In primo luogo viene sottolineata l'inaffidabilità della pratica dell'ascolto al fine di garantire l'effettivo valore storico di un fatto narrato. Da un lato, infatti, si determinano involontariamente delle variazioni a causa dell'incapacità di trattenere fedelmente nella memoria tutti i dettagli di un racconto orale (che subisce quindi modificazioni inconsapevoli quando viene rinarrato). D'altro canto, tuttavia, le variazioni nel passaggio da un narratore all'altro sono dovute anche alla *potenza* comunicativa della voce la quale incanta ed avvince l'uditorio, rende vivo e palpitante di emozioni ciò che viene raccontato. È proprio questa forza ciò che permette la conservazione di una storia: il coinvolgimento emotivo rende il racconto degno di essere ricordato e nuovamente narrato. Tuttavia a causa del fattore emotivo, non viene garantito il distacco necessario affinché si possa raggiungere l'oggettività nella narrazione. L'entusiasmo di narratori diversi cade soggettivamente su differenti elementi del racconto, ora accentuando alcuni dettagli ora tralasciandone altri, operando così un graduale ma inesorabile mutamento della storia raccontata che può risultare per nulla somigliante all'avvenimento da cui ha avuto origine o tratto ispirazione.<sup>146</sup> In secondo luogo Schelling affronta quello che si potrebbe definire il *paradosso* della tradizione orale. Quest'ultima infatti tiene congiunte due istanze opposte: da un lato la *tradizione* nasce per *tramandare*, dunque con l'intento di *conservare* il più fedelmente possibile ciò che era stato comunicato dai padri. La tradizione nasce per preservare l'autorità delle figure del passato, fonti indiscutibili di saggezza, cercando di mantenere inalterato il nucleo di verità storica ricevuto.<sup>147</sup> D'altro canto, come si è appena visto, la forma orale della trasmissione coinvolge a tal punto le emozioni che la *variazione* diviene inevitabile.<sup>148</sup> Per dare ancora più importanza alla già autorevole verità ricevuta,

---

<sup>145</sup> HKA, I, 1, pp. 195-196.

<sup>146</sup> HKA, I, 1, pp. 195-197. Il termine usato da Schelling è *Begeisterung*, HKA, I, 1, p. 197. Anche *ivi*, p. 200 in associazione al termine *Dichtung* si parla dell'entusiasmo suscitato dai discorsi mitologici sugli ascoltatori. L'analisi della componente emotiva che agisce nella tradizione è in consonanza con le osservazioni fatte da Schelling riguardo ai profeti veterotestamentari, ma anche in riferimento all'*Enthusiasmus* della mantica platonica.

<sup>147</sup> Schelling parla di «*Erhaltung der Tradition*» HKA, I, 1, p. 198.

<sup>148</sup> HKA, I, 1, p. 197.

coloro che la trasmettono finiscono per accentuare alcuni aspetti: la storia si modifica di narratore in narratore. Questo discorso è il risultato di un lungo percorso durante il quale gradualmente viene acquisita da parte della scienza antropologica la consapevolezza dell'intrinseca forma mutevole della tradizione. In terzo luogo Schelling ripercorre anche il passaggio dall'oralità alla scrittura. L'inizio della pratica di mettere per iscritto i racconti di una comunità è determinato dalla nascita di una maggiore complessità della società. Ampliandosi il ventaglio degli interessi e degli ambiti d'azione, aumentano i fatti da tramandare, cosicché l'oralità non è più sufficiente a conservarne memoria. Il passaggio alla scrittura è certo un grande passo in avanti ma determina anche una perdita dell'immediatezza nella trasmissione della verità: gli uomini moderni che hanno tra le mani le trascrizioni delle antiche tradizioni ricevono solo una pallida eco dell'impatto emotivo e veritativo della storia nel momento del suo racconto orale.<sup>149</sup>

Nonostante la mutevolezza dei racconti orali, secondo Schelling «è altamente probabile che la storia abbia subito le maggiori variazioni alla fine del periodo mitico», ovvero al principio dell'epoca della scrittura. Questa affermazione coincide con una tesi espressa da Eichhorn.<sup>150</sup> Schelling era certamente a conoscenza di questa posizione dato che il testo che la contiene viene citato sia nella dissertazione del 1792, sia per un'altra questione affrontata nel presente saggio. Schelling ritiene che l'inizio della pratica della scrittura non escluda la possibilità di arricchire l'antica tradizione con novità dovute all'ampliamento delle attività del popolo. Infatti «al primo apparire della storia scritta la tradizione continua ad esistere accanto a questa»<sup>151</sup>. La scrittura non raggiunge immediatamente tutto il popolo che, nel frattempo, integra la propria tradizione orale con le nuove conoscenze, frutto dello sviluppo sociale e culturale. I primi tentativi di mettere per iscritto la viva e pulsante tradizione sono imperfetti e lacunosi. I «pionieri» della registrazione scritta non sono avvezzi all'uso della scrittura e il materiale è troppo ampio: da questa concomitanza sorgono grandi difficoltà e le prime narrazioni non riescono a diventare testi coerenti e organici. Schelling afferma che «coloro che più tardi registrano per

---

<sup>149</sup> HKA, I, 1, p. 201 sgg. Il discorso sviluppato fin qui nel saggio sembra costituire una restituzione teorica degli esempi testuali che Schelling ha avuto tra le mani nel biennio filosofico allo *Stift*: i libri profetici veterotestamentari, il *Genesi* di Mosè, ma in generale i documenti dell'antichità sia classica che orientale. Cfr. *supra*.

<sup>150</sup> HKA, I, 1, p. 201. Cfr. J. G. Eichhorn, *Monumenta Antiquissimae Historiae Arabum*, Gothae 1775, p. 3: «Coloro che dopo la scoperta della scrittura consegnano all'età seguente il racconto scritto delle imprese più grandi degli antenati, sono soliti seguire la fama popolare fino ad allora conservatasi (fatte alcune distinzioni), e alle poche cose certe ricevute [dalla tradizione], sono soliti aggiungere ciò che a loro pare, riformulare molte cose e altrettante toglierne, fare uso della fama popolare, per così dire, come di un deposito sicuro e aggiungervi sopra cose incerte». I *Monumenta* furono redatti come continuazione di un analogo lavoro dell'arabista Albert Schultens. A detta di Kraus (*L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., pp. 132-134), con Schultens «si apre una nuova epoca negli studi di lingua ebraica». Egli infatti avrebbe per primo scardinato l'eccezionalità della «lingua sacra», considerando l'ebraico come un dialetto, «un semplice ramo sul ceppo delle lingue semitiche» nelle quali avrebbe un ruolo più significativo la lingua ebraica. È a partire da questa possibilità che studiosi come Michaelis poterono avanzare la proposta di confrontare la lingua ebraica con i dialetti arabi per meglio determinare il significato letterale di molte espressioni bibliche ambigue.

<sup>151</sup> HKA, I, 1, pp. 201-202.

iscritto la tradizione [*die spätern Verzeichner der Tradition*] devono fare i conti con difficoltà sempre maggiori» perché «ricevono spesso nient'altro che frammenti [*Bruchstücke*] che devono cercare di completare [*ergänzen*], semplici nomi che devono interpretare [*enträthseln*], segni oscuri che devono decifrare [*entziffern*]:<sup>152</sup> queste righe sembrano fornire un'ottima descrizione di quel processo di redazione che aveva interessato anche il *Genesi* e a cui era stato fatto riferimento nell'esegesi storico-critica dell'*Antiquissimi*, ma anche nel frammento della *Früheste Geschichte Jesu*:<sup>153</sup>

In questi casi poteva essere esercitato in abbondanza il dono della divinazione. Le supposizioni presero il posto della storia ed avvenimenti che non avevano mai avuto luogo vennero costruiti sulla base di decifrazioni arbitrarie e di tracce oscure ed ambigue. Quando, alla fine, questi singoli documenti storici scritti vengono riuniti, colui che per primo li raccoglie, li esamina non secondo un rigoroso criterio di critica storica, ma piuttosto li accosta gli uni agli altri senza preoccuparsi di trarre da questi un risultato, né di esporre gli eventi in un nesso pragmatico [nel senso di storia pragmatica, che giovasse ai lettori].<sup>154</sup>

Questa descrizione si adatta perfettamente al lavoro compiuto dal redattore del *Pentateuco*, il quale ha dato vita alle ben note differenze di stile e di linguaggio, e in qualche caso ha causato delle incongruenze interne al testo biblico. Allo stesso modo nella parte conclusiva del frammento sulla storia di Gesù la composizione dei *Vangeli* viene descritta come la raccolta di frammenti isolati trascritti indipendentemente gli uni dagli altri e solo in seguito confluiti in un testo unitario. Nell'*Über Mythen* Schelling prospetta anche l'ipotesi che la tradizione orale abbia potuto giungere fino a noi in forme scritte grazie a un poeta. Il caso sembra ricalcare le creazioni poetiche di Esiodo ma anche della leggendaria figura del bardo Ossian:

Presso un altro popolo, in un altro luogo della Terra, è forse nato ancora prima un poeta che ha ricevuto notizia del mondo antico direttamente dalla bocca della tradizione e l'ha resa eterna attraverso la sua poesia, e proprio per questo mantiene il primo diritto sull'educazione e la formazione del suo popolo, il quale, anche quando ha raggiunto un alto livello culturale, presta ancora orecchio con gioia alla voce della saga.<sup>155</sup>

Schelling accenna alla funzione educativa originaria della poesia, un tema che sarà valorizzato più avanti nel testo ma, soprattutto, negli anni successivi all'interno del circolo romantico. Il paragrafo si conclude con l'enunciazione di due "principi di filosofia della storia", opposti e complementari:

---

<sup>152</sup> HKA, I, 1, p. 202.

<sup>153</sup> Come è già stato notato l'ipotesi dei documenti e quella dei frammenti all'altezza della scrittura della dissertazione e del saggio non erano ancora chiaramente distinte; questo spiegherebbe l'oscillazione di Schelling tra la ricostruzione presentata nell'*Antiquissimi* che parla di *monumenta* (il corrispettivo latino delle *Urkunden*) e la presente in cui si fa riferimento sia a *frammenti* che a «*Urkunden*».

<sup>154</sup> HKA, I, 1, pp. 202-203.

<sup>155</sup> HKA, I, 1, p. 203.

In generale il corso della storia più antica può essere molto diverso nei vari popoli rispetto alle circostanze secondarie; quanto all'essenziale, esso resta in ogni popolo ed in ogni luogo della Terra il medesimo.<sup>156</sup>

Il primo principio era stato utilizzato nella dissertazione sotto il nome di «*analogia storica*»: le produzioni culturali *variano*, ma *in modo costante*, in funzione delle condizioni di vita dei popoli variamente dislocati in climi e ambienti diversi. In altre parole, vi sono delle leggi che descrivono una costante associazione tra stili di vita e tipologie mitologiche: tutti i popoli (anche quello ebraico, il popolo eletto) sottostanno all'analogia con popoli dalle caratteristiche simili. Il secondo presupposto teorico consiste nell'affermazione di una certa uniformità della natura umana. Già nella dissertazione una caratteristica dell'essere umano *nel suo complesso* era stata individuata nel desiderio delle cose più alte, una natura "costantemente filosofante", dai primordi al presente. Nell'*Über Mythen* troviamo elencate *altre* caratteristiche comuni a tutto il genere umano che si traducono in una somiglianza di ciò che vi è di essenziale [*das Wesentliche*] nelle mitologie.

Entrambi questi principi vengono sviluppati più approfonditamente dove Schelling si dedica allo «spirito dell'infanzia» del genere umano. Trattando dell'*origine* della mitologia il giovane *Stiftler* si sofferma sui caratteri dell'*infanzia* dell'umanità, individuando sinteticamente in tutti i popoli "primitivi" quattro caratteristiche generali e universali. Ogni caratteristica umana trova un corrispettivo in un fattore peculiare della mitologia. Prima fra tutte viene l'*Einfalt*, la semplicità, l'innocenza, ovvero la spontaneità della fanciullezza, incapace di finzione artistica. Si tratta del consueto riferimento heyneiano alla mitologia come prodotto del bisogno di espressione in mancanza di concetti e non come prodotto artistico.<sup>157</sup> Il secondo carattere dell'infanzia dell'umanità è la *devozione* nei confronti dell'autorità. La tradizione, come abbiamo visto, è costruita proprio su questa venerazione delle verità trasmesse dal passato. Come i fanciulli si affidano ai padri, così l'umanità ai suoi albori reputa indispensabile conservare le antiche saghe storiche.<sup>158</sup> Segue il riferimento alla fervida immaginazione dell'età infantile del singolo e quindi anche dei popoli, che corrisponde all'elemento fantastico presente in tutte le mitologie.<sup>159</sup> Infine si fa riferimento alla particolare *forma* del linguaggio dei popoli antichi, fatta di «immagini viventi» che non si possono chiamare «poetiche» in senso letterario-artistico sempre per la solita necessità del *sermo mythicus* di esprimere in modo plastico le idee e i concetti.<sup>160</sup> Accanto a questi elementi comuni vi sono «caratteristiche accidentali e secondarie di queste saghe» che «dipendono dalle

---

<sup>156</sup> HKA, I, 1, p. 203.

<sup>157</sup> HKA, I, 1, p. 204.

<sup>158</sup> HKA, I, 1, pp. 204-205. Traduco *Anhänglichkeit* con *devozione* per indicare l'incondizionato affidarsi all'*auctoritas* della *traditio*.

<sup>159</sup> HKA, I, 1, p. 205.

<sup>160</sup> HKA, I, 1, p. 205. L'intrinseca poeticità del linguaggio originario non è frutto di arte – *Kunst* – ma di necessità. Il linguaggio del mito è allusivo, figurativo, fa capo allo spirito del meraviglioso [*der Geist der Wundervollen*, HKA, I, 1, p. 206] ma non è poesia letterariamente codificata. Cfr. *infra* note sulla distinzione tra le diverse accezioni di "poeticità" in Schelling.

circostanze fortuite dalle condizioni e relazioni di un popolo»<sup>161</sup>. Ad esempio i popoli dediti alla pastorizia per la loro indole infonderanno nella loro mitologia uno «spirito soave di dolcezza», mentre un popolo bellicoso trasmetterà attraverso i miti il valore bellicoso e il coraggio. Anche le circostanze ambientali e climatiche sono fattori determinanti per l'indole dei popoli.<sup>162</sup>

Non è possibile in questa sede ricostruire la genesi di tale concezione delle affinità tra popoli sottoposti ai medesimi influssi climatici, ambientali, sociali, che si richiama all'*Esprit des lois* di Montesquieu e alla sua recezione in ambito tedesco: dalla corte prussiana di Federico II con l'Accademia delle scienze di Berlino, alla scuola di Ernesti a Lipsia, ai giuristi e storici della Georgia Augusta di Göttingen.<sup>163</sup> Ma con tutta probabilità il riferimento più diretto di Schelling è la filosofia della storia di Herder: si può ritrovare affrontato il problema della correlazione tra uomo e ambiente nella seconda parte delle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, pubblicata nel 1785.<sup>164</sup> Se nel libro sesto vengono descritte le conformazioni organiche dei diversi popoli nella loro correlazione al clima e all'ambiente (vengono passati in rassegna i popoli che abitano nei pressi dei poli, quelli dei rilievi asiatici, quelli del Medio Oriente e del Mediterraneo, le popolazioni africane, gli abitanti delle isole asiatiche e del Pacifico, infine quelli delle Americhe) e se nel libro settimo vengono ricavati i principi generali della variabilità dei caratteri somatici dell'unica specie umana (tra cui il fattore del clima ha una posizione fondamentale), tuttavia è il libro ottavo in particolare che mostra una possibile affinità con la riflessione schellinghiana dell'*Über Mythen*. In esso ambiente, clima, stile di vita delle diverse popolazioni vengono visti come fattori determinanti non per la differenziazione delle caratteristiche fisiche dell'umanità bensì per lo sviluppo dello spirito di un popolo, ovvero della sua cultura e dei prodotti della sua fantasia e del suo ingegno. Ogni popolazione, infatti, a seconda del clima e delle connesse forme di vita, sviluppa una diversa mitologia, diverse visioni del mondo, eterogenee forme di spiegazione della realtà.

---

<sup>161</sup> HKA, I, 1, p. 207.

<sup>162</sup> HKA, I, 1, p. 207. Ma anche in seguito, *ivi*, pp. 238-239: «La mitologia è in relazione alla natura: è perciò del tutto naturale che essa riproduca la differenziazione che ha già interessato le condizioni esteriori di un popolo. Un popolo che vive sotto un cielo terso, sopra una luminosa vetta del mondo, dove la natura si mostra nella sua più alta e bella attività e sa avvincere l'attenzione degli uomini a sé ed alle sue opere mediante il cambiamento continuo dei suoi fenomeni e le molteplici modificazioni nelle sue forme più meravigliose e soavi, si tratterà volentieri in compagnia di questa madre benevola, ricercherà con piacere il suo andamento silenzioso e il suo funzionamento segreto [...]. Ma in un luogo triste del mondo, fra enormi ed oscure foreste, oppure in strisce di terra desertiche bruciate dal sole, dove l'uomo, per così dire, smarrendo se stesso, esagera nella sua smisuratezza, la mitologia non potrà che ricevere la forma più bizzarra e l'impronta dell'immaginazione più sfrenata ed esaltata».

<sup>163</sup> Per una panoramica generale sulla recezione di Montesquieu nell'ambiente tedesco a cavallo tra XVIII e XIX secolo: F. Herdmann, *Montesquieurezeption in Deutschland im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*, Hildesheim, Olms 1990; P. Bernardini, *Ricezione e citazione. A proposito di un recente volume su Montesquieu in Germania*, «Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali», 26,1 (1993), pp. 101-108.

<sup>164</sup> J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 voll., Riga – Berlin 1785 – 1791, rist. in Idem, *Sämmtliche Werke*, cit., voll. XIII-XIV, Berlin 1887-1909, tr. it. (parziale) *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971. Inoltre sull'interesse di Herder per l'opera di Montesquieu, di cui non condivide l'eccessiva tendenza al sistema cfr. M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Les Belles Lettres, Parigi 1940, pp. 25-26.

Ciò che ho da segnalare, sono alcune osservazioni generali derivanti da questo regno vivente di ombre dei popoli prigionieri della fantasia.

1) *Dovunque in esso si esprime il carattere di climi e nazioni.* Si confronti la mitologia del Groenlandese con quella dell'Indiano, quella del Lappone con quella del Giapponese, quella del Peruviano con quella del Negro e si avrà una geografia completa delle composizioni fantastiche dell'anima. [...] In ogni nazione il modo di rappresentarsi le cose è tanto più radicato in quanto le è proprio, connesso al suo cielo e alla sua terra, scaturito dalle sue forme di vita, ereditato dai padri e dagli antenati. [...]

2) Come si spiega tutto questo? Forse che ogni individuo di questi greggi umani si è trovato da sé la sua mitologia, destinata a rimanere sua proprietà? Per nulla affatto. Non l'ha minimamente inventata, l'ha *ereditata*. [...]

4) *Che il modo di vivere e il genio di ogni popolo abbiano qui un'influenza determinante* non è neanche il caso di ricordarlo. Il pastore vede la natura con occhi diversi da quelli del pescatore e del cacciatore; in ogni contrada queste occupazioni sono diverse tra loro, come i caratteri delle diverse nazioni. Per es. io mi meravigliavo di trovare nella mitologia dei Camciadali che abitano tanto a Nord una lascivia sfrontata, che pensavo si dovesse cercare piuttosto presso un popolo del Sud; ma il loro clima e il loro carattere genetico spiega anche questa anomalia. La loro terra fredda ha dei monti vulcanici e fonti di acqua calda: si ha dunque un contrasto tra un freddo rigidissimo e un caldo cocente; i loro costumi lascivi e le loro rozze farse mitologiche sono un prodotto naturale di entrambi.<sup>165</sup>

In queste pagine si rinviene il principio al quale fa riferimento Schelling nella sua ricostruzione delle diverse forme di mitologia: per quanto il genere umano sia unico nella sua essenza, cioè nella sua ricerca di spiegazione e comprensione del mondo circostante, pure, a seconda delle variabili ambientali e dei fattori esterni che condizionano la vita delle popolazioni, si producono differenti tipi di rappresentazione (sempre e comunque all'interno di quell'unico modo di rappresentazione tipico dell'infanzia del genere umano che è la mitologia).

Dopo aver analizzato i caratteri *formali* del mito storico, Schelling conclude la sua disamina prendendo in esame il *contenuto* della storia mitica. Si distingue tra un mito storico che ha per oggetto il racconto delle saghe familiari [*Familiensagen*] e un altro tipo di mito storico che racconta la più antica storia del mondo [*Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt*]. Rispetto al primo tipo di mito, più originario, l'elaborazione delle storie del mondo più antico va collocata in un tempo successivo poiché presuppone nel popolo una capacità di generalizzazione superiore, necessaria per astrarre dalla storia della propria stirpe la condizione generale dell'umanità arcaica. Non a caso le seconde sono avvicinate all'altro tipo di mito, vale a dire quello filosofico.

---

<sup>165</sup> Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., pp. 189-90, p. 192. Rilevanti, sempre nel libro ottavo, le pagine del cap. III in cui Herder allarga il discorso a un punto di vista etnologico: laddove Schelling si limita a constatare la correlazione tra le differenze di ambiente, stili di vita e mitologie, Herder evidenzia come la casistica sia molto più complessa. «Si è soliti suddividere le nazioni della terra in cacciatori, pescatori, pastori e contadini e secondo questa divisione determinare non soltanto la loro posizione nella civiltà, ma anche la loro civiltà stessa come conseguenza di questa o quella forma di vita. Questo andrebbe benissimo purché queste forme di vita fossero anzitutto esse stesse determinate; ma esse mutano quasi con ogni contrada e sono tra loro per lo più così intrecciate da rendere molto difficile una pura e semplice classificazione. [...] Tanto meno il bisogno sembra capace da solo di produrre la civiltà, anche quando nella nazione ci sono forze a sufficienza che aspettano di essere sviluppate» (Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., p. 139).

Le saghe provenienti dalla storia più antica del mondo sono talmente vicine ai filosofemi che distinguere ciò che in esse è pura tradizione storica da ciò che è filosofema è spesso molto difficile. Infatti molte sono senz'altro simili alle saghe puramente storiche e tuttavia devono la loro origine al tentativo di spiegare un fenomeno naturale o umano in modo storico-filosofico. D'altro canto, un saggio del mondo antichissimo poteva ricollegare i filosofemi alle saghe puramente storiche.<sup>166</sup>

In questo modo storia e filosofia mitiche vengono avvicinate quasi a costituire un *continuum* nel processo di elaborazione mitologica nei popoli antichi. La categoria delle saghe “provenienti dalla storia più antica del mondo” (che si applica a un mito storico ma tendente al filosofico) diventa il *trait d'union* tra le due categorie di mitologia. Ne risulta che, per quanto mito storico e filosofico siano distinti in linea di principio, tuttavia, in una prospettiva genetica, sono accostati e in certi casi sovrapposti. Infatti, Schelling aveva aperto il saggio affermando: «così come, tanto spesso storia e filosofia in quelle saghe si confondono, del pari, in una ricerca critica, entrambe vanno tenute distinte».<sup>167</sup>

Se il mito viene inteso come un “palinsesto” sul quale diverse stratificazioni temporali e di significato si sono posate, allora in Schelling può essere ipotizzata la volontà di conciliare le differenti posizioni sorte in merito alla classificazione del mito di *Genesi* III. Eichhorn nell'*Urgeschichte* pubblicata nel 1779 aveva diviso i primi tre capitoli del *Genesi* in due documenti unitari: sulla base di analisi testuali storico-critiche, risultava che in *Gen.* I – II, 4 era contenuto un racconto poetico, una cosmogonia fantastica e ricca di immagini, mentre la parte successiva era costituita da un racconto storico in prosa, non inventato e non costruito *ad hoc* per veicolare qualche verità: il racconto di Adamo ed Eva in origine non conteneva nessun rimando all'ingresso dei mali nel mondo; al contrario il poema mosaico attraverso l'immagine della creazione in sei giorni e del settimo di contemplazione avrebbe inteso introdurre nel popolo ebraico la salutare tradizione del riposo settimanale.<sup>168</sup> Continuando nel 1792 la ripubblicazione della *Urgeschichte* di Eichhorn – lo stesso anno in cui Schelling discute la propria *Magisterdissertation* –, Gabler fornisce una panoramica complessiva delle possibili modalità ermeneutiche dell'*Urkunde* di *Gen.* III ed elenca cinque «*Classen von Auslegungen*»: il documento poteva essere interpretato 1) in senso proprio e letterale; 2) in senso improprio, secondo lo stile storico antico; 3) in senso allegorico; 4) come un mito storico; 5) come un mito filosofico.<sup>169</sup> È interessante considerare dove sono collocati alcuni degli autori che si sono incontrati nella presente ricerca. Storr viene posto nella seconda classe (tra coloro che, pur considerando nell'insieme *Gen.* III *vera storia*, hanno interpretato alcune cose in senso *improprio*), mentre l'interpretazione morale di Kant ricade nella terza classe. È importante osservare che se in passato Eichhorn aveva affermato l'*assoluta* storicità di *Genesi* III («*keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte*») si trova scritto nella prima

---

<sup>166</sup> HKA, I, 1, p. 208.

<sup>167</sup> HKA, I, 1, p. 195.

<sup>168</sup> Cfr. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in Herder*, cit., pp. 94-98; D'Alessandro, *L'illuminismo dimenticato*, cit., pp. 42-52.

<sup>169</sup> Gabler in Eichhorn, *Urgeschichte*, rist. Gabler, cit., vol. II, 1, p. 26 sgg.

edizione), in questa seconda edizione l'allievo Gabler presenta una «nuova posizione», che dovrebbe essere condivisa da Eichhorn, volta a mitigare la contrapposizione tra mito storico e filosofico.<sup>170</sup> Infatti nell'illustrazione delle ultime due classi di interpretazione, Gabler fa rientrare nella quarta coloro che considerano il racconto della caduta un mito storico *anche commisto* a uno filosofico (la «nuova interpretazione» di Eichhorn viene collocata qui), mentre l'ultima classe è riservata ai sostenitori di un mito *puramente* filosofico (tra essi figura anche il Paulus dei «Memorabilien»). Non sappiamo se Schelling poté leggere il volume di Gabler del 1792 *prima* di discutere la propria dissertazione nel settembre dello stesso anno, ma in quella sede lo *Stiftler* non sembra accennare alla possibile compresenza di mito storico e mito filosofico: scopo dichiarato dell'*Antiquissimi* è mostrare il *filosofema* sotto al mito di *Genesi* III.<sup>171</sup> Un avvicinamento alla nuova posizione di Eichhorn si può avvertire nella proposta di leggere in prospettiva diacronica le categorie di storia mitica e filosofia mitica anche se, nel saggio del 1793, una descrizione del sorgere della consapevolezza del male nell'uomo – molto simile a quella proposta dall'*Antiquissimi* – è nuovamente inquadrata nella filosofia mitica.<sup>172</sup> Ma da questo punto di vista – quello della collocazione di *Genesi* III tra i miti storici o filosofici – non è stato Schelling a dover adeguare la propria posizione, bensì Eichhorn che ha mosso dei passi in direzione dell'interpretazione *filosofica* prescelta da Schelling. La posizione di compromesso proposta da Schelling non recede dalla prima tesi presentata nell'*Antiquissimi* ma è giocata sull'avvicinamento delle due categorie di *Urmythologie* attraverso una successiva sovrapposizione di significati. Tale soluzione si riallaccia alla vitalità della tradizione: le espressioni culturali del genere umano sono in continuo movimento, malleabili nelle mani dei popoli e soggette a una continua reinterpretazione.

Nonostante questa mobilità di categorie, Schelling è consapevole della necessità di presentare comunque un criterio per distinguere una saga storica da una filosofica: il metodo consiste

---

<sup>170</sup> Eichhorn, *Urgeschichte*, «Repertorium», cit., p. 79. Nella nota corrispondente al passo, Gabler (nel 1793) attenua la categoricità dell'originario giudizio eichhorniano (1779) che, in quanto primo tentativo di applicare il concetto di *sermo mythicus* alla Bibbia, rischiava di avvicinare pericolosamente il testo *sacro* alle *fabulae* dei pagani. Solo le difficoltà sorte dalla ricerca di un *effettivo* fatto storico sotteso a *Genesi* III devono aver convinto Eichhorn ad attenuare il suo primo giudizio. Per la posizione di Gabler cfr. Eichhorn, *Urgeschichte*, rist. Gabler, cit., vol. II, 1, pp. 587-599. Al tempo stesso permane la necessità di distinguere i miti biblici da quelli della cultura pagana (Eichhorn, *Urgeschichte*, rist. Gabler, cit., p. 645: «inoltre i miti biblici sulla *Urwelt* non sono perfettamente paralleli a quelli greci; quelli sono molto più vicini ai fatti di questi, e di conseguenza, ci si può attendere più verità storica in quelli che non in questi»).

<sup>171</sup> È possibile che Gabler abbia tenuto conto dell'*Antiquissimi* nella redazione dell'ultimo volume dell'*Urgeschichte* (1793), sebbene il suo nome non sia menzionato in tale contesto. Schelling viene citato per una questione di stretta esegesi grammaticale, ovvero in riferimento ai nomi di Dio che da un lato rendono possibile distinguere le diverse *Urkunden* del *Genesi* (Eichhorn, *Urgeschichte*, rist. Gabler, cit., vol. II, 2, pp. 20-22) e, d'altro canto, consentono di avanzare ipotesi su un enoteismo giudaico anteriore al monoteismo (*ivi*, p. 95). Per quanto concerne invece una valutazione complessiva delle generali “posizioni mitologiche” schellinghiane una breve recensione di Eichhorn all'*Über Mythen* valorizza il nuovo sforzo di ridefinizione della teoria dei miti: «Con questa trattazione facciamo di nuovo un passo avanti per la futura teoria dell'interpretazione dei più antichi monumenti dei popoli, e le idee, che quindici anni fa furono applicate a questi oggetti ancora seguendo solo un oscuro sentimento per la verità, si sviluppano sempre più verso la chiarezza e la certezza» («Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 5,6 [1794], pp. 1063-1064).

<sup>172</sup> Cfr. *infra*.



nell'individuare lo scopo primario o il *fine* del racconto mitologico.<sup>173</sup> Qualora l'intento del mito sia semplicemente la narrazione di una storia, allora il mito è chiaramente storico, ma se a una tradizione nata come mito storico viene a sovrapporsi una successiva interpretazione (che sfrutta il racconto di un fatto per veicolare una verità più profonda), allora il mito diviene filosofico. Al di là della possibile stratificazione tra una più antica storia mitica e un successivo filosofema all'interno del mito, se il fine del racconto è l'esposizione di una verità in forma sensibile, il mito va classificato come filosofico. Schelling con quest'operazione sembra subordinare il mito storico a quello filosofico, ritenendo quest'ultimo una forma superiore di mitologia, frutto di uno stadio più progredito dell'umanità. Il filosofema può essere innestato su una tradizione storica e su di essa ha precedenza in fase di classificazione.

Posto che anche il mito nel quale un filosofo ha celato le sue speculazioni si basi su una tradizione storica valida, in tale collegamento ad una verità filosofica questo si trasforma in un mito *filosofico*, dal momento che *qui* il suo fine non è orientato ad altro che alla *verità* in esso esposta.<sup>174</sup>

Secondo Schelling nei singoli miti solitamente si percepisce quale sia il vero scopo della narrazione; più difficile – senza far affidamento sulla comprensione del lettore – dare delle indicazioni di metodo sempre applicabili. Il discrimine viene individuato nella presenza o meno di un filosofema nel racconto (e con ciò si conferma l'appartenenza di *Genesis* III alla filosofia mitica, una volta accettata l'argomentazione centrale della *Magisterdissertation*):

quando il fatto raccontato corrisponde (almeno secondo le sue principali circostanze) senza eccezioni alla materializzazione di una determinata verità, allora il fine principale del mito è l'esposizione di quella verità. [...] Inoltre: spesso i miti riguardano oggetti che non potrebbero mai essere oggetto di storia (nel senso stretto del termine), ma di pure speculazioni. In questo caso la distinzione del mito filosofico dallo storico è assolutamente chiara.<sup>175</sup>

Tuttavia la frequente commistione tra principi narrativi e istanze filosofiche all'interno dell'oceano delle manifestazioni mitologiche, rende problematica la questione della realtà storica del racconto. Schelling deve pertanto fornire delle indicazioni per poter distinguere cosa nel mito storico è realmente

---

<sup>173</sup> HKA, I, 1, p. 212: «Se noi volessimo spiegare un filosofema mitico, potremmo sempre osservare storicamente: l'autore di questo filosofema voleva che si dovesse effettivamente comprendere la storia da lui raccontata, ma il suo scopo non è che si ritenga questa storia una storia reale, ma che ci si persuada di una verità fattasi materiale [*versinnlichen*] attraverso quella. [Nota di Schelling: O) L'interprete grammaticale ha da preoccuparsi solo di quello, l'esegeta anche dello sviluppo del mito in un senso più alto]». Schelling nella nota sembra fare riferimento alla differenza, codificata dall'esegesi protestante illuminista, tra una *niedere Kritik* e una *höhere Kritik*. Al di là delle differenti posizioni dei vari esegeti, la prima riguarda l'immediato significato letterale delle parole, mentre la seconda ricerca un significato più ampio, anche in riferimento all'uso linguistico di espressioni più estese, da valutare alla luce del contesto storico di riferimento (cfr. *infra* nel capitolo dedicato allo schellinghiano *Entwurf der Vorrede*).

<sup>174</sup> HKA, I, 1, p. 212.

<sup>175</sup> HKA, I, 1, pp. 212-213.

accaduto oppure no.<sup>176</sup> I casi possibili considerati da Schelling sono tre: a) vi è un'esatta corrispondenza tra evento e narrazione; b) vi è solo qualche fatto reale; c) tutto è inventato. Schelling opta per la soluzione intermedia, in quanto le altre due possibilità non possono essere rigorosamente dimostrate sulla base di prove storiche: come la verosimiglianza non è sufficiente a dimostrare la presenza di una verità storica compiuta, così anche l'opposto, il contrasto con altri riscontri storici, non esclude l'autenticità della tradizione. Il mondo del passato non è il luogo delle dimostrazioni certe:

Dalle osservazioni sinora fatte è sufficientemente chiaro quanto possa essere difficile per lo storico trarre verità da una storia mitica e quanto scarso sia il guadagno storico che noi dobbiamo trarre da una tale storia. [...] Per noi è già sufficiente che quelle saghe ci guidino, se non direttamente almeno indirettamente in direzione della verità.<sup>177</sup>

L'interesse di Schelling si rivolge a una *verità*, da intendersi qui come un *contenuto significativo* verso il quale queste saghe antiche possono ancora indirizzare l'uomo moderno.<sup>178</sup> L'*enfatica* conclusione della prima parte testimonia che l'interesse mitologico di Schelling aspira a rendere significativo il mito (forse anche nella contemporaneità).<sup>179</sup>

Lasciateci dunque rintracciare le orme del cammino della cultura umana anche in *questi* monumenti del mondo primigenio che una serie di casi fortunati ha conservato "contro l'assalto del tempo e degli anni", lasciateci studiare e ricordare l'infantile spirito innocente del mondo arcaico che da essi spira verso di noi, lasciateci infine venerare in essi, con animo appassionato, uno dei primi strumenti di educazione della nostra specie.<sup>180</sup>

### 3.2.2 Filosofia mitica: la nascita del pensiero

Schelling, come per la storia mitica, fornisce una definizione anche di filosofia mitica; quest'ultima era già stata presentata nella prima parte come quel racconto che ha come *scopo* l'esposizione di una dottrina o di un insegnamento. Qui lo stesso concetto viene coerentemente ribadito:

---

<sup>176</sup> HKA, I, 1, p. 213 sgg.: «Distinzione fra ciò che nel mito vi è di vero e di falso» è il titolo dell'ultimo paragrafo della prima parte.

<sup>177</sup> HKA, I, 1, p. 217.

<sup>178</sup> Rispetto all'*Antiquissimi*, nell'*Über Mythen*, permane il riferimento alla verità, ma non si menziona più il problema di un *sensus* da rinvenire sotto le immagini. Quando parla della verità della *storia* mitica Schelling non indica un concetto sapienziale-filosofico (non è la verità *astorica* cercata alla fine dell'*Antiquissimi*). Il termine "vero" in questo nuovo contesto sta ad indicare la veridicità e attendibilità dei racconti storici. Nel passo che chiude la prima parte del saggio, sembra che la verità assuma ancora un'ulteriore connotazione, rimandando a una significatività del mito in generale che trascende il periodo storico dell'antichità.

<sup>179</sup> In effetti nel prosieguo viene subito evidenziata una "funzione" della "mitologia filosofica" che potrebbe (potenzialmente) essere estesa a tutte le epoche del genere umano: l'aspetto pedagogico della mitologia. Cfr. *infra*.

<sup>180</sup> HKA, I, 1, p. 217. La citazione è tratta da Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, in *Sämmtliche Werke*, cit., vol. XII, p. 449.

Filosofia mitica era dunque originariamente quella *dottrina* tramandata oralmente anche fra popolazioni incolte, che discese quale eredità sacra di padre in figlio.<sup>181</sup>

Quanto detto del mito nel contesto della storia mitica vale anche per il filosofema mitico: la mitologia è indissolubilmente legata alla tradizione orale e agli stadi primordiali della cultura. Ma in questa seconda parte la presenza della componente veritativa rende possibile identificare una finalità della mitologia che può rivelarsi utile anche per la contemporaneità: viene esposta la fondamentale tesi sulla funzione della tradizione, da un lato educativa per il popolo, dall'altro costitutiva per la società.<sup>182</sup> Funzione pedagogica e sociopoietica, tra loro strettamente connesse, vengono così descritte:

In breve, nella vita di tutti i popoli scorreva ininterrottamente la dottrina della tradizione, portava unità ed armonia nelle orde di uomini incolti e si trasformava in un *dolce legame* attraverso il quale la società veniva unita in una sola famiglia, in una sola dottrina, in una sola fede, in un solo agire. La tradizione è dunque ciò che rende sacre la dottrina, la fede, e gli usi di un qualsiasi popolo; in quanto il padre racconta al figlio le gesta e la sorte dei padri, in tanto gli racconta anche la loro fede e dottrina. *Queste saghe sono un continuo insegnamento per un popolo ancora fanciullo che non è in grado di riconoscere ancora la verità nella sua universalità, ed al quale la verità deve essere presentata in forma di storia, se deve comprenderla e credervi.*<sup>183</sup>

La possibilità di estendere al presente tale funzione pedagogica della tradizione viene dalla connotazione dei popoli come incapaci, nella loro infanzia, di «riconoscere la verità *nella sua universalità*». Questa caratteristica può essere rinvenuta anche nel popolo incolto del presente, dunque nella maggioranza degli uomini (contrapposta alla più ristretta categoria dei *Gelehrte*). Una verità presentata in forma narrativa è accessibile anche a individui che non posseggono capacità di astrazione e concettualizzazione. Da questo punto di vista, il popolo incolto del XVIII secolo può essere equiparato agli antichi e, di conseguenza, può essere fatto oggetto del medesimo intervento pedagogico mediante la mitologia.<sup>184</sup>

Anche Heyne aveva insistito sulla necessità *storica* di espressione in forme sensibili e narrative dell'infanzia del genere umano e tuttavia, secondo la sua "filosofia della storia" illuministica, per via del progresso della ragione, il mito andava relegato esclusivamente all'età antica. Lo stadio della mitologia è superato dal raggiungimento di uno stato superiore della ragione. Il mito in Heyne, dunque, non ha nulla *in più* da comunicare rispetto a quello che la ragione illuminata ha ormai fatto proprio e addirittura superato. L'interesse per l'antichità ha un valore solo antiquario, non veicola nessuna

---

<sup>181</sup> HKA, I, 1, p. 219.

<sup>182</sup> Su questo aspetto di "pedagogia politica" di Schelling si sofferma Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., pp. 40-43. Concorde con questa valutazione anche Cometa, *Iduna: mitologie della ragione*, cit., p. 71.

<sup>183</sup> HKA, I, 1, p. 218.

<sup>184</sup> Qui il legame del mito, anche filosofico, con la *Geschichte* non è in riferimento alla dimensione del passato storico, quanto piuttosto alla forma narrativa che il genere mitico assume sempre, qualunque sia il contenuto da comunicare. In questo determinato contesto, dunque, il termine *Geschichte* è affine a *Erzählung* e indica una storia narrata, un racconto.

*ulteriorità* rispetto alla ragione, anzi, semmai si trova in un rapporto difettivo rispetto ad essa. Tuttavia bisogna osservare che il mito non viene mai presentato da Heyne sotto una luce negativa. L'ammirazione del filologo per le espressioni culturali dell'antichità si manifesta nella sua dedizione agli studi classici e nell'acribia con cui le produzioni letterarie del mondo antico vengono indagate e criticamente vagliate. Verra scrive che Heyne «appare preoccupato di eliminare dalla comprensione e valutazione del mito ogni elemento emotivo o polemico riportandolo a una rigorosa acribia scientifica e a un'accurata consapevolezza storica, o, come meglio dire, archeologica».<sup>185</sup> Non così distaccato sarà Herder, nella cui opera si può riconoscere un atteggiamento più partecipativo, più carico di *pathos* nei confronti del mondo perduto del mito (e da riconquistare attraverso una immersione *sym-patetica* guidata dalla facoltà del sentimento, la fondamentale categoria epistemologica herderiana del *Gefühl*).<sup>186</sup>

Quanto a Schelling non sembra che il mito rivesta una funzione meramente antiquaria nella sua riflessione. Come suggerisce Cesa, il giovane autore dell'*Über Mythen*, benché predisponga un'indagine *archeologica* delle società mitiche, tuttavia, attraverso l'insistenza sulla funzione pedagogica e sociale dei racconti mitici, prepara la strada all'avvento di quella *nuova mitologia* che già Herder aveva prospettato e che sarà uno degli elementi più suggestivi dell'*Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, chiunque ne sia l'autore.<sup>187</sup> Schelling dimostrerà anche negli anni successivi di non ritenere

<sup>185</sup> Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in Herder*, cit., p. 29.

<sup>186</sup> Cfr. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in Herder*, cit., pp. 72-74.

<sup>187</sup> Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., capitolo I, *Il mito e la società umana*, pp. 17-54. Anche Cometa (*Iduna: mitologie della ragione*, cit., pp. 70-82), rinviene alcuni nessi con il progetto di una *neue Mythologie* formulato nel *Più antico programma di sistema*, ad esempio nella *Versinnlichung* dei concetti in vista di una pedagogia politica (*ivi*, p. 73). Al contrario, secondo Griffero (*Senso e immagine*, cit., pp. 230-231) «la “forza estetica” di cui qui si parla [*scil.* in un passo dell'*Über Mythen*] [...] non anticipa affatto l'esigenza estetica sancita dal *Systemprogramm*, perché indica sempre solo l'abbellimento artificioso (accessorio e inessenziale) a causa del quale il mito originario perde addirittura la propria necessità espressiva». Anche Procesi (*Il mito nel lessico giovanile schellinghiano*, cit., pp. 7-9) rileva che, nel saggio del 1793, il termine *Dichtung* è più frequentemente utilizzato in un'accezione negativa e riduttiva. L'opposizione tra le due tesi (entrambe valide) si può superare distinguendo i due modi in cui Schelling si appella alla poeticità. Nell'*Über Mythen* tutte le occorrenze del termine “poesia” (tranne una, cfr. Procesi, *Il mito nel lessico giovanile schellinghiano*, cit., p. 8) si riferiscono all'artificiosità letteraria, e questo significa che il termine poesia è utilizzato in riferimento alla teoria di Heyne del mito poetico, inteso come una rielaborazione successiva e artificiosa del materiale messo a disposizione dalle prime due tipologie di mito (storica e filosofica). D'altro canto sulla scorta di Lowth e Eichhorn, Schelling non dimentica mai che “la poesia è il primo linguaggio dell'umanità” e che i “profeti parlavano come poeti” quando presi da improvvisa *Begeisterung*, quindi senza la premeditazione necessaria per ottenere una finzione letteraria (cfr. *supra*). Esistono quindi due “poesie” per Schelling: da un lato la viva parola dell'infanzia del genere umano che fluisce come “discorso alato” traboccante di similitudini e deliziose immagini; dall'altro la “poesia-artificio letterario”, che imprigiona in schemi retorici la vitalità del linguaggio originario. Schelling nel saggio mostra coerenza lessicale in quanto si colloca all'interno della ripartizione heyneiana dei generi mitologici, e quell'unica occorrenza di *Dichtung* «identificata come mezzo di trasmissione primario delle antiche saghe e tradizioni di una stirpe» (*ibidem*) è l'eccezione che conferma la permanenza dell'accezione positiva della poeticità del linguaggio originario. Per rinvenire il primo genere – quello positivo – di poeticità anche all'interno del saggio *Sui miti* occorre aver allenato l'occhio grazie alla lettura delle riflessioni di Schelling sulla profezia e la *Begeisterung*. La “forza poetica” ovvero immaginifica, creatrice di figure e narrazioni, è onnipresente nel saggio *Sui miti* se la si vede all'opera come “Dire originario” nella nascita della tradizione: un Dire “poetico” perché “emotivo”, vicino alla sensibilità e al cuore dell'uomo primitivo. Lo stesso Griffero (*Senso e immagine*, cit., p. 231) parla di «potenzialità estetica non a livello esteriore ma nella sua forma interna». In fondo, nel progetto di una nuova mitologia della ragione confliscono sia l'idea di una vitalità del linguaggio mitologico (originario e dunque più vicino a quella parte del popolo che non si è ancora allontanata dalle rappresentazioni sensibili) sia l'idea di una invenzione –

estinta la funzione delle mitologie, in comunione d'intenti e di sentire con molti giovani della generazione romantica.<sup>188</sup>

Nell'*Antiquissimi*, che doveva saggiare la capacità storico-critica dello *Stiftler*, non vi sono allusioni ad una possibile applicabilità della potente parola mitica nella contemporaneità: nella dissertazione la ricerca sulla forma di espressione mitologica è effettivamente appiattita sul passato (ergo sull'indagine storico-critica, come era richiesto dal contesto accademico) e l'incursione nel territorio del futuro è totalmente riservato allo sguardo lungimirante della filosofia della storia. Al contrario l'*Über Mythen* sembra risentire maggiormente del programma herderiano di rigenerazione della società mediante il richiamo alla funzione pedagogico-sociale della mitologia. Certo, nei testi del periodo scolastico non vi è alcun accenno esplicito a una nuova mitologia della ragione per come viene evocata dal *Systemprogramm* o per come viene prospettata al termine dell'*Sistema dell'idealismo trascendentale*, tuttavia l'aspetto pedagogico qui trattato può essere segno dell'inizio di un percorso in quella direzione.

Tornando alla questione della *forma* mitologica, la particolarità dell'impostazione di Schelling consiste nel richiamarsi alla storia per definire in generale il mito, al di là delle differenti tipologie: la caratteristica comune a *tutte* le mitologie è di avere una *forma* storica, narrativa.<sup>189</sup> Schelling, infatti, definisce il mito in generale come una «*geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung*», distinguendolo dall'allegoria e dalla parabola, le quali non hanno un rapporto necessario con la

---

bisogna ammetterlo – mutata di segno rispetto a quella del mito poetico heyneiano (i saggi del mondo odierno devono costruire una nuova mitologia della ragione, ma tale costruzione non è intesa come artificio letterario, bensì di nuovo come viva poesia che parli all'animo del popolo). L'analisi lessicale serve a distinguere le due diverse accezioni della poesia, ma anche il rimando al generale orizzonte di pensiero in cui Schelling si muove (Lowth, Heyne, Eichhorn...) permette di non fermarsi alla lettera del saggio, e di scorgere l'ordito sotteso alla riflessione schellinghiana sulla vitale funzione della poesia.

<sup>188</sup> Nella conclusione del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800) viene esplicitata l'idea di una futura ed auspicata riattivazione della mitologia: «La filosofia, così com'è scaturita ed è stata nutrita dalla poesia nell'infanzia del sapere, e con essa tutte quelle scienze che per mezzo suo vengono recate a perfezione, una volta giunte alla loro pienezza, come altrettanti singoli fiumi riconfluiranno in quell'universale oceano della poesia da cui erano uscite. Quale poi sarà il tramite del ritorno della scienza alla poesia, non è in generale difficile a dirsi, questo termine intermedio essendo esistito nella mitologia, prima che fosse avvenuta questa separazione che ora sembra insuperabile. Ma come possa nascere una nuova mitologia, che non sia invenzione del singolo poeta ma di una generazione nuova che quasi rappresenti, per dir così, *un unico* poeta, ciò è un problema la cui soluzione si può attendere solamente dai futuri destini del mondo e dal corso ulteriore della storia» (F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* [1800] in SW, I, 3, p. 629; tr. it. G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bompiani, Milano 2006, p. 581).

<sup>189</sup> Sul carattere storico-narrativo del mito cfr. Procesi, *Il mito nel lessico giovanile schellinghiano*, cit., pp. 6-10.

storicità.<sup>190</sup> Infatti l'allegoria si basa su un paragone<sup>191</sup> che non necessariamente deve avere a che fare con lo storico, mentre la parabola ha bisogno di un fatto – in questo senso ha un nesso con la storia – ma pensato solo come *possibile*, non come effettivo. Dunque se l'allegoria è costituita dal *vergleichen* e la parabola si fonda sulla possibilità (*Möglichkeit* contrapposta alla *Wirklichkeit*), invece nel mito il *Faktum*, anche quando inventato, viene presentato come reale, viene *creduto* non solo possibile bensì *storicamente* avvenuto.<sup>192</sup> Nella costruzione di un'allegoria vi sono dei passaggi razionali che devono essere percorsi coscientemente, intenzionalmente. Al contrario il mito è un racconto effettivamente storico o che assume l'apparenza di una storia [*geschichtähnlich*] intesa in ogni caso come *wirklich*. Dal punto di vista di Schelling, attraverso il racconto di una storia è possibile comunicare verità senza la mediazione del concetto (come avviene invece nell'allegoria); e se la storia non è costruita per alludere intenzionalmente ad altri significati (sarebbe il caso della parabola), allora ci si trova nella situazione del mito: un racconto di verità *non intenzionalmente*, ma *necessariamente* presentate in forma di narrazione. Ancora una volta, come già con Heyne, l'elemento discriminante della categoria mitica è una mancata intenzionalità, la *necessità* di espressione in forme immaginifiche e drammatiche, in forma di racconto e di storia.

Schelling precisa che ci sono due modi in cui la storia può rientrare nel processo di formulazione di una verità filosofica. La prima possibilità è quella di presentare una verità senza mediazione [*eine Wahrheit unmittelbar darstellen*] ma in modo simile alla storia [*geschichtähnlich*] in figure sensibili [*unter sinnlichen Bestimmungen*].<sup>193</sup> Questo accade perché, ancora una volta, «L'esposizione di una

---

<sup>190</sup> «Nel suo significato più determinato e più corretto la parola mito si riferisce soltanto ad una rappresentazione storica o simile allo storico, e pertanto il mito è un'altra cosa rispetto all'allegoria e alla parabola» (HKA, I, 1, pp. 219-220). Nella nota corrispondente al passo citato Schelling prosegue: «Un filosofema allegorico potrebbe essere definito mitico, in quanto le allegorie si conformano allo spirito del mondo più antico. Soltanto che, se si vogliono ordinare i distinti concetti di allegoria e mito, è necessario che entrambi vengano distinti con esattezza. [...] Mediante quel segno distintivo (quello della somiglianza storica) il mito viene distinto dalla parabola [...] Nella parabola viene presupposto un fatto solamente in quanto possibile, nel mito esso viene rappresentato realmente e storicamente» (HKA, I, 1, pp. 220-222). Griffero (*Senso e immagine*, cit., p. 233) legge in questa precoce distinzione del mito dalle *finzioni* di allegoria e parabola una inconsapevole anticipazione sulla strada della speculazione mitologica schellinghiana che condurrà alla tautologia. Cfr. anche Tilliet (*La mythologie comprise*, cit., p. 16) che parla di «*annonce implicite de la tautologie*».

<sup>191</sup> In un'ideale sequenza di figure retoriche, infatti, l'allegoria si trova in un rapporto di continuità con le figure retoriche della comparazione, le quali necessitano sempre di un "termine di paragone", non importa se implicito o allargato: la similitudine consiste in un parallelismo tra due cose (*x è come y*); la metafora in una similitudine dove è soppresso il *come* (*x è y*); l'allegoria è una "metafora estesa", un racconto metaforico dove la somiglianza del "significato" con il "significante" costituisce l'essenza stessa della figura retorica.

<sup>192</sup> Distinguendo allegoria e parabola dal mito, in quanto quest'ultimo solo è «una rappresentazione storica o simile allo storico», Schelling non sembra più soltanto alludere alla forma narrativa che i miti devono necessariamente assumere per essere compresi dal popolo, bensì istituire un più stretto legame con ciò che noi intendiamo per storicità, cioè effettivo accadere di un fatto. Da questo punto di vista non importa tanto che il *Faktum* sia effettivamente accaduto nei modi in cui viene narrato: l'essenziale è che il fatto sia *creduto* come tale (cioè come realmente accaduto) nella coscienza mitica. Quando la coscienza mitica ritiene reale un evento, lo rende storia *per lei*, dunque il suo racconto costituisce un mito (non un'allegoria né una parabola). Tale oscillazione tra *storicità* ed *Erzählung* non è comunque tematizzata nel testo, dove viene sfruttata l'ambivalenza del termine *Geschichte*, storia e racconto ad un tempo.

<sup>193</sup> HKA, I, 1, p. 222.

qualche verità non può essere astratta o filosofica sulla bocca di un uomo fanciullo»<sup>194</sup>. In questo primo caso possiamo dire che un saggio del mondo antico per esporre al popolo una verità da lui “scoperta”, intuita o presagita, non prende spunto da un evento (questo significa *unmittelbar*, senza la mediazione di un fatto), e tuttavia, dato che i suoi concetti non sono astratti, bensì “sensibili” e “narrativi”, il risultato dell’esposizione della verità avrà notevoli somiglianze con il racconto di una storia (usata per esprimere plasticamente la verità). L’esempio cui Schelling fa qui riferimento è il mito della generazione di tutte le cose. Il concetto di generazione è un concetto astratto che i primi uomini non potevano possedere e che pertanto viene espresso inconsciamente con una rappresentazione vivente. Qui le immagini che Schelling richiama sono una fusione di elementi in parte derivanti dalla Bibbia in parte dalla poesia greca: da un lato si rifanno alla teogonia di Esiodo, con riferimenti al «*lebendiges Gemälde des Chaos*» e a un «*übersinnlicher Urheber (nicht Schöpfern)*», dall’altra al racconto genesiaco della creazione con la sequenza dell’origine delle stelle, del giorno e della notte, degli uccelli del cielo e dei pesci nell’acqua e, infine, dell’uomo come «*Krone der Schöpfung*».<sup>195</sup> Per comprendere in che modo questo racconto corrisponda alla possibilità di una esposizione diretta, immediata della verità, seppur attraverso categorie narrative e sensibili, si può far riferimento alla spiegazione che Heyne aveva dato della *Teogonia* esiodea.<sup>196</sup> Heyne aveva infatti affermato che il concetto di *causa* non poteva essere presente nella mente mitica e, quindi, era stato espresso con ciò che di più vicino ad esso gli uomini avevano potuto sperimentare: la nascita. Il rapporto causale era compreso dalla “ragione mitica” attraverso l’immagine di una nascita «*γεννα*» e per esprimerlo veniva utilizzato il verbo «*γενεσθηαι*» o simili termini della medesima area semantica, che ben si adattavano alla personificazione. «Infatti nascere non era detto solo di ciò che era prodotto [*efficeretur*] da altro, ma anche ciò che era dopo un’altra cosa oppure che si trovava in rapporto di luogo, di ordine, di tempo, di forza e autorità».<sup>197</sup>

La seconda possibilità, invece, è di rappresentare una verità attraverso la mediazione della storia [*eine Wahrheit mittelbar durch Geschichte darstellen*].<sup>198</sup> Schelling si ricollega al mito di Pandora e a quello di Prometeo ed Epimeteo, gli stessi miti che erano stati utilizzati come termine di comparazione del filosofema di *Genesi* III nell’*Antiquissimi*.<sup>199</sup> In essi infatti *non* si parla *direttamente* del contenuto del filosofema (ovvero l’origine dei mali per il desiderio di raggiungere una sapienza superiore, ma anche l’inizio della storia della ragione e della libertà, come la dissertazione ha mostrato). In questo secondo caso, solo *attraverso* le vicende dei personaggi mitici si comprende il significato veritativo del racconto. Data la corrispondenza istituita da Schelling medesimo nella dissertazione tra questi miti

---

<sup>194</sup> HKA, I, 1, p. 223.

<sup>195</sup> HKA, I, 1, p. 223.

<sup>196</sup> Ch.G. Heyne, *De Theogonia ab Hesiodo condita* (1779), «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Göttingensis», 2 (1780), pp. 125-154. Cfr. anche Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in Herder*, cit., p. 28.

<sup>197</sup> Heyne, *De Theogonia ab Hesiodo condita*, cit., p. 136.

<sup>198</sup> HKA, I, 1, p. 224.

<sup>199</sup> HKA, I, 1, p. 231 sgg.

ellenici e quello biblico del paradiso terrestre, potremmo concludere che anche il mito di *Genesi* III appartiene a questa categoria di miti *filosofici* che rappresentano *indirettamente* una verità, attraverso la *mediazione di un racconto*.

Queste due possibilità costituiscono quella che Schelling proprio in conclusione del saggio chiama la forma interna del mito, contrapponendola alla forma esterna, ovvero la modalità di racconto, l'*Erzählungsart* che è individuata nella modalità narrativa in prosa (l'aspetto poetico – versificazione, metro, codifica retorica etc. – è invece ricondotto all'invenzione – *Erfindung* – del materiale mitico, cioè a una composizione *artistica*).<sup>200</sup>

Dopo aver illustrato quale sia la *forma* mitica (sempre *geschichtlich*), Schelling distingue tre tipologie di miti filosofici in base al loro *contenuto*: i *theoretische Mythen*, gli *psychologische Mythen* e i *praktische Mythen*.<sup>201</sup> Il mito teoretico espone delle verità teoriche che riguardano il mondo esterno mentre quello psicologico invece descrive il mondo interiore dell'uomo. Infine con mito pratico Schelling intende una narrazione costruita al fine di veicolare alcune dottrine morali o norme di comportamento che i saggi del mondo antico avevano intuito e potevano comunicare anche al popolo incolto solo attraverso una restituzione mitologica. La particolarità di tutti questi miti è il fatto di non cercare una spiegazione approfondita [*keine tiefeingreifende Erklärung*], bensì di limitarsi a tradurre in forma sensibile le cause degli eventi naturali, così come il mondo invisibile dei moti dell'animo o, ancora, le leggi morali e i precetti religiosi. Il “termine tecnico” per indicare questa operazione è *Versinnlichung* con tutto il suo campo semantico (*versinnlichen, versinnlich...*).<sup>202</sup> Tutto viene ricondotto a una spiegazione che sia visibile e tangibile, possibilmente riconducendone le cause ad un unico fatto (accaduto ovvero narrato e creduto come tale). La ragione di questo riposa nell'ormai noto principio (derivato da Heyne) secondo cui anche «La filosofia del mondo antico è in generale una filosofia sottoposta alle condizioni della sensibilità».<sup>203</sup> Le cause indicate sono le stesse: una «lingua

---

<sup>200</sup> HKA, I, 1, pp. 241-246. Una precisazione è d'obbligo: “poetico” qui è riferito all'ambito della *Kunst* e della *techne*, nel senso del mito poetico heyneiano (cfr. nota *supra*). La poesia come *genere letterario* è opera di *invenzione*, ma questo non elimina l'idea di un *innato* parlare poetico e figurato, cioè di un pensare per immagini, tipico dell'infanzia del genere umano. Non vengono quindi contraddette le considerazioni di Eichhorn (e prima di lui di Lowth) sul carattere poetico delle prime espressioni dei popoli, rinvenibili ad esempio nei libri profetici e dei *Salmi*. Anche in Schelling, dunque, si devono sempre tener distinti due piani poetici diversi: la poeticità che scaturisce naturalmente per via della *Versinnlichung* necessaria ai popoli priminivi, e l'arte poetica frutto di invenzione da parte di popoli già raffinati.

<sup>201</sup> A questa analisi è dedicato il secondo paragrafo della seconda parte intitolato «Il diverso contenuto della filosofia mitica», HKA, I, 1, p. 231 sgg. Si noti *en passant* il frequente utilizzo in Schelling dello schema concettuale *forma – contenuto*. Se Schelling e la scuola mitica (Eichhorn, Gabler) *distinguono* il contenuto (storico o filosofico-veritativo) dalla forma (*accomodata* ai tempi e all'incapacità razionale dei popoli antichi), al contrario la scuola soprannaturalista di Storr propugnava una *unità di forma e contenuto* nella Parola dei testi sacri. Alcuni studiosi (ad esempio Reinhold Rieger) avanzano l'ipotesi che un retaggio della formazione esegetica tubinghese potrebbe aver influito anche sulle scelte teoretiche del giovane Schelling filosofo trascendentale. Su queste interpretazioni cfr. *infra*.

<sup>202</sup> Anche nei manoscritti successivi (*Entwurf der Vorrede*, commentari alle lettere paoline) la *Versinnlichung* avrà un ruolo centrale nella spiegazione dei modi di rappresentazione degli antichi. Cfr. *infra*.

<sup>203</sup> HKA, I, 1, p. 220.



ancora incolta» e la necessità di ricorrere a «definizioni materiali di concetti».<sup>204</sup> La forma narrativa e materiale della mitologia non è il *successivo* rivestimento di un'elaborazione concettuale, bensì costituisce la qualità stessa degli strumenti di riflessione e di espressione dei primi uomini e quindi anche dei saggi.

...in quale altro modo sarebbe stata tramandata questa fede se non la si fosse resa sensibile come storia, con la storia, vestita da storia, attraverso la storia? Il figlio ricevette dal padre la dottrina dei padri in veste storica, e questo insegnamento vivente, procedente di bocca in bocca, conteneva la prima e più antica filosofia del popolo esposta in forma mitica.<sup>205</sup>

Nonostante l'utilizzo del campo semantico legato al vestire (*kleiden, Gewand*), Schelling, fedele alla prospettiva heyneiana, non ritiene che durante l'infanzia del genere umano le verità fossero comprese mediante concetti puri e solo successivamente espresse attraverso un rivestimento di formule narrative, pena il ricadere nell'idea di una mitologia poetica frutto di arte e non di necessità.<sup>206</sup> Il pensare dei popoli primitivi era un "pensare per immagini", costituito necessariamente da una rappresentazione concreta e sensibile.

Se conosciamo lo spirito del mondo antico, troveremo del tutto naturale che proprio coloro che per primi iniziarono a ragionare su oggetti più alti, abbiano scelto una veste storica per i loro filosofemi non solo per un popolo legato alla sensibilità, ma *anche per loro stessi*, e capiremo anche che li costrinse a ciò la mancanza di concetti pienamente sviluppati, di segni di rappresentazioni astratte, e che pertanto loro stessi furono obbligati a rischiarare attraverso la luce di una rappresentazione sensibile *l'oscurità delle loro stesse rappresentazioni, il mistero delle loro stesse impressioni*.<sup>207</sup>

Schelling in più luoghi del testo insiste sulla mancanza di strumenti concettuali e sulla *necessità perfino per i saggi* del mondo antico di utilizzare forme narrative e sensibili per chiarire *anche a loro stessi* i fenomeni che richiedono di essere spiegati. I sapienti arcaici restano legati indissolubilmente alla *Versinnlichung* e alle imperfette categorie di pensiero dell'infanzia del genere umano. Tuttavia, come già accaduto con i profeti, sembra possibile considerare queste figure del mondo antico quali avanguardie del progresso morale e intellettuale del popolo: il saggio vede più in là rispetto ai suoi contemporanei e si distingue per superiori capacità di comprensione ed *espressione*.

Bisogna ricordare che presso un popolo il cui spirito, carattere e lingua siano ancora scarsamente educati, sono ben pochi coloro che avvertono l'esigenza di filosofare ad un alto livello. Le idee che a poco a poco nascono in costoro dopo i primi tentativi, *precedono di molto cultura e lingua del popolo restante*. E proprio il linguaggio del

---

<sup>204</sup> HKA, I, 1, pp. 220-222.

<sup>205</sup> HKA, I, 1, p. 219.

<sup>206</sup> HKA, I, 1, p. 225: «Quella filosofia sensibile [*versinnlichte*] non era opera dell'arte ma del bisogno».

<sup>207</sup> HKA, I, 1, pp. 226-227.

popolo in particolare si trasforma per i sapienti in una robusta catena, dalla quale questi riescono a liberarsi solo con grandi sforzi e in ogni caso mai del tutto.<sup>208</sup>

Schelling sottolinea le difficoltà con cui i saggi, figli del loro tempo, lottano per liberarsi dai vincoli di un linguaggio sensibile e per elevarsi verso concetti più alti. Anche i più sapienti tra gli antichi hanno solo «solo oscuri presentimenti della verità» [*nur dunkle Ahnungen der Wahrheit*]<sup>209</sup>, ma in essi si è già accesa la scintilla della ricerca della sapienza, in essi già arde l'esigenza di filosofia che è il motore del progresso intellettuale del genere umano. Questa tensione verso la razionalità in una piccola parte del popolo, per Schelling sta alla base della progressiva evoluzione dell'umanità intera. La condizione dei saggi nelle varie epoche rappresenta l'elemento dinamico della storia, che progredisce in virtù di se stesso e fa a sua volta progredire il resto del popolo.

Come era stato nelle *Animadversiones* ai profeti veterotestamentari, il progresso religioso ed etico viene guidato da figure che, pur intuendo la direzione spirituale verso cui l'umanità deve progredire, sono tuttavia costrette a legare precetti morali ed idee superiori a ciò che è sensibile e terreno: come si era osservato che i profeti giudei non avevano potuto rinunciare alle norme esteriori della legge mosaica pur avendo presagito l'idea di una religiosità più pura, allo stesso modo, in questo passo del saggio del 1793, si constata che il “pensiero morale” in tutti i popoli antichi abbisogna di una traduzione concreta, effettuale, storica.

Riallacciarono la loro morale alle idee del mondo sovrasensibile, ma anche queste dovettero essere presentate attraverso la storia. La fiorente gioventù apprese dalla bocca dei padri e delle madri ora con sgomento e paura, ora con gioia ed entusiasmo le punizioni degli spregiatori degli dèi e le ricompense dei devoti. Quando all'interno della stirpe qualcuno peccava, richiamava la sua attenzione non su una morta e fredda legge, ma sul vivente esempio del mondo passato, che poneva la punizione del peccatore davanti agli occhi.<sup>210</sup>

Quando un saggio del mondo antico perviene a una verità morale (un precetto, una norma di comportamento...), *deve* comunicarla a tutto il popolo mediante esempi e attraverso la rappresentazione dei premi (e delle punizioni) conseguenti alla sua (non) osservanza. In questo caso il legislatore comprende la forza persuasiva della tradizione e la sfrutta a vantaggio della diffusione della moralità. Dunque, a volte è una “necessità pratica” quella che spinge i saggi a presentare in forme sensibili le idee presagite in modo *più puro rispetto* ai loro contemporanei, ma si è visto che altre volte la *Versinnlichung* risiede in *ragioni costitutive* del pensare e parlare antico. Nel giovane Schelling (ricordiamo che si tratta di uno studente di soli diciotto anni) permane un'oscillazione che non è possibile risolvere: da una parte i saggi vengono presentati come ammaliati dallo stesso incantamento della *Begeisterung* e dall'incatenamento alla *Versinnlichung* che irretisce anche il loro uditorio; d'altra parte alcuni “toccati

---

<sup>208</sup> HKA, I, 1, p. 224.

<sup>209</sup> HKA, I, 1, p. 224.

<sup>210</sup> HKA, I, 1, pp. 240-241.

dagli dèi” sembrano ogni tanto sollevarsi al di sopra del volgo non solo per i contenuti delle intuizioni ma anche per la lingua con cui potrebbero esprimerli, e tuttavia si devono *adattare* all’altrui bisogno di rappresentazione immaginifica e concreta. C’è da dire che in entrambi i casi il risultato non cambia: i saggi devono esprimersi così per una necessità soggettiva o oggettiva, per convenienza o per una “costrizione interna”. In questa dinamica controversa ciò che Schelling tien fermo è la *differenza* di comprensione tra il saggio del mondo antico e il resto degli uomini della medesima epoca. Schelling parla spesso di *reinere Religion* (lo ha fatto per i profeti, lo farà per il cristianesimo di Paolo): l’uso del comparativo *relativo* colloca queste riflessioni sempre all’interno del contesto e richiama l’attenzione sul progressivo *grado* di consapevolezza che viene acquisito *nel corso della storia*.<sup>211</sup> Pur appartenendo al nomade e incolto popolo d’Israele, i profeti veterotestamentari erano stati considerati *araldi* della vera religione (morale e razionale), caratterizzati da astuzia, lungimiranza e abilità politica: usavano la loro profezia come strumento per elevare il popolo ebraico verso una religione più razionale.<sup>212</sup> Lo stesso Mosè nell’*Antiquissimi* era stato presentato come un saggio che astutamente aveva riferito la venerazione di un unico Dio già ai patriarchi (i quali, per il principio dell’*analogia storica*, difficilmente potevano essere già pervenuti alla scoperta del monoteismo). In questo modo Mosè sapeva di poter convincere gli israeliti, pienamente fiduciosi nei propri antenati come ogni popolo antico (che sempre ritiene sacra e inviolabile la tradizione).<sup>213</sup> Nell’*Über Mythen* viene codificata la medesima operazione, senza più il riferimento esplicito a Mosè:

Quali mezzi migliori dei riferimenti ai sacri nomi dei padri avrebbero dunque potuto meditare i primi legislatori del popolo per aprire la strada all’obbedienza delle loro leggi? Se ad un legislatore riesce di convincere un popolo che già i primi padri credevano nella dottrina che egli insegna, che quelli già osservavano gli usi che ora egli prescrive, allora il suo obiettivo può dirsi raggiunto.<sup>214</sup>

C’è un altro passaggio nel saggio del 1793 che richiama da vicino la dissertazione: si tratta dell’*esemplificazione* che Schelling fa della nascita di un mito filosofico ovvero della *scoperta* da parte di un sapiente della causa della sofferenza che affligge l’umanità. La citazione che ora segue contiene molti elementi significativi.

Se per esempio un sapiente, pressato dal gravame della vita ed *immerso in dubbi carichi di preoccupazione* circa il destino umano, *intuisse in cuor suo* [*im Innersten der Seele wohl fühlte*] donde deriva la miseria di cui l’umanità soffre, e volesse spiegare l’origine di questa miseria, *avendo afferrata in modo abbastanza chiaro in*

---

<sup>211</sup> Osserva Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., p. 49: «Ciò che interessa a Schelling, insomma, è il momento nel quale i “sapianti” smettono di condividere le credenze comuni: anche se permane un condizionamento da parte dell’ambiente, il “legislatore” sceglie l’abito storico ed il richiamo alla tradizione perché egli conosce la mentalità popolare, e sa che solo in questo modo le sue prescrizioni saranno accettate senza resistenza; e questo vale anche per l’appello al mondo soprasensibile, che ha la funzione pratica di dare una sanzione sovrumana alle costumanze e alle leggi».

<sup>212</sup> Cfr. *supra* il capitolo sulla profezia.

<sup>213</sup> Cfr. Schelling, *Antiquissimi*, cit., p. 68, nota E, § II.

<sup>214</sup> HKA, I, 1, p. 240.

un momento d'illuminazione [in einer lichten Stunde], pur non essendo riuscito a fissarla in concetti distinti, l'idea che la miseria degli uomini deriva soprattutto dalla loro costante brama di una felicità sempre maggiore, di una sempre più completa conoscenza, di una sempre più grande libertà, potrebbe egli pensare ed esporre tale idea in modo completamente astratto? O non dovrebbe piuttosto, per dar soddisfazione alla sua esigenza di comprendere l'origine della miseria umana, cercare in primo luogo di gettare completa luce sui propri sentimenti le proprie intuizioni? E come potrebbe farlo se non raccontando quella che è in qualche modo la propria storia? Egli conduce se medesimo a ritroso fra gli alberi del mondo primevo fino ai primi uomini, e qui rinnova i dolci ricordi dei giorni gioiosi nei quali torna a sognare il primo dorato sogno della vita [goldnen Traum des Leben]. Qui egli vede come gli uomini trascorrevano i primi giorni della beatitudine dorata [goldner Glückseligkeit] in un paradiso, beati nella loro ignoranza [Unwissenheit], felici nella loro innocenza [Unschuld], privi di preoccupazioni circa il futuro, senza immaginare cose più alte, senza bramosia di onori più grandi, né di una conoscenza progressiva, né di un'illimitata libertà di fare anche il male.<sup>215</sup>

Il richiamo al momento di illuminazione del sapiente antico è interessante se si pensa alla figura del profeta da cui ha preso avvio la riflessione di Schelling sulle *Vorstellungsarten*. Qui il riferimento conserva solo lo schema generale di quella che è stata l'analisi esegetica compiuta sul concetto di *Begeisterung*; la provenienza religiosa della riflessione è offuscata forse dall'ottimismo antropologico che anima il giovane Schelling – fiducioso nella ragione anche dove essa si esprime attraverso rappresentazioni mitologiche –, ma questo silenzio sulla *matrice teologica* può altresì essere dovuto al fatto che il *focus* del saggio *Sui Miti* non è l'esegesi biblica *strictu sensu*, bensì una riflessione generale sul modo di rappresentazione mitologico che – come si sa dall'*Antiquissimi* – può essere applicato come categoria interpretativa anche al testo biblico.<sup>216</sup> D'altro canto non è necessario pensare a una lettura compiutamente *anti-teologica* vista la continuità tematica – che si è riscontrata nel *Nachlass* tubinghese – tra la questione mitologica e quella esegetica.

Ad ogni modo nella descrizione che si è appena letta sembra che i saggi del mondo antico, effettivamente, riescano a progredire nella conoscenza in virtù di un cammino percorso a partire dalle proprie esperienze ed emozioni. Nella seconda parte della citazione il sapiente antico sembra descrivere i moti della sua anima in forma mitica, cioè presentandoli come un'esperienza interiore effettivamente

---

<sup>215</sup> HKA, I, 1, pp. 228-229.

<sup>216</sup> Secondo Cesa nelle prime pubblicazioni “mitologiche” di Schelling è venuto meno ogni riferimento al divino, il “progresso” è già compiutamente umano e immanente alla storia: «Si potrebbe ricordare, qui, che sia Lessing che Herder avevano parlato di un processo di educazione che tiene conto del grado di civiltà via via raggiunto dal genere umano: ma non bisogna dimenticare che, per entrambi, l'educatore è Dio, il quale, mediante quella rivelazione che, in ultima istanza, è la storia, ha via via progressivamente elevato e raffinato gli animi umani. In Schelling, invece, non c'è niente di tutto questo: per lui, come si è visto, artefici dell'incivilimento sono i savi ed i legislatori; sono essi che si travagliano nel tentativo di dare forma, *prima in loro stessi, poi negli altri*, alle “intuizioni” e ai “presentimenti” di una verità più alta; sono essi che guidano con mano sapiente il progresso del popolo [...]. Sono i legislatori, insomma, a compiere l'opera che in Lessing e Herder era della provvidenza divina» (Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, cit., pp. 49-50). Il fatto che la comprensione nasca *prima nei saggi* è uno spunto che può essere sviluppato, come suggerisce anche Francesco Forlin nell'introduzione alla traduzione italiana del saggio sui miti (*Al di là delle mitologie: il mito al centro dell'interesse del giovane Schelling*, in *Sui miti*, cit. pp. 13-28, in particolare pp. 26-28).

compiuta. Qui Schelling mostra *in concreto* le dinamiche della nascita di un mito. Gli elementi della descrizione alludono chiaramente al giardino dell'Eden, all'età aurea, ma anche a quella mancanza di una "coscienza del futuro" il cui sorgere già Eichhorn aveva ricondotto a un "contraccolpo emotivo" e da cui sarebbe scaturita la speranza di rivivere una "nuova dorata felicità". Come Eichhorn aveva notato che tutti i discorsi oracolari sull'avvento di una nuova età dell'oro sono intrinsecamente connessi all'intuizione dell'alterna fortuna, così Schelling nell'*Antiquissimi* – a partire dal mito dell'età aurea in *Genesi* III – aveva potuto prospettare l'avvento di una terza epoca nella storia dell'umanità. Nel saggio del 1793 tuttavia l'attenzione di Schelling è concentrata sul passaggio da una condizione felice e innocente a una colma di mali e di angoscia dovuta alla brama [*Begierde*] di una più alta felicità, di una maggiore conoscenza e di una superiore libertà. È evidente che il riferimento alla libertà scaturisce dalle riflessioni compiute nell'*Antiquissimi*, ma bisogna notare la diversa prospettiva da cui viene guardato il filosofema circa l'origine dei mali nell'*Über Mythen*: qui si mostra come la genesi del mito abbia la propria radice nell'individualità di un saggio.

Egli ora rammenta con malinconia profonda i primi passi che fa dalla terra dorata della tranquillità e della pace, e getta uno sguardo d'insieme sulla propria vita piena di preoccupazione e paura, di dubbi e incertezza! Qui mentre volgi gli occhi alla sua anima, egli ti fa osservare il triste tramonto dell'uomo dallo stadio felice dell'innocenza – tu vedi come l'infelice pensiero della libertà e della disubbidienza contro gli dèi, l'infelice speranza di una condizione migliore, il triste desiderio di una conoscenza divina, si siano sviluppati nell'anima dell'uomo...<sup>217</sup>

Per giungere al filosofema, il saggio deve rivivere in se stesso l'esperienza dell'origine del male: la comprensione è partecipativa, per immedesimazione. Entrare nel racconto mitico significa, allora, varcare la soglia dell'anima del sapiente arcaico: già negli appunti sulla *Begeisterung* Schelling aveva mostrato il desiderio di penetrare nei processi di pensiero degli antichi, laddove non c'è diaframma tra idea e rappresentazione, nell'immediatezza del pensare per immagini e narrazioni. In questo modo si spiega l'approdo alla mitologia dopo le riflessioni sulla profezia: il *racconto mitologico* è la via d'accesso privilegiata per comprendere come nasce un pensiero agli albori della civiltà. Nel pensiero mitico si assiste in presa diretta alla nascita di un modo specifico di rappresentazione della verità. Anzi: per cogliere appieno la verità sottesa alle immagini mitiche, anche l'uomo della fine del secolo decimottavo deve rendersi partecipe dell'esperienza descritta dal mitologo. Ciò era stato stabilito già nell'*Antiquissimi*, dove si diceva che chiunque fosse penetrato almeno un poco dentro l'animo umano avrebbe avvertito l'opposizione tra sensi e ragione, nonché la conseguente nascita del desiderio delle cose più alte che a sua volta genera inquietezza, senso di mancanza e tutti i mali che seguono.

Ma poiché appunto *le cause di tutte le realtà umane risiedono in noi medesimi*, prima di poter risolvere quel problema dobbiamo *indugiare un poco su noi stessi*. Ci accorgiamo facilmente, in effetti, di un *mirabile contrasto* che alberga in noi e di come esso sia sorto dal fatto che l'uomo si trova collocato in una *natura intermedia* e tra due diversi ordini di realtà: da un lato vincolato ai sensi ma dall'altro cittadino

---

<sup>217</sup> HKA, I, 1, pp. 229-230.

del regno intellegibile. Di conseguenza, allorché l'uomo manifestò per la prima volta la sua *spontaneità*, sorse in lui questo *intimo dissidio*, che *chiunque abbia mirabilmente imparato a conoscere se stesso non può non avvertire nel profondo*, specialmente nei travagli della vita umana, negli innumerevoli conflitti tra il bene e il male e nella costante mescolanza tra bene e male.<sup>218</sup>

Al di là degli innegabili apporti della filosofia della storia kantiana che si sono discussi, lo spunto originale che il giovane studente sviluppa nella dissertazione potrebbe essere individuato nella stretta relazione che viene istituita tra la consapevolezza del contrasto tra ragione e sensi insito in ogni uomo e la comprensione del filosofema dell'origine dei mali, ovvero – in generale – tra la crescente chiarificazione che avviene nell'animo dei saggi del mondo antico e il progresso delle rappresentazioni della verità. A conferma che l'osservazione del conflitto interiore è la chiave di volta – in passato come nel presente – per la comprensione del filosofema, nella dissertazione Schelling descrive più volte questa dinamica.<sup>219</sup> Noi moderni possiamo accedere alla verità che era contenuta in *Genesi* III perché esperiamo in prima persona la *scissione* che caratterizza (ancora e sempre) la nostra coscienza; inoltre, rispetto ai primi uomini, abbiamo strumenti concettuali e filosofici per esprimere questo stato di cose (Kant e il criticismo post-kantiano – Reinhold, Fichte e di lì a poco lo stesso Schelling). Al di là del diverso grado di astrazione concettuale raggiunto, sia nel caso degli antichi sia in quello dei moderni, l'accesso alle verità avviene attraverso la riflessione su se stessi. Una volta “attinta” la verità, che è essenzialmente la medesima per entrambi, differente sarà il modo di rappresentazione: i moderni sono pervenuti a una formulazione razionale e trascendentale della verità esperita, gli antichi invece restano avviluppati in spiegazioni dominate dalla *Versinnlichung* e *antropocentriche*, cioè che riportano ogni aspetto della realtà all'esperienza sensibile umana e personale. Così le forme del mito teorico come di quello psicologico (due delle tre tipologie di mito esposte da Schelling al termine dell'*Über Mythen*) rivelano che il riferimento della spiegazione sia degli oggetti esterni sia di quelli interni è sempre l'uomo. Le due forme di mito presentano spiegazioni speculari: se i fenomeni naturali vengono resi comprensibili mediante la sovrapposizione di esperienze umane (ad es. l'origine delle cose è vista come nascita, un cataclisma è letto come ira di un qualche essere gigantesco e superiore), i sentimenti che sono interni, vengono ricondotti alle loro manifestazioni esterne, mancando la possibilità di usare dei concetti astratti.

---

<sup>218</sup> HKA, I, 1, (*Antiquissimi* § VII), pp. 94-95.

<sup>219</sup> HKA, I, 1, (*Antiquissimi*), pp. 83-84: «Di questo consenso tra le tradizioni arcaiche nello spiegare l'origine dei mali umani, di cui abbiamo già detto, non vi è altro fondamento che l'osservazione della comune natura umana, [NOTA K: In ciò infatti sono da ricercare i fondamenti ultimi di tutta la storia umana] in cui chiunque sia penetrato anche solo un poco al suo interno, scorge facilmente lo straordinario *conflitto che alberga in noi stessi*, ossia il sovrano principio del nostro agire, che ci spinge oltre gli angusti limiti dei sensi e verso realtà superiori; egli scorgerà che da ciò scaturisce quella peculiare infinità dei nostri *desideri* e dei nostri pensieri, che non si lascia mai soddisfare; scoprirà un inarrestabile impulso della natura umana alla ricerca della felicità e per quel che tanto vi diamo seguito, scorgerà in noi, dal lato opposto, un *incolmabile mancanza*, che non si lascia appagare da alcuna felicità; ascolterà l'imperiosa voce della ragione e l'illimitato rispetto dei postulati necessari, ma dall'altra parte anche le attrattive e le lusinghe della natura sensibile, alla quale la nostra ragione sovrana concede soltanto una partecipazione minima al nostro perfezionamento; osserverà, per quanto se ne possa dire in parole, un animo umano oscillante tra l'una e l'altra parte, penosamente in *conflitto con se stesso*».

Le primissime saghe sono accompagnate da questo irrefrenabile impulso a riversare nel mondo esterno la propria vitalità incontenibile: un'emozione di gioia diviene subito danza e canto, la natura partecipa della vita che sgorga dal petto dei primi uomini (rappresentazioni che appaiono in linea con le future affermazioni del romanticismo). Questo atteggiamento è tipico del «figlio della natura»:

tutto ciò che si verifica all'interno della sua anima egli lo manifesta esternamente attraverso il suo corpo, tutto ciò che egli racconta lo riproduce in se stesso mediante gesti e movimenti del corpo e lo offre palpitante di vita davanti agli occhi dell'ascoltatore. Qui l'immaginazione non giace morta: la riportano in vita la dolce melodia della voce, che l'orecchio afferra avidamente ed il linguaggio magico del corpo, che richiama alla mente ogni cosa.<sup>220</sup>

Dunque, nell'*Über Mythen* Schelling, da uomo moderno, *ripercorre* il cammino che deve aver portato per la prima volta un saggio del mondo antico a darsi una spiegazione in termini mitologici del passaggio da un'età felice allo stato presente di indigenza e dolore. Si è visto come tutta la descrizione del transito da un'epoca all'altra sia stata incentrata sulle esperienze del saggio: anche quest'ultimo ha *rivissuto* un *Übergang* – dall'innocenza alla consapevolezza – che lo ha riguardato *in prima persona*. Cosa può confermare questa interpretazione? Un'altra affermazione dell'*Antiquissimi* nella quale viene tematizzato un parallelismo tra le età dell'uomo e quelle del genere umano nella sua interezza.

Osserviamo qui un consenso notevole tra le lingue più antiche nel designare in certo qual modo la condizione di infanzia felice insita nell'ignoranza del bene e del male, il che costituisce una circostanza straordinariamente vera; infatti così come c'è stata un'età aurea del genere umano – se mai si possa prestar fede ai poeti – così ce n'è una anche per i singoli uomini. NOTA C Sia concesso ricordare qui per inciso la conformità tra la storia dei singoli e la storia di tutto il genere umano, che è tale da rendere opportuno, ancora una volta, l'utilizzo della *sentenza leibniziana* secondo la quale «L'animo umano è specchio della totalità».<sup>221</sup>

Il principio di un parallelismo tra le età della vita e le epoche del genere umano è la base sulla quale è possibile indagare l'evoluzione della natura umana da uno stato primordiale a uno maturo facendo riferimento *da un lato* alla propria esperienza di crescita dall'infanzia all'età adulta, *dall'altro* al confronto con i documenti che ci sono pervenuti dalla prima età dell'umanità, inizialmente molto simili alle manifestazioni fantasiose infantili e via via sempre più aderenti a rappresentazioni razionali.<sup>222</sup> Questo parallelismo consente di affrontare l'indagine sulla storia umana da due prospettive, una esterna e una interna: quella esterna si affida alla comparazione tra le manifestazioni storiche del genere umano, quella interna si richiama alle esperienze del singolo, all'introspezione e al rilevamento di “strutture

---

<sup>220</sup> HKA, I, 1, (*Über Mythen*), p. 197.

<sup>221</sup> HKA, I, 1, (*Antiquissimi*), pp. 86-87. Cfr. anche il seguito della nota C (citata *supra*) dove Schelling distingue tra storia *a priori* o a cui i filosofi giungono *guidati dall'esperienza*.

<sup>222</sup> In tutto questo capitolo il lettore avrà potuto percepire molti echi vichiani. Si può ricordare che «La *Scienza nuova* fu acquistata fin dal 1774 dalla biblioteca universitaria di Gottinga, quando il direttore era già Heyne, il quale aveva studiato a Lipsia in un ambiente in cui le idee vichiane circolavano già da tempo e la *Scienza nuova* era conosciuta» (D'Alessandro, *L'illuminismo dimenticato*, cit., pp. 23-24). Si rimanda inoltre a Idem, *Vico e Heyne: percorsi di una recezione*, «Giornale critico della filosofia italiana», 78 (80) (1999), pp. 372-398.

coscienziali” universali. Entrambi gli approcci sono stati sviluppati nella *Magisterdissertation*: nei primi paragrafi lo *Stiftler* si era affidato ai documenti storici, li aveva analizzati criticamente e filologicamente, nonché comparati per ricavare alcune “costanti di sviluppo” dalle varie manifestazioni culturali dei diversi popoli (ebrei e greci, orientali ed occidentali) usando i due “principi di filosofia della storia” visti – l’analogia storica e la comune natura umana filosofante –; negli ultimi due paragrafi veniva tentato il passaggio da una filosofia della storia *a posteriori* ad una “*a priori*” sulla base non più dei monumenti storici e/o mitologici, ma delle stesse caratteristiche dell’animo umano, scisso tra sensibilità e ragione, lacerato da un desiderio incolmabile che lo spinge al progresso e che quindi traccia delle linee di sviluppo tendenziali per l’evoluzione del genere umano nella storia. Da un lato il giovane studente si è interessato alle *leggi di sviluppo* della «storia umana universale» – di cui il progetto della dissertazione mostra la duplice declinazione come osservazione della storia «guidata dall’esperienza» (metodo filologico-comparativo) ed esposizione della storia «*a priori*» (indagine a partire dalla coscienza empirica) –; d’altro canto con il saggio del 1793 Schelling ha rinvenuto il *nesso intrinseco* del modo di rappresentazione mitologico con la prospettiva storica, sia che si parli di *mythische Geschichte* o di *mythische Philosophie*.



#### 4. Interludio metodologico

«Ciò che non è dato dallo strumento del metodo, deve invece e può effettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare, che garantisce la verità»

Hans Georg Gadamer, Verità e metodo

##### 4.1 Il “manifesto dell’esegesi” schellinghiana: l’*Entwurf der Vorrede* in dialogo con i modelli esegetici della *Spätaufklärung*

Prima di giungere all’ultima *Vorstellungsart* presa in considerazione dalla presente ricerca e alla discussione dei concetti teologici paolini interpretati da Schelling, è opportuno fare riferimento alla *codifica* del metodo esegetico schellinghiano risalente agli stessi anni di scrittura dei due commentari neotestamentari: il testo pubblicato dal figlio di Schelling con il titolo di *Entwurf der Vorrede*.<sup>1</sup>

Questo frammento si interrompe nel mezzo di una frase, per cui il figlio Karl ipotizza che la conclusione sia andata perduta.<sup>2</sup> Schelling avrebbe lavorato a questo progetto per tutta l’estate del 1793 (ciò corrisponderebbe anche alla datazione del commento al *Galaterbrief*), e avrebbe proseguito il lavoro fino al 1794. Non è possibile ad oggi stabilire quali fossero i trattati che avrebbero dovuto far parte di questa pubblicazione. Nella prefazione Schelling afferma di avere intenzione di presentare al pubblico una serie di saggi di interpretazione storico-critica della Bibbia.<sup>3</sup> Un testo che il figlio Karl ritiene uno dei possibili contenuti della raccolta è la breve storia di Gesù (di cui si è già parlato) trascritta nella biografia di seguito all’*Entwurf der Vorrede*.<sup>4</sup> Karl suppone, infatti, che, nella prefazione, a un’esposizione dell’interpretazione «storica in senso lato» (di cui parla il frammento che possediamo) sarebbe seguita anche quella di un’«interpretazione mitica» corrispondente al metodo utilizzato poi nel *Proben eines Commentar über die früheste Geschichte Jesu*. Questa ipotesi è giustificata dal fatto che già nell’*Über Mythen* Schelling aveva riflettuto sul rapporto tra storia e mitologia, e che un tale modo di procedere sarebbe stato in sintonia con l’ampio dibattito già in corso sulla *Vita di Gesù* – un dibattito che avrebbe toccato il suo apice con la pubblicazione del *Leben Jesu* di Strauß.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Plitt, I, pp. 39-47. Ora ripubblicata in HKA, II, 5, pp. 109-114.

<sup>2</sup> Plitt, I, p. 46. Su altre ipotesi per l’incompletezza dell’*Entwurf* cfr. *infra*.

<sup>3</sup> HKA, II, 5, p. 111: «L’autore di questo saggio ha già sopra riconosciuto l’urgenza di sopperire a questo bisogno e si cimenta in questo [progetto], mosso dal voler presentare al pubblico una serie di saggi storico-critici riguardanti il lavoro storico della teologia, senza la presunzione di poter sopperire definitivamente a quel bisogno, ma nella consapevolezza della vastità di tali ricerche e del fatto che al loro interno vi sia qualcosa che appartiene in modo necessario al completamento di tutto l’edificio teorico. Ma coloro che si occupano solo di quest’ultimo potrebbero affidarsi proprio a quelli che posseggono voglia e capacità per procurare tali materiali».

<sup>4</sup> Plitt, I, pp. 47-49.

<sup>5</sup> K. F. Schelling infatti suggerisce l’utilità che avrebbe un confronto tra l’opera di Strauß e la breve storia di Gesù scritta dal giovane Schelling quarant’anni prima. Cfr. Plitt, I, pp. 46-47.

Nella prefazione pervenutaci si possono individuare due nuclei principali: da un lato l'esposizione del *fine* della pubblicazione ovvero contribuire alla soluzione della crisi della teologia di allora di cui viene presentata una concisa ma significativa analisi; d'altro canto l'indicazione delle modalità atte a risolvere tale crisi, ovvero un rinnovato impegno nell'esegesi storico-critica dei documenti del cristianesimo, con l'utilizzo di un *metodo* delineato nella seconda parte dell'*Entwurf* e denominato «storico in senso lato».<sup>6</sup>

Per Schelling la «presente crisi della teologia» trae origine essenzialmente dalle pretese della filosofia su di essa. Il giovane studente della facoltà teologica avanza dei dubbi sull'intromissione della filosofia nelle questioni teologiche che andrebbero, invece, affrontate principalmente da un punto di vista storico ed esegetico. Quella filosofia, che vuole sottomettere tutto alla sua «tutela», priva la teologia delle ricerche storiche sostituendosi ad esse. Schelling si oppone a un atteggiamento totalizzante della filosofia qualora metta da parte ogni altra metodologia fra cui, appunto, l'esegesi storico-grammaticale. La ricerca delle radici filosofiche e psicologiche di tutti i concetti umani viene riconosciuta come un bisogno diffuso dell'epoca, ma ciò non può andare a discapito dell'aderenza ai fatti e documenti storici che garantiscono risultati certi alla teologia.<sup>7</sup>

Schelling sembra qui schierarsi contro quell'indirizzo razionalistico in teologia che, sulla base delle proprie speculazioni *astratte*, costruisce un sistema rispetto al quale la teologia diviene solo un involucro posticcio per un contenuto «filosofico» predeterminato: non si può ritenere valido in teologia un sistema costruito senza riferimento ai veri oggetti della ricerca teologica, ovvero i documenti storici del cristianesimo, in particolare i testi sacri. Certo non viene negata l'utilità generale della filosofia, e tuttavia: «è un'assurdità voler dare a tutte le possibili affermazioni una tinta filosofica» perché «attraverso questa stessa filosofia si è potuto far apparire naturali tutte le più grandi ed eclatanti assurdità in campo teologico».<sup>8</sup> Oggetto di critica sembrano essere gli stessi soggetti che – in una celebre lettera a Hegel – sono accusati da Schelling di aver trasformato tutti i precedenti dogmi in altrettanti postulati della ragion pratica e di aver apprestato «intorno a *quecumque locum theologicum*, decotti filosofici tanto vigorosi che la teologia, che già cominciava ad intisichire, presto si leverà più sana e più forte che mai».<sup>9</sup> Quello descritto nella lettera sembra essere il medesimo approccio *filosofico* alla teologia

---

<sup>6</sup> Prima sezione: valutazione della crisi della teologia cfr. HKA, II, 5, pp. 109-111; seconda sezione: esposizione del metodo cfr. HKA, II, 5, pp. 111-114.

<sup>7</sup> HKA, II, 5, p. 109.

<sup>8</sup> HKA, II, 5, p. 110.

<sup>9</sup> Schelling a Hegel, lettera del 6 gennaio 1795, in Hegel, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, 4 voll., Meiner, Hamburg, 1952-1961, vol. I, p. 14, tr. it., *Epistolario*, 2 voll., a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983, vol. I, pp. 106. Di un cattivo utilizzo della filosofia kantiana allo *Stift* si erano lamentati sia Schelling sia Hegel al principio del loro scambio epistolare. Hegel a Schelling, Berna, 24 dicembre 1794: «A parte questo, come vanno le cose a Tübingen? Se prima non vi siede in cattedra qualcuno come Reinhold o Fichte, non succederà niente di serio. In nessun altro luogo si riproduce così fedelmente il vecchio sistema; – e sebbene non ha più influenza sulle singole teste ben salde, si afferma però sulla maggioranza, sulle teste meccaniche; – quanto a queste ultime, per loro è importante sapere quale sistema e quale spirito ha un professore, perché son loro, per la maggior parte dei casi, che diffondono e mantengono tale sistema». (Hegel, *Briefe*, it., p. 14, *Epistolario*, cit., p. 104). La

criticato nell'*Entwurf der Vorrede*, dove si esprime il timore che una certa filosofia possa danneggiare gravemente l'autentico illuminismo (in questo caso «illuminismo religioso»<sup>10</sup>):

sarebbe più facile difendere la causa dell'illuminismo contro un nemico dichiarato che si oppone in modo aperto e schietto a tutta la filosofia, piuttosto che contro un nemico nascosto che corrompe il sano intelletto umano e si fa avanti sotto l'«aspetto d'agnello della filosofia».<sup>11</sup>

Schelling non è avverso alla «teologia in generale», bensì a quella «teologia dogmatica» che utilizza strumentalmente la filosofia per rafforzare le proprie posizioni conservatrici ed oscurantiste. Ad esser denunciato dal giovane Schelling è tale «sincretismo» tra teologia e filosofia, le quali possono sì dialogare, ma mantenendosi fedeli ai loro propri principi e metodi. Quando la filosofia rappresenta l'elemento trainante nel «sistema di coalizione», la teologia viene distolta dalle ricerche storiche e rischia di diventare solo un guscio per un sistema filosofico autonomo; quando è invece la teologia ad imporsi, il pericolo per la verità è ancora maggiore, come è avvenuto con la «ragion pratica tubinghese»<sup>12</sup>, dove la teologia dogmatica può trovare giustificazioni «filosofiche» anche alle falsità più grandi. Tale «sincretismo filosofico-teologico» o peggio «teologico-filosofico»,<sup>13</sup> avendo l'apparenza di un ottimo compromesso tra le esigenze della ragione e quelle della fede, può attrarre anche quelli che Schelling chiama «gli amici della verità»<sup>14</sup> oltre che i sostenitori dei cosiddetti sistemi di coalizione, espressione di una via di mezzo che, cercando di conciliare varie istanze tra loro opposte, raccoglie

---

risposta di Schelling (6 gennaio 1795) è significativa perché mostra la fine di una speranza, che pure doveva essersi prospettata all'orizzonte, ovvero l'auspicio che anche a Tübingen si sarebbe potuta compiere una «rivoluzione» del «vecchio sistema» grazie all'ingresso della filosofia kantiana. «Vuoi sapere come si sta da noi? Mio Dio, si è abbattuto un tale *αρχαος* [sicché] che presto farà di nuovo crescere la vecchia erbaccia. E chi la stradicherà? – Ci aspettavamo tutto dalla filosofia e credevamo che *la scossa che essa aveva impresso anche sugli spiriti di Tübingen* non si sarebbe attutita così presto. Purtroppo è così!» (*ivi*, p. 13, tr. it., 106). Ciò è testimonianza del fatto che anche nelle aule dello *Stift* vi era stato un dialogo sui più recenti sviluppi filosofici che aveva fatto ben sperare Schelling sulla possibilità di *rinnovare dall'interno* la teologia. Tuttavia questo positivo influsso filosofico si era presto esaurito: «Lo spirito filosofico ha già raggiunto qui il suo meridiano». Schelling al principio del 1795 ha compreso che non si possono ottenere ulteriori progressi restando nel sistema ortodosso e rinuncia a volerlo cambiare dall'interno, come invece doveva essere il suo primo intento nella progettazione di pubblicazioni storico-critiche preparate nel corso degli anni precedenti. Altri attacchi contro il travisamento teologico della filosofia kantiana sono presenti nelle successive lettere sia di Schelling sia di Hegel del 1795. Franz (*Schellings Tübinger Platon-Studien*, cit., pp. 132-133) ritiene che l'accusa di Schelling circa un abuso teologico della dottrina postulata della ragion pratica non dovrebbe riguardare né Flatt né la scuola di Storr. Il medesimo giudizio è espresso anche in M. Franz – A. Weinberger, *Friedrich Gottlieb Süßkinds Veruch einer Theologie "nach Kantischen Prinzipien"* in Franz (a cura di), „*an der Galeere der Theologie*”?, cit., pp. 225-257.

<sup>10</sup> HKA, II, 5, p. 109, r. 28.

<sup>11</sup> HKA, II, 5, p. 110.

<sup>12</sup> Hegel, *Briefe*, cit., vol I., p. 14, *Epistolario*, cit., p. 106.

<sup>13</sup> HKA, II, 5, pp. 110-111: «Non ci si stupisca se vien presentata come più urgente che mai da molteplici punti di vista la necessità di procedere sulla via della ricerca storica percorsa fin ora con così grande vantaggio per la teologia, e certo, per diversi aspetti, si è temuto che a poco a poco in teologia si passasse dalle ricerche storico-critiche a pure speculazioni filosofico-teologiche ovvero teologico-filosofiche (queste ultime senza dubbio peggiori), senza sottoporle al vaglio della storia».

<sup>14</sup> HKA, II, 5, p. 110, r. 13: «Freunde der Wahrheit» sono presumibilmente coloro che avrebbero a cuore il raggiungimento di un risultato valido e definitivo in tutti i campi del sapere, sia razionale che religioso.

consensi in ogni direzione.<sup>15</sup> Schelling si dimostra un acuto osservatore delle dinamiche culturali e al tempo stesso avverso alle soluzioni di compromesso: non ci si deve accontentare di una conoscenza che tenga insieme il maggior numero possibile di opinioni, ma si deve ricercare con coraggio la verità. L'analisi si arricchisce di sfumature psicologiche: è rassicurante restare nel sistema di coalizione dove non è necessario prendere posizione, non si è considerati né ortodossi né eterodossi, non vi sono pericoli e, solitamente, si affrontano tutti i problemi superficialmente dato che si devono evitare accuratamente i punti sui quali si dovrebbe prendere una posizione netta; è comodo evitare la fatica di conoscere in profondità, come invece si dovrebbe fare, allo stesso modo in cui un medico tocca proprio là dove la "ferita nel sistema" risulta aperta.<sup>16</sup> Schelling è anche consapevole che questo atteggiamento sincretistico ha avuto la sua origine proprio dall'illuminismo: l'analisi del fenomeno storico dell'*Aufklärung* si mostra fin d'ora non unilaterale, ancor prima, cioè, dell'emergere della contrapposizione con l'idealismo. Schelling sviluppa questo progetto di pubblicazione proprio in vista di un progresso nell'«illuminismo religioso», ma è altrettanto consapevole che sotto questo nome sono state percorse anche vie tutt'altro che illuminate, che conducono spesso nella direzione opposta.<sup>17</sup>

Sullo sfondo della critica schellinghiana al sincretismo si può intravedere l'istanza della filosofia critica kantiana, ma anche, della sua recezione da parte di Storr. Nelle sue *Annotationes* a Kant, Storr infatti si era avvalso del concetto kantiano di limite della filosofia critica, traslandolo in ambito teologico: se la filosofia non può affrontare le questioni metafisiche (in quanto vanno oltre le possibilità della conoscenza umana), al contrario la scienza teologica è autorizzata a muoversi nell'ambito del trascendente per non lasciare indecisi i fondamentali problemi speculativi sui quali la filosofia non può pronunciarsi né in positivo né *tanto meno* in negativo.<sup>18</sup> Secondo Storr, la filosofia critica non può

---

<sup>15</sup> Contro i sistemi di coalizione si era pronunciato anche Kant nella *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, V, pp. 1-163, qui p. 24; tr. it. F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 49: «Esser coerente è il dovere più grande di un filosofo; eppure è quello che vien soddisfatto più di rado. Le antiche scuole greche ci danno di ciò più esempi che non ne troviamo nel nostro secolo sincretistico, in cui si è prodotto artificiosamente un certo sistema di coalizione di principi che si contraddicono, pieno di slealtà e di superficialità, perché ciò si raccomanda di più a un pubblico che è contento di sapere qualcosa di tutto, e in sostanza [non sa] niente, e di aver così un mantello ad ogni acqua». Sempre nella *Kritik der praktischen Vernunft* troviamo i termini *Coalitionsversuche* (AA, V, p. 112, tr. it. cit., p. 249) e *synkretistische System* (AA, V, p. 99; tr. it. cit., p. 215) per indicare fallimentari tentativi di conciliazione tra posizioni contraddittorie. I termini «Coalizione» e «sincretisti» sono utilizzati anche in un passo della *Religion*, (AA, VI, 22; tr. it. a cura di V. Cicero, p. 79); «sincretisti» ancora nel *Conflitto delle facoltà* (AA, VII, p. 51, tr. it. *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, p. 117).

<sup>16</sup> HKA, II, 5, pp. 110-111.

<sup>17</sup> HKA, II, 5, pp. 110-111: «Si potrebbe temere che, [...] senza fare un effettivo passo in avanti, ad ogni ulteriore progresso delle ricerche teologiche venga anzi opposto un nuovo argine, che sarebbe più difficile da rimuovere perfino degli ostacoli rappresentati dalle più false affermazioni del sistema oscurantista; infatti [questo sistema di coalizione] avrebbe dalla sua un numero di difensori maggiore rispetto a ogni altro sistema che non si trova, come questo, giusto nel mezzo tra due parti e che, perciò, può attrarre a sé sostenitori da entrambe le parti».

<sup>18</sup> G.Ch. Storr, *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, Tübingen 1793; tr. ted. F.G. Süßkind, *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Tübingen 1794; tr. it. E. Colombo, *Alcune osservazioni teologiche sulla filosofia della religione*

varcare i confini del proprio sapere negando validità alle affermazioni della teologia, in quanto quest'ultima ha come suo compito proprio la contemplazione del trascendente, fondata sulle affermazioni veritiere e *storicamente autentiche* contenute nel Nuovo Testamento. Senza poterci qui addentrare negli ulteriori sviluppi dell'argomentazione di Storr, è possibile individuare tra allievo e professore (pur divisi su molti fronti) un sorprendente elemento di continuità: entrambi mostrano di voler “tradurre”, traghettare le istanze limitatrici del criticismo kantiano nell'ambito della scienza teologica. Storr crede di poter restare fedele al kantismo (si pensi al celebre passo in cui Kant dichiara di aver tolto di mezzo il sapere per far posto alla fede) e al tempo stesso alla dogmatica (ribadendo la validità dei vecchi dogmi sulla base della propria “dogmatica biblica”).<sup>19</sup> Infatti Storr *in linea di principio*, limita la filosofia per far spazio alla teologia, salvo poi affermare che la fede in Dio è movente *indispensabile, conditio sine qua non* per l'attuazione della legge morale, perché solo «un creatore e signore morale della natura» garantisce il raggiungimento della felicità, intesa come ricompensa del giusto agire morale e, pertanto, “fine” della ragione.<sup>20</sup> In questo modo Storr invade con la teologia un campo che il kantismo aveva rivendicato esclusivamente a sé. Ciò che Schelling non può accettare delle posizioni di Storr sono soprattutto la fondazione *religiosa* della morale e la riconferma dei dogmi (primo fra tutti la *satisfactio vicaria*).<sup>21</sup> Nell'*Entwurf der Vorrede* lo *Stiftler* si fa portavoce di una separazione tra gli ambiti della filosofia e quelli della teologia – similmente a Kant – ma anche della necessità che la filosofia non si intrometta nei contenuti della teologia – per certi versi come Storr. Tuttavia Schelling deve aver presto compreso che l'operazione di Storr – benché si presentasse come *ispirata dal criticismo* – conduceva a riconfermare – *contro il criticismo* – la validità delle affermazioni metafisiche – dunque criticamente non accettabili – della vecchia dogmatica.

---

*kantiana*, in *Etica e fede. Teologi leggono Kant*, Unicopli, Milano 2008, §§ 1-2, pp. 4-5. Le *Annotationes* del «famoso Storr» sono il testo citato da Kant nella Prefazione alla seconda edizione della *Religion*, cfr. AA, VI, p. 13, tr. it. 67.

<sup>19</sup> G.Ch. Storr, *Doctrinae Christianae pars theoretica e Sacris Literis repetita*, Tübingen 1793. Sulla la dogmatica biblica di Storr, cfr. W. Sparr, *Religiöse Autorität durch historische Authentie? Die „biblische“ Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793)*, in Franz, “... an der Galeere der Theologie”?, cit., pp. 67-103.

<sup>20</sup> Storr, *Alcune osservazioni teologiche*, cit., pp. 51-53. L'argomentazione di Storr prende le mosse dalla considerazione che la felicità è «materia *necessaria* (oggetto) e *legittima* del nostro volere» e che il raggiungimento del sommo bene è il fine della ragione. Quest'ultimo deve necessariamente essere raggiunto perché altrimenti «la ragione sarebbe in contraddizione con se stessa». Si richiede allora altrettanto necessariamente un garante dell'effettiva realizzazione del sommo bene: la ragione cadrebbe in contraddizione se non ammettesse che Dio è il fondamento della felicità e dunque anche della moralità umana. «Il motivo (soggettivo), il movente dell'ubbidienza della legge, o dell'accordo con la legge stessa, non sembra essere solo la legge, che prescrive la forma del volere [...]; sembra anche essere la felicità che ci aspettiamo dal rispetto della legge e che è la vera materia del volere. [...] La legge morale promette dunque la felicità come conseguenza dell'ubbidienza alla legge, e la fiducia in questa promessa della legge morale, [...] la fede in un Dio che ricompensa (*Eb. XI, 6*) è richiesta da una religione (soggettiva) affinché la legge che dà la forma della volontà, deve sembrare in accordo con la natura di questa volontà, la cui materia è la felicità; e deve così diventare il movente dell'intenzione e dell'azione secondo la legge» (*ivi*, pp. 51-53).

<sup>21</sup> Per il confronto tra Schelling e Storr sul dogma della soddisfazione vicaria e del connesso “fine della morte di Gesù” cfr. *infra* nel capitolo dedicato ai commentari paolini.

La via per uscire dalla presente crisi delle “scienze metafisiche” – *philosophia prima e theologia* –, dovuta alla commistione tra falsa filosofia e falsa teologia consiste, *sul versante teologico*, nell’affidarsi con ancora maggiore slancio alla via già aperta da Ernesti, la strada dell’esegesi storico-critica della Bibbia. Si può ipotizzare che nell’*Entwurf* Schelling proponga una soluzione, solo *a parte theologia*, lasciando la soluzione delle questioni poste dal *versante filosofico* ai suoi primi scritti kantiano-reinholdiani e fichtiani, che a breve diverranno l’unico suo interesse (come si legge nella già citata lettera a Hegel della sera dell’Epifania del 1795). Per restaurare la validità tanto della filosofia quanto della teologia è necessario che la prima divenga criticismo e la seconda si configuri esclusivamente come una scienza storico-esegetica. Il fatto che Schelling cerchi *anche* una via d’uscita *teologica* dalla crisi e non ripudi radicalmente questa scienza è una conferma della sua non ostilità alla teologia *tout court*. La critica di Schelling si rivolge a un determinato tipo di approccio teologico: quello della teologia soprannaturalista che ripropone un nuovo dogmatismo fortificato dall’utilizzo improprio della filosofia kantiana.

In alternativa Schelling propone una linea in accordo con gli intenti della neologia e della *kritische Bibelwissenschaft*. L’*Entwurf* si richiama, non a caso, a colui che era allora considerato il padre dell’esegesi storico-critica, Johann August Ernesti.<sup>22</sup> Schelling concorda con Ernesti e con la tradizione esegetica protestante nella necessità di non varcare il confine del *sensus spiritualis* per come esso era codificato dalla *traditio* (nella sua triplice accezione di senso allegorico, morale/tropologico e anagogico). Tuttavia il giovane *Stiftler* lamenta che molti tra i successori di Ernesti avevano sviluppato adeguatamente soltanto un ramo della ricerca, quella che si occupa del significato *letterale* del testo senza fornire al contempo un’*adeguata* ed esaustiva ricostruzione del contesto storico.<sup>23</sup> In Ernesti (ma anche prima di lui) l’interpretazione *storica* era del tutto equivalente a quella *grammaticale*: il significato *literalis sive historicus* (contrapposto dalla tradizione al senso *spiritualis sive mysticus*) veniva rinvenuto a partire dalle indagini filologiche e di contestualizzazione dei *termini ambigui* della Scrittura. Secondo Schelling dopo la svolta impressa da Ernesti all’esegesi (un mutamento assolutamente legittimo e condotto nella giusta direzione), l’insistenza sulle questioni puramente grammaticali (intese come semplice lavoro filologico sul testo) aveva fatto sì che nella successiva prassi esegetica fosse venuto meno l’aspetto *latamente* storico. Al contrario secondo Schelling è necessario giungere a un’esegesi «storica in senso ampio» accostando all’esegesi puramente grammaticale anche un’esegesi «storica in senso stretto»: una ricostruzione globale della mentalità e della cultura del popolo cui appartengono le fonti scritte, con lo scopo di *tradurre* le idee presenti nei loro testi in concetti comprensibili alla ragione contemporanea.

---

<sup>22</sup> HKA, II, 5, p. 112, r. 5 sgg.

<sup>23</sup> HKA, II, 5, p. 112, r. 8-11.

L'interpretazione storica *in senso lato*, perciò, non si occupa solo dell'interpretazione *grammaticale*, ma anche di quella *storica in senso stretto*.<sup>24</sup>

Già Ernesti metteva al centro della sua esegesi il compito di rinvenire l'*intentio auctoris*, il che non poteva avvenire senza la ricostruzione del significato che storicamente avevano avuto talune affermazioni (il significato grammaticale coincideva con quello storico). Semler aveva accentuato il "momento" della ricerca *storica* finalizzato alla ricostruzione del *contesto* culturale, sociale, linguistico etc.

In breve la cosa più importante nell'abilità ermeneutica si risolve in questo, che si conosca con certezza e precisione l'uso del linguaggio [*Sprachgebrauch*] nella Bibbia, e che si sappia discernere e rappresentare con precisione le circostanze storiche di un discorso biblico; che si sia oggi in condizione di parlare di tale oggetto nel modo in cui lo richiedono i tempi mutati e le diverse circostanze degli uomini a noi contemporanei [...].<sup>25</sup>

Il teologo di Halle indica l'interpretazione grammaticale-filologica delle parole e la ricostruzione storica del contesto come i passaggi necessari per giungere alla comprensione del contenuto del testo. Nella codifica dell'esegesi del tempo si parlava di una *niedere Kritik* e di una *höhere Kritik*, o anche di un «*Unterschied zwischen Real- oder Sachcritic und zwischen Verbal- oder Wortcritic*». <sup>26</sup> Si è già incontrato il termine *höhere Exegese* nell'*Über den Geist der Platonischen Philosophie* (anch'esso da collocarsi come l'*Entwurf* nel 1793-1794) proprio ad indicare un'«esegesi superiore» che andasse al di là dell'espressione letterale. <sup>27</sup> La *höhere/tiefere Exegese* non si ferma al senso delle parole, ma permette di ricostruire i modi di espressione degli antichi calandoli nel contesto storico, caratterizzato da *Vorstellungsarten* ancora mitologico-soprannaturalistiche. La *Wortcritic*, che si occupa degli aspetti

---

<sup>24</sup> HKA, II, 5, p. 113.

<sup>25</sup> J.S. Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik zu weiterer Beförderung des Fleisses angehender Gottesgelerten*, Halle 1760, vol. I, p. 160.

<sup>26</sup> Così si legge alla voce *Critic (überhaupt)* nella *Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, a cura di H.G.M. Köster, vol. VI, Frankfurt a. M. 1782, p. 503. Anche secondo Danz (*Weissagung und Erfüllung*, cit., p. 185) nel progetto di Schelling l'interpretazione grammaticale corrisponderebbe a una preliminare *niedere Kritik* e la ricostruzione storica completerebbe l'esegesi nella forma di una *höhere Kritik*. Il rapporto tra *niedere* e *höhere Kritik* sarebbe invertito in Eichhorn (*Ueber Mosis Nachrichten*, cit., pp. 186-187). Eichhorn parla di una *höhere Kritik* che è preparatoria «alla sua sorella minore [*ihrer niedern Schwester*]», «che si occupa soltanto delle parole». E prosegue: «La grande critica insegna a distinguere gli scrittori tra loro, e li caratterizza in base al loro procedere, ai loro discorsi, alle loro espressioni preferite e, in generale, ad altre loro peculiarità e a questo scopo stabilisce regole e principi, secondo cui la piccola critica deve verificare le singole parole e varianti. Se la prima facilita sia all'interprete sia allo storico (con i suoi monumenti storici) in generale il lavoro all'ingrosso, invece l'altra li aiuta nel piccolo, preservando entrambi [interprete e storico] da ogni genere di errori. Se essa [la *höhere Kritik*] ha già provveduto a separare un documento dall'altro, allora l'interprete non sprecherà più tempo e fatica per unire insieme e spiegare espressioni discordanti presenti nel racconto dello stesso avvenimento, a meno che ciò non possa essere fatto molto naturalmente e facilmente». Cfr. D'Alessandro, *L'illuminismo dimenticato*, cit., pp. 36-38. C'è da dire che il rapporto tra la critica minuta riferita alle parole e l'ermeneutica che fornisce il quadro generale in cui comprendere le singole espressioni è ricorsivo, una sorta di "circolo ermeneutico" *ante litteram* tra una precomprensione fornita dalla ricostruzione storica e un'analisi puntuale di forma e contenuti specifici del testo.

<sup>27</sup> HKA, II, 4, p. 142. Cfr. *supra*.

linguistici, corrisponderebbe in questo modo alla «critica inferiore» mentre la *Sachcritic* si solleverebbe al di sopra della struttura sintattica e dell'universo lessicale per giungere ad una visione riferentesi ai *conceiti* che sottostanno e vivificano i modi di rappresentazione antichi.

Era orientata al *sensu storico* anche l'ermeneutica di Storr. Con tutta probabilità Storr aveva preso in considerazione l'*Institutio Interpretis Novi Testamenti* di Ernesti nelle proprie lezioni sull'«ermeneutica del N.T.» tenute allo *Stift* nel SS 1792.<sup>28</sup> Ricollegandosi ad Ernesti, Storr indirizza il lavoro ermeneutico al rinvenimento del significato grammaticale e storico della Bibbia. Per Storr l'unico senso autentico della Scrittura è quello storico, come si afferma nella sua *Dissertatio hermeneutica de sensu historico*.<sup>29</sup> La posizione di Storr si pone ad un'equa distanza tanto dall'interpretazione neologica e morale di Semler, quanto dall'interpretazione filosofico-morale di Kant, che nella *Religion* aveva prospettato per la Bibbia un'interpretazione *spirituale* di stampo *morale*.<sup>30</sup> Storr rimprovera a entrambe le tipologie di interpretazione la perdita del significato letterale: la *litera* biblica viene distorta sia a causa dell'*emendazione morale* del canone in base ai criteri razionali operata dalla neologia, sia con l'allegorismo kantiano che vuole *introdurre un significato morale* dietro le vicende – secondo Storr tutte “storicamente autentiche” – narrate dalla Bibbia. Al contrario, Storr restringe l'ermeneutica biblica all'interpretazione critica del significato letterale-grammaticale del testo che per lui rappresenta il *vero* senso storico, l'unico presente nei testi sacri. Attraverso questa analisi critica Storr intende fondare l'autenticità testuale del Nuovo Testamento che a sua volta deve essere il fondamento normativo di una rinnovata “dogmatica biblica”, cioè basata esclusivamente sulle affermazioni contenute nel testo della rivelazione cristiana. E, in effetti, la dogmatica storriana riafferma i principali dogmi della tradizione,

---

<sup>28</sup> *Ordo Praelectionum Universitatis Tubingensis* 1792, p. 2 [“duce Ernesti”].

<sup>29</sup> Storr, *Dissertatio hermeneutica de sensu historico*, Tübingen 1778. Questa dissertazione è stata scritta come *Promotiondisputation* durante il secondo anno di insegnamento di Storr alla facoltà teologica dell'Università di Tübingen. In essa Storr si confronta principalmente con Semler criticando la sua *Akkomodationstheorie*. Il celebre teologo di Halle è considerato colui che ha portato alle estreme conseguenze il concetto di accomodazione utilizzandolo come strumento di emendazione del canone dei testi biblici. Sull'*Akkomodation* in Semler cfr. G. Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1961, p. 202 sgg. Nella sua imponente opera *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, Semler decreta la fine della *Ispirationslehre* intesa come completa equivalenza tra parola di Dio e Scrittura. Dunque «Sacra Scrittura e parola di Dio devono essere nettamente distinte [...]. Alla Sacra Scrittura, nel senso storicamente relativo in cui tale termine è inteso dai giudei, appartengono il *Libro di Ruth*, il *Libro di Ester*, il *Cantico dei Cantici* etc., ma non tutti questi cosiddetti libri sacri appartengono alla parola di Dio che indica a tutti gli uomini di tutti i tempi la via che conduce alla beatitudine» (Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung*, cit., vol. I, p. 75). Da questa distinzione deriva la negazione della normatività e dell'omogeneità del canone, a partire dalla quale si rende possibile l'applicazione della teoria dell'accomodazione ai testi sacri. In particolare è l'Antico Testamento che subisce i maggiori attacchi dall'*Akkomodationstheorie* semleriana: i libri giudaici, a parere di Semler, risentirebbero dell'arretratezza culturale di Israele e presenterebbero prospettive religiose e morali divenute inaccettabili con il cristianesimo (così si giustifica l'emendazione del canone cristiano con l'eliminazione della componente ebraica). Cfr. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica*, cit., p. 178.

<sup>30</sup> Cfr. Sparr, *Religiöse Autorität*, cit., pp. 76-80. Per l'ermeneutica neologica di Semler i due scritti programmatici da tenere in considerazione sono la già citata *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* e la sua “dogmatica”, l'*Institutio ad theologiam christianam liberaliter descendam* (Halle 1774, tr. ted. *Versuch einer freieren theologischen Lehrart*, Halle 1777). Per la posizione ermeneutica di Kant cfr. *infra*.



distinguendosi nettamente in ciò dalle correnti più estreme della neologia, che sulla base di una critica razionale e morale, svuotavano dall'interno o demolivano del tutto le principali verità cristiane. Inoltre, la lontananza di Storr dalla neologia si manifesta nella volontà di rinvenire di un criterio *oggettivo* (indipendente dalla ragione e dalla moralità umane) per la conferma dei dogmi presenti nel testo biblico. Sbagliano i neologi a condurre l'analisi a partire dalle loro proprie concezioni morali e religiose, cercando poi riscontri nel testo sacro ed emendandolo da quei passi che non corrispondono alla morale e alla conoscenza razionale del Settecento. Si può anche dire che la neologia si sofferma sul “cosa viene detto” nei vari passi biblici e seleziona i contenuti sulla base di un criterio morale soggettivo, Storr invece interroga il testo a partire dal “chi fa certe affermazioni” e sposta il criterio per il rinvenimento dei “dogmi biblici” sull'autorità divina di colui che pronuncia le verità di fede. Questo modo di procedere è particolarmente efficace nel Nuovo Testamento dove la validità delle affermazioni di Gesù è garantita dalla sua autorità divina: il fatto di essere figlio di Dio gli permette di conoscere il trascendente, una conoscenza che – kantianamente – agli uomini comuni sarebbe interdotta. Mediante la figura del “figlio di Dio”, l'autorità divina si trasferisce anche alle testimonianze degli apostoli (evangelisti e Paolo compresi), suffragate dalla di lui rivelazione. La rivelazione, inoltre, è divenuta un “fatto storico” proprio nella morte e resurrezione di Gesù, pertanto può essere “verificata” con il ricorso all'indagine storico-critica: confronto di fonti storiche e testuali, analisi dei diversi codici, controllo da parte dei contemporanei ai fatti raccontati in *Vangeli, Atti, Epistole...*<sup>31</sup> Dunque, secondo Storr, anche la resurrezione sarebbe *storicamente* avvenuta e costituirebbe la prova tangibile, “oggettiva”, della divinità – ergo dell'autorità – di Gesù e conseguentemente delle sue affermazioni. Un altro pericolo per la teologia giunge, secondo Storr, anche da autori come Eichhorn o il suo allievo Gabler, che intendono distinguere la *forma* dei testi sacri dal loro *contenuto*. Eichhorn – e con lui lo Schelling dell'*Antiquissimi* – riteneva che molti passi della Bibbia fossero frutto di una sorta di *Akkomodation mitologica* (non intenzionale) dovuta ai modi di pensare immaginifici dell'infanzia del genere umano: la *forma* mitica dei passi scritturali che contrastano con una visione razionale della realtà andava, pertanto, compresa come *l'involucro* (storicamente determinato) di un *contenuto* veritativo (sempre valido). Al contrario, per Storr la distinzione tra forma e contenuto mette a rischio la possibilità di distinguere cosa è vero e cosa è falso nella Bibbia; tutto nella Bibbia va ritenuto storicamente vero in virtù dell'autorità divina di Gesù e degli apostoli nonché di criteri storico-filologici. Storr deve altresì giustificare la presenza di affermazioni nella Bibbia che non sembrano coincidere con le verità razionali accettate ai suoi tempi e pertanto si trova costretto a distinguere tra ciò che è storicamente vero e ciò che è *anche* dogmaticamente vero. Solo le affermazioni confermate da Gesù, quelle a cui Gesù dà l'assenso, possono confluire nella dogmatica biblica; nel testo biblico sono presenti altre opinioni, che non assurgono a dogmi e restano *solo* storicamente vere, effettivamente espresse ma non convalidate dall'autorità divina.<sup>32</sup> Sulla base

---

<sup>31</sup> Cfr. Sparr, *Religiöse Autorität*, cit., pp. 81-82.

<sup>32</sup> Storr, *Dissertatio hermeneutica de sensu historico*, cit., § X, p. 22 sgg.

dell'autorità della Bibbia (comprovata dalla sua autenticità letteraria), Storr può affermare che non c'è distinzione tra forma e contenuto e, soprattutto, che non c'è un' *Akkomodation* della verità nei confronti di favole e miti della tradizione giudaica: quel che viene riferito da Gesù non è frutto di un adattamento alla mentalità e agli errori dei contemporanei ma rappresenta sempre una comunicazione veritiera; non c'è nessun contenuto veritativo nascosto da ricercare sotto alle immagini usate nella Bibbia, nessuna forma mitica contrapposta a un contenuto morale/razionale. L'ermeneutica di Storr contempla l'unità di forma e contenuto nel senso storico, l'unico trasmesso dai testi sacri.

Il fatto che Schelling parli della necessità di ricercare il senso storico nei testi biblici, lo pone indubbiamente sulla scia della tradizione esegetica critica che va da Ernesti a Storr: per Schelling è assolutamente necessario utilizzare gli strumenti dell'interpretazione storico-grammaticale per rinvenire il senso autentico di ciò che gli autori sacri intendevano comunicare. Nell'*Entwurf der Vorrede* si afferma che gli scritti biblici provengono da un determinato orizzonte storico e ne sono quindi condizionati.

Troppe volte si sono [erroneamente] considerati i documenti sacri come degli scritti *caduti improvvisamente dal cielo*, che dovevano essere astratti da ogni contesto, osservati come monumenti totalmente isolati e considerati come del tutto indipendenti dalle rappresentazioni, dai bisogni e dall'insieme delle circostanze del tempo nel quale erano sorte [...] <sup>33</sup>

Al contrario secondo Schelling, in vista di una comprensione esaustiva dei testi sacri, non ci si può limitare a un astratto lavoro filologico sulle parole: è necessario ricostruire il contesto, la mentalità, lo spirito del tempo, avendo cura di non introdurre speculazioni filosofiche frutto di una ragione più evoluta rispetto al momento storico della scrittura. <sup>34</sup> Per scoprire i significati delle parole presenti nei testi antichi è opportuno istituire «*Parallelen*»: di ciò Schelling aveva già dato prova nell'*Antiquissimi*, ma anche i *Parallelen aus Hakims Geschichte* e la *Früheste Geschichte Jesu* sembrano rientrare nell'orbita di questo studio comparatistico delle rappresentazioni antiche alla ricerca del contenuto storico.

Se l'interpretazione [in generale] consiste nello sviluppare alcune *rappresentazioni* che possono illuminarsi a vicenda attraverso certi segni (siano essi solo orali oppure scritti), allora anche l'interpretazione delle Sacre Scritture non deve solo occuparsi del senso grammaticale delle parole, ma soprattutto della ricerca di quel *contenuto* che le rappresentazioni stesse hanno avuto nell'anima degli antichi che ne erano i primi destinatari. Dunque l'interpretazione puramente grammaticale potrebbe anche risultare corretta senza che con ciò l'interpretazione stessa sia compiuta. <sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> HKA, II, 5, p. 112, rr. 11-15.

<sup>34</sup> HKA, II, 5, p. 112, rr. 5-11: «[...] si è visto troppo di frequente una limitazione alla sola ricerca sulle parole dell'interpretazione grammaticale, la quale – paga di aver trovato il *senso letterale* del documento attraverso le cosiddette operazioni *grammaticali in senso stretto* – non lascia alcuno spazio all'*interpretazione storica*».

<sup>35</sup> HKA, II, 5, p. 112.

L'interpretazione grammaticale va ampliata con quella latamente storica, senza che ciò conduca all'introduzione di contenuti non originariamente presenti nel testo o nell'animo dei suoi primi destinatari.

Che dire quando l'interprete puramente grammaticale esamina un concetto assunto del tutto arbitrariamente con le categorie del proprio tempo e gli attribuisce un significato filosofico che potrebbe ricevere solo nei tempi di una filosofia sistematica e precisa?<sup>36</sup>

La non liceità dell'inserimento nel testo di tesi e concetti filosofici estranei al contesto storico di riferimento si accorda con la sopra esposta critica alla intromissione della filosofia nelle questioni teologiche, considerata inopportuna fin dalle prime righe dell'*Entwurf*. Là in senso epistemologico, qui in un'ottica esegetica, la filosofia non deve pretendere di introdurre nei testi quelle teorie che le sarebbero utili per giustificare o avvalorare la sua attività teoretica.

Si è visto che già Eichhorn aveva espresso un parere negativo sull'interpretazione kantiana.<sup>37</sup> Kant aveva preso posizione riguardo l'esegesi biblica specialmente nel § VI della terza parte della *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* e proprio a partire da questa pubblicazione era sorta in ambito esegetico quell'accesa polemica che è stata definita *Auslegungstreit*. Pur nella convinzione che l'indagine *storico-critica* della Bibbia sia un *presupposto* importante per l'effettiva comprensione del senso contenuto nel testo, Kant rivendica la necessità di una *aggiuntiva* interpretazione *filosofica* dei testi sacri, affinché vengano tolti dalla polvere dell'antichità e possano concorrere al raggiungimento del miglioramento morale.<sup>38</sup> Nella *Religion* si distingue così tra il compito preliminare dello *Schriftgelehrte* – che consiste nel lavoro storico e filologico sul testo – e quello superiore dello *Schriftausleger* – la cui operazione ermeneutica si concretizza nell'*attribuzione* (dall'esterno) di un senso morale ai passi biblici. Se la *Schriftgelehrsamkeit* è indispensabile sia per «mantenere intatta l'autorità di una chiesa fondata sulla Scrittura» sia per l'«autenticazione della Sacra Scrittura ma anche per la sua interpretazione»<sup>39</sup>, d'altra parte l'effettiva interpretazione della rivelazione consiste nel:

coglierne in generale un senso che concordi con le regole pratiche universali di una religione razionale pura. [...] Ora questa interpretazione, rispetto al testo (della rivelazione), può spesso apparire *forzata*, e spesso lo è anche *realmente*. Nel caso in cui il testo ne ammetta però anche soltanto la possibilità, è allora necessario preferire questa interpretazione a un'interpretazione letterale [*buchstäblichen*], la quale o non

---

<sup>36</sup> HKA, II, 5, p. 113.

<sup>37</sup> Eichhorn, *Briefe, die biblische Exegese betreffend*, cit., p. 212.

<sup>38</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793<sup>1</sup>, 1794<sup>2</sup>), in AA, VI, pp. 1-202; tr. it. V. Cicero, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2012<sup>2</sup>, in particolare III parte, § VI, pp. 258-271.

<sup>39</sup> Kant, *Religione*, cit., p. 267. «Infatti, come può essere certo del senso della Scrittura colui che, non essendo un erudito, può leggerla solo nelle traduzioni? Perciò è necessario che l'interprete, oltre a conoscerne a fondo la lingua originale, sia anche in possesso di un'ampia conoscenza storica e di profondo acume critico, per trarre dalle circostanze, dai costumi e dalle opinioni di quell'epoca (dalla fede popolare), i mezzi per facilitarne la comprensione alla comunità ecclesiale» (*ibidem*).

contiene assolutamente nessun elemento utile per la moralità, oppure va addirittura contro i moventi morali». <sup>40</sup>

Kant ammette, dunque, che il senso conferito dallo *Schriftausleger* possa anche non essere lo stesso attribuito originariamente alle parole dei libri sacri, ciononostante:

la lettura di questi libri sacri e la riflessione sul loro contenuto non hanno altro scopo che quello di rendere gli uomini moralmente migliori. *L'aspetto storico*, invece, non offrendo nessun contributo in questa direzione, è *in sé perfettamente indifferente e può essere usato come si vuole*. <sup>41</sup>

Vivificare nuovamente (moralmente) la Scrittura in vista della realizzazione della *Bestimmung* dell'uomo era senz'altro un'istanza ascrivibile alla temperie illuministica e venne infatti accolta da molti seguaci del pensiero kantiano. Ma la riduzione della fede storica e del lavoro critico sulle fonti a mero accessorio dottrinale, destituito di centralità in virtù della sua sostituzione con una religione razionale, non poteva certo essere accolta senza discussioni. <sup>42</sup>

Ad esempio Eichhorn vede nella proposta kantiana il pericolo di un ritorno ad «una nuova barbarie [*eine neue Barbarey*]» esegetica, ovvero alla pratica della interpretazione allegorica che con tanti sforzi negli ultimi decenni in ambiente protestante si era riusciti a debellare. <sup>43</sup> Per Eichhorn l'unico modo corretto di interpretare il testo biblico consiste nel rinvenimento dell'autentico *sensu* presente *originariamente* nei testi (vale a dire *l'intentio auctoris*) o, anche, nella comprensione dello «spirito dei tempi» in cui era avvenuta la stesura dei testi. Tale obiettivo ermeneutico può essere raggiunto solo per mezzo degli strumenti della critica filologica e della contestualizzazione storica delle fonti, quelle stesse operazioni esegetiche marginalizzate nella prospettiva allegorica kantiana. Agli occhi di Eichhorn, la proposta ermeneutica di Kant ha come esito una deprecabile falsificazione dei contenuti del testo sacro: aggiungere significati non presenti nel testo non è un intervento esegetico accettabile all'interno del panorama delle rigorose *scienze* ermeneutiche del tardo illuminismo. Non si può pensare di rinvenire,

---

<sup>40</sup> Kant, *Religione*, cit., p. 261.

<sup>41</sup> Kant, *Religione*, cit., p. 265. Kant prosegue citando un passo della *Lettera di Giacomo* (*Gc.* II,17: Così anche la fede: se non è seguita dalle opere, in sé stessa è morta): «La fede storica è “morta in sé stessa”, vale a dire: considerata come professione di fede, essa non contiene di per sé nulla e non conduce a nulla che abbia per noi un qualche valore morale».

<sup>42</sup> Kant, *Religione*, cit., p. 265: «Dunque anche se uno scritto è stato accolto come rivelazione divina, tuttavia il criterio supremo per giudicarlo tale è il seguente: “Ogni scritto ispirato da Dio è utile per istruire, per correggere, per migliorare etc.”. E poiché il miglioramento morale dell'uomo costituisce il fine vero e proprio di tutta quanta la religione razionale, allora quest'ultima conterrà anche il principio supremo di ogni interpretazione della Scrittura». Tra i maggiori sostenitori della prospettiva ermeneutica kantiana, citiamo Johann Heinrich Tieftrunk (l'acerrimo nemico di Flatt), ma anche Karl Friedrich Stäudlin, teologo notoriamente in dialogo con Kant. Accanto ai «Beiträge» e alla «Göttingische Bibliothek» redatti da quest'ultimo, il «Neues Theologisches Journal» edito da Haenlein, Ammon e Paulus è l'altra rivista schierata a favore di Kant durante il periodo dell'*Auslegungstreit* (in seguito Ammon, Paulus e il nuovo curatore Gabler, allievo di Eichhorn, prenderanno le distanze dal kantismo). Cfr. D' Alessandro, *Kant e l'ermeneutica*, cit., pp. 172-173 e *passim*.

<sup>43</sup> Eichhorn, *Briefe, die biblische Exegese betreffend*, cit., p. 205. In D' Alessandro (*Kant e l'ermeneutica*, cit., pp. 151-7, pp. 220-8; pp. 229-34) sono illustrati altri interventi di anti-kantiani tra cui Johann Georg Rosenmüller, il neologo Johann August Nösselt e il teologo – allievo di Michaelis – Werner Karl Ludwig Ziegler.

sotto al «balbettio religioso» di un genere umano ancora «*in der Kindheit der Welt*», un sistema filosofico compiutamente dispiegato come aveva, invece, inteso fare Kant, applicando le proprie idee morali e religiose alle parole di un popolo ancora non culturalmente sviluppato come quello destinatario della rivelazione biblica.<sup>44</sup> Si possono, certo, comprendere le ragioni (illuministe) di Kant – l'utilizzo del materiale della rivelazione per l'edificazione e il miglioramento dell'umanità – ma le buone intenzioni del filosofo non annullano l'elemento della mistificazione volontaria e consapevole che può mettere in pericolo l'autorità e la pregnanza dogmatica della Bibbia.

L'operazione era risultata, infatti, preoccupante per lo stesso Storr che dedica gli ultimi paragrafi del suo scritto sulla filosofia della religione di Kant (1793) proprio a ribadire il metodo della *corretta* ermeneutica incentrata sul *sensus historicus*.<sup>45</sup> Già in tempi non sospetti, cioè nel *De sensu historico* del 1778, Storr aveva rifiutato ogni e qualsivoglia interpretazione *spirituale o mistica*, nella quale rientra anche quella kantiana che inserisce un senso *altro* rispetto a quello comunicato dal testo (dunque *allegorico*, sia esso poi definito morale, razionale, filosofico...). Scrive Storr:

In breve, una tale interpretazione filosofica (se si può ancora chiamare interpretazione) è così poco una interpretazione storica o grammaticale (di cui unicamente qui si tratta), che gli onesti e i virtuosi dovrebbero tenersi lontani da quel genere di interpreti che non tiene in considerazione ciò che è storico o il senso grammaticale che è l'unico vero senso.<sup>46</sup>

Ed in nota aggiunge:

Al contrario, se qualcuno, come Kant, oppone la sua interpretazione razionalistica a quella grammaticale e, rifiutata quest'ultima, vuole ammetterla al posto delle stesse affermazioni della Bibbia, questi non può certamente difendere i propri errori con l'esempio di Gesù e degli apostoli.<sup>47</sup>

Mentre in tutta la dissertazione sulla filosofia della religione kantiana, Storr tende ad assumere la prospettiva del criticismo (pur attribuendogli un significato che non solo si accordi ma, anzi, che riesca a corroborare la sua posizione soprannaturalistica), al contrario nell'ultima sezione dedicata all'ermeneutica biblica [§§16-20], Kant diviene un avversario. Se nei confronti del tema del sommo bene Storr non si schiera a viso aperto contro Kant, anzi presenta la propria fondazione (eteronoma!)

---

<sup>44</sup> Cfr. Eichhorn, *Briefe, die biblische Exegese betreffend*, cit., pp. 203-214. Di un «*religioses Lallen*» parla lo stesso Eichhorn (*ivi*, p. 212).

<sup>45</sup> Storr, *Alcune osservazioni teologiche*, cit., pp. 19-106. I paragrafi in questione sono quelli seguenti al § 16. In quest'ultimo Storr elenca le principali linee guida da seguire nell'interpretazione condotta secondo principi storici e le articola in quattro domande. Si affronta in primo luogo [§17] il problema del tipo di interpretazione da mettere in atto nell'esegesi biblica, perciò la domanda da porsi è: «secondo le affermazioni della Bibbia, che cosa volevano insegnare Gesù e gli Apostoli e che cosa hanno fatto»? In secondo luogo [§18] c'è da domandarsi se gli insegnamenti contenuti nella Bibbia corrispondano a ciò che hanno effettivamente detto Gesù e gli apostoli, mentre con la terza questione [§19] ci si domanda se è effettivamente accaduto ciò che viene narrato come compiuto dagli stessi. Infine il quarto quesito [§20] si interroga sulla divinità degli insegnamenti e delle azioni presenti nel testo sacro.

<sup>46</sup> Storr, *Alcune osservazioni teologiche*, cit., p. 83.

<sup>47</sup> Storr, *Alcune osservazioni teologiche*, cit., p. 83. Cfr. anche Storr, *De sensu historico*, cit., § 24, pp. 62-63.

della moralità sulla religione come la conseguenza diretta (!) delle affermazioni kantiane sulla felicità come oggetto del volere, invece nel caso dell'ermeneutica si riscontra una esplicita presa di distanza dal metodo proposto nella *Religion*. Dunque, anche coloro che *si consideravano* conoscitori ed estimatori del kantismo – Storr e Flatt – e che, a torto o a ragione, potevano dirsi in accordo con alcuni elementi del criticismo (a dire il vero, in molti casi più a torto che a ragione), non giungevano ad accordare il loro favore all'ermeneutica filosofica e razionalistica di Kant.<sup>48</sup>

Si può quindi concludere che allo *Stift* potevano essere accettate riflessioni filosofiche sul criticismo (ne sono una prova i numerosi *Specimina* di argomento kantiano, nonché le lezioni di Flatt e Abel dedicata alla critica della ragion pura o all'*Elementärphilosophie*) ma a patto che esse non sfociassero in un kantismo esasperato e combattivo nei confronti dell'ortodossia (come era stato quello di Carl Immanuel Diez) e, soprattutto, che non si applicassero *in ambito omiletico* le proposte ermeneutiche kantiane.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Storr ritiene di poter fondare le proprie tesi circa la necessità della religione (esistenza e venerazione di Dio) come *movente* per la moralità e come garanzia del sommo bene (senza il cui effettivo raggiungimento l'esistenza umana e la ragione cadrebbero in contraddizione), sull'affermazione "residuale" di una moralità eteronoma, non rimossa dalla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Si tratta della ben nota sezione seconda del *Canone della ragion pura*, ove si legge: «È necessario che tutta intera la nostra vita sia subordinata a massime morali; ma è insieme impossibile che ciò accada, se la ragione non unisce con la legge morale, che è una semplice idea, una causa efficiente, che per la condotta a norma di quella determini un esito esattamente conforme ai nostri fini supremi, sia in questa, sia in un'altra vita. *Senza dunque un Dio e senza un mondo per noi ora invisibile ma sperato, le idee sovrane della moralità sono bensì oggetti di approvazione e di ammirazione, ma non motivi di proposito e di azione*» (Kant, AA, III, pp. 522-531, in particolare p. 527; tr. it. G. Gentile – G. Lombardo-Radice, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2007<sup>2</sup>, pp. 495-503, in particolare pp. 499-500).

<sup>49</sup> Sul kantismo di Diez e sulle relazioni con l'ambiente tubinghese cfr. Pizzichemi, *Diez e gli inizi dell'idealismo tedesco*, cit., pp. 35-42, pp. 119-145; sul rapporto tra Diez e il criticismo di Reinhold *ivi*, p. 165 sgg. mentre sul dibattito con gli altri *Repetenten* di Tübingen *ivi*, p. 262. Menzione a parte merita l'opinione di Pizzichemi sull'influenza che Diez poté avere sui tre futuri idealisti (*ivi*, p. 280 sgg.): Schelling sarebbe stato colui «sul quale Diez ebbe un maggior ascendente» (*ivi*, p. 148) e colui «che assunse nelle assemblee informali dei circoli kantiani tubinghesi il ruolo radicale di Diez alla partenza di quest'ultimo» (*ivi*, p. 149). Alla luce delle considerazioni che seguiranno, queste affermazioni devono essere ridimensionate per lo meno in merito all'approccio *esegetico* schellinghiano, che non sembra riducibile *in toto* alla linea ermeneutica allegorico-morale kantiana. Sebbene Diez possa essere stato una fonte imprescindibile per la conoscenza della dottrina *epistemologica* kantiana, la non comune recettività di Schelling ha uno spettro ben più ampio, che include anche stimoli teologici ed esegetici in prima istanza accolti e personalmente rielaborati all'interno del paradigma esegetico-teologico del tempo. Se è vero che la lettura di Spinoza è imprescindibile nella genesi dell'idealismo schellinghiano (*ivi*, pp. 146-164) – anche secondo l'affermazione esplicita di Schelling nella lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 (Hegel, *Briefe*, cit., p. 22, *Epistolario*, cit., p. 115) – d'altro canto il considerare l'apporto dello spinozismo come un'arma «antiteologica» necessita la preliminare definizione di *quale* teologia Schelling intenda combattere, come è appunto stato predisposto nella presente ricerca. D'altro canto Pizzichemi non sembra aver preso in considerazione tanto gli scritti teologici tubinghesi di Schelling quanto piuttosto i primi saggi filosofici (*Über die Möglichkeit – Vom Ich*): ne è una prova l'affermazione secondo cui «Le stesse posizioni emerse nell'*Etica* riguardanti "rivelazione" e "miracolo", dedotte in questo caso da argomenti di carattere esegetico più che teorico, saranno esplicitamente sostenute nel *Tractatus Theologico-politicus* [...] che sarà una lettura che influenzerà molto, *più che Schelling* [corsivo mio], parte della composizione bernese di Hegel», quando invece nella presente ricerca si sono dimostrate le strette dipendenze dello Schelling esegeta e studente dal pensiero ermeneutico spinoziano.

#### 4.2 Il “metodo” nelle omelie: criticismo kantiano o esegesi storico-critica?

La diffusione a Tübingen dell’ermeneutica morale su modello kantiano durante le esercitazioni omiletiche degli *Stiftler* era uno dei motivi di maggior preoccupazione per i docenti difensori dell’ortodossia. Come emerge dalla prefazione alla prima edizione latina, Storr aveva scritto in fretta le sue *Annotationes* del 1793 spinto dal timore che la pubblicazione della *Religion* avrebbe scatenato un *inasprimento* del kantismo ormai diffusosi tra gli *Stiftler*.<sup>50</sup> In effetti Storr non si prende il tempo di studiare approfonditamente il nuovo testo kantiano, ed infatti numerose tesi fanno riferimento più alle tre critiche precedenti che alla *Religion* vera e propria.<sup>51</sup> A ben vedere la parte che rimanda maggiormente ai contenuti della *Religion* è proprio costituita dagli ultimi paragrafi dedicati all’ermeneutica storico-grammaticale, espressamente contrapposta a quella razionale kantiana. Le *Annotationes* sono nate come uno “scritto d’occasione”: loro primo scopo dichiarato era fornire una “corretta”, “ortodossa” chiave di lettura per far comprendere le tesi sulla religione di Kant anche a quegli studenti in procinto di lasciare la facoltà di teologia – nella fattispecie appartenenti alla *Promotion* di Renz, tra cui figurano anche Hegel e Hölderlin.<sup>52</sup> Storr voleva assicurarsi che le tesi kantiane sulla religione razionale e morale non venissero intese in un senso pericoloso per la dogmatica e la teologia ortodossa.

Un sintomo dell’inquietudine allo *Stift* è l’episodio dell’insubordinazione di Renz nei confronti del concistoro che determina il rinvio del suo esame finale di un anno.<sup>53</sup> Tale evento va ricondotto a quella generale irreligiosità spesso lamentata tra gli *Stiftler* e accresciutasi con la diffusione di un kantismo, per così dire, *à la Diez*, insofferente delle imposizioni e costrizioni dell’ortodossia. Secondo le dichiarazioni dei *Repetenten* era stato a partire dalle affermazioni di Kant sull’interpretazione della Scrittura che molti *Stiftler* nei loro “esercizi omiletici” avevano iniziato a leggere i passi biblici attraverso la lente della religione morale razionale. In un documento redatto dai *Repetenten* il nome di Schelling emerge per primo in riferimento alla diffusione della prassi di interpretare la Scrittura «allegorizzando contenuti positivi alla maniera kantiana».<sup>54</sup> Sembra tuttavia che Schelling, in seguito al

---

<sup>50</sup> Cfr. Storr, *Alcune osservazioni teologiche*, cit., p. 19. Cfr. W. G. Jacobs, *Gottlob Christian Storrs ‘Bemerkungen über Kant’s philosophische Religionslehre’*, in Franz, “...an der Galeere der Theologie”?, cit., pp. 169-185.

<sup>51</sup> Sorprendente è soprattutto l’assenza nelle *Annotationes* di rimandi alla teoria kantiana del male radicale che avrebbe potuto essere ben *usata* per avvalorare le tesi ortodosse di Storr sulla *satisfactio vicaria* e sulla necessità di un intervento della grazia divina per la *conversione* morale e la redenzione dell’uomo.

<sup>52</sup> Cfr. Jacobs, *Storrs Bemerkungen*, cit., pp. 169-171, p. 179 sgg. In seguito lo scritto, tradotto in tedesco, verrà adattato anche a una diffusione esterna al contesto tubinghese. Nella traduzione il testo è anche rivisto, corretto in qualche parte ed approvato dallo stesso Storr. Inoltre, come appendice vengono aggiunte le considerazioni del traduttore Süßkind in merito al *Tentativo di critica di ogni rivelazione* di Fichte.

<sup>53</sup> Carl Christoph Renz (1770-1829) è l’amico comune citato nelle prime lettere che Hegel e Schelling si scambiano. Sulle vicende della ribellione di Renz, avvenuta nel 1793: cfr. Leube, *Das Tübinger Stift*, cit., p. 128, inoltre cfr. Jacobs, *Storrs Bemerkungen*, cit., p. 184.

<sup>54</sup> La questione dell’irreligiosità emerge più volte nel corso dell’ultimo decennio del XVIII secolo: nel 1795 i *Repetenten* per sgravarsi dalle accuse di non fare abbastanza per arginare questa tendenza, inviano al concistoro

richiamo si sia adeguato alle indicazioni imposte *dall'alto* – Storr e *Repetenten* – in merito all'esegesi. Che ciò significhi un ravvedimento dal punto di vista *teorico* nei confronti dei “metodi esegetici proibiti” oppure che sia frutto di un'*imposizione disciplinare*, non è dato di sapere con certezza dato che le prediche “incriminate” non sono state conservate.<sup>55</sup> Ma, a ben vedere, a suscitare perplessità dovrebbe essere la stessa accusa di kantismo rivolta dai *Repetenten* a Schelling: infatti sulla base degli *altri* scritti ermeneutici di Schelling (appunti, *Animadversiones*, pubblicazioni mitologiche) non sembra possibile considerare i restanti progetti di ermeneutica schellinghiana pervenutici come una *pedissequa* adesione al modello esegetico kantiano.

Come si è già potuto saggiare analizzando i manoscritti del periodo tubinghese, Schelling dedica grandissima attenzione all'indagine storico-critica; inoltre secondo i principi esegetici presentati nell'*Entwurf der Vorrede*, il lavoro sul testo biblico viene circoscritto e limitato ad una rigorosa critica storico-grammaticale, quindi dando grande importanza al momento esegetico ritenuto da Kant se non del tutto inutile, per lo meno inessenziale al vero cuore ermeneutico (l'esegesi allegorico-morale). Se è vero che nell'*Antiquissimi* il *rinvenimento* della verità filosofica corona il percorso di interpretazione di *Genesi* III, ciò non è inteso come un arbitrario *inserimento* di una verità razionale-morale all'interno di un testo che non conteneva tale significato (come suggeriva di fare Kant a vantaggio del fine edificante del testo sacro), al contrario si tratta del *ritrovamento* di una verità già oscuramente (miticamente) presentata nel testo sacro. Parlare di mito storico e filosofico per i testi dell'Antico e Nuovo Testamento significa rimuovere l'idea di un'*intenzionale* attribuzione *dall'esterno* di verità filosofiche *originariamente estranee* al testo da interpretare (pratica quest'ultima che Kant, come si è letto, legittima) per far valere, invece, lo *sviluppo* delle idee *nella* storia del genere umano, le quali sono già

---

un documento nel quale attestano che gli studenti tengono discorsi profani sulle dottrine cristiane o fanno affermazioni che tradiscono una predilezione per il naturalismo. Causa di ciò sarebbero i falsi concetti in materia religiosa con cui gli studenti giungono allo *Stift* teologico e una generale incuria della scienza teologica. Gran parte degli studenti, in special modo quelli che ritengono, a ragione o a torto, di avere particolari conoscenze filosofiche, utilizzano “metodi nuovi” d'esegesi soprattutto nei sermoni che erano tenuti a stendere e recitare in preparazione al loro possibile futuro di ecclesiastici. Tra i doveri degli studenti di teologia vi era l'attività di predicazione, svolta nella *Klosterkapelle* nel corso del triennio teologico in preparazione dell'esame finale comune (che per tutti consisteva, appunto, nel tenere una *Examenpredigt* di fronte al concistoro); i nuovi statuti del 1793 prevedevano, inoltre, che gli studenti migliori nell'*ars oratoria* pronunciassero anche delle prediche pubbliche alla *Schloßkirche*: tra di essi ovviamente figura anche Schelling. Leube, *Das Tübinger Stift*, cit., pp. 122-124. Alla richiesta del concistoro di fornire esempi concreti in merito a tali sermoni “poco ortodossi”, i *Repetenten*, prima di denunciare gli studenti “colpevoli” (tra cui appunto Schelling) riconducono la genesi del problema a Kant: da quando il filosofo della *Religione entro i limiti della semplice ragione* ha fornito il modello per interpretare il cristianesimo storico come semplice veicolo per le idee della ragione, ovvero da quando ha riportato in auge un'interpretazione allegorica dei passi biblici, anche nello *Stift* «l'arguzia di buone teste ha trovato un libero raggio d'azione in tale metodo interpretativo». Cfr. anche BuD, I, pp. 49-51. Siamo a conoscenza di una denuncia simile a quella che interessa Schelling e che risale a due anni dopo. Il documento in questione è datato 4 febbraio 1797 e stavolta individua come obiettivo polemico i «neologi», seguendo i quali gli *Stiftler* disprezzano la teologia biblica e riempiono le loro prediche solo di «ragione pratica, armonia tra moralità e felicità, moventi puramente morali, legalità e così via». Cfr. M. Leube, *Die geistige Lage im Stift in den Tagen der französischen Revolution*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 35 (1935), pp. 149-171, in particolare p. 162 sgg. e p. 168.

<sup>55</sup> Per Reinhold Rieger il fatto che Schelling sia rientrato nei ranghi dell'ermeneutica storiana dimostrerebbe l'influenza esercitata da Storr sui suoi allievi (*Gottlob Christian Storrs theologische Hermeneutik*, in Franz, “... an der Galeere der Theologie”?, cit., pp. 145-168, qui pp. 164-166).



presenti embrionalmente – in una forma di razionalità diversa – *all'interno* dei testi antichi, *ergo* anche *nella* Bibbia. L'ipotesi di un progresso nel modo di pensare dell'umanità, dapprima esprimendosi in forme ed immagini sensibili e via via sempre più astratto e razionale, non giunge a Schelling da Kant, bensì dal suo “avversario ermeneutico”, Eichhorn. Nei commenti alle lettere paoline Schelling si impegnerà a rinvenire un nucleo di religione razionale morale improntata al kantismo, ma questa consonanza tra cristianesimo paolino e kantismo morale non vuole essere intesa come l'introduzione di un corpo estraneo nel testo: si tratta di una chiave di lettura interna giustificata ancora una volta dal fatto che le idee nascono e si presentano nella storia dell'umanità con livelli diversi di sviluppo. L'idea di un filosofo dell'illuminismo può essersi già presentata in un anteriore stadio evolutivo del genere umano, o ancora offuscata dalla preminenza della componente sensibile nell'animo umano (come nel caso del racconto mosaico del peccato originale), oppure nell'illuminazione di un uomo dell'*alten Welt* che sa scrutare al di là del proprio tempo pur necessitando ancora di esprimersi attraverso immagini sensibili (è questo il caso dei profeti, ma anche di Paolo che è ancora “storicamente costretto” a *pensare attraverso* un involucro religioso e soprannaturalistico l'idea di una moralità più pura).

In ragione dell'importanza che l'aspetto morale ha nelle esegesi schellinghiane pervenuteci, possiamo ipotizzare che nelle prediche perdute il giovane *Stiffler* interpretasse effettivamente i vari passi scritturistici cercando di leggervi delle verità morali utili all'edificazione e, secondo Schelling, la morale *per antonomasia* è sempre quella di Kant. I *Repetenten* possono, così, aver confuso le posizioni di Schelling con quelle di Kant in quanto nella sua attuazione concreta, l'omiletica è diretta a un pubblico composto per la maggior parte da non eruditi, pertanto si può pensare che Schelling in questo ambito non abbia mantenuto quel rigore filologico e storico di cui dà prova nei contemporanei testi conservati che sono appunto saggi di esegesi *critica* e *filosofica*. Se vien sottaciuta la *preliminare* indagine storico-critica, che prepara e fonda teoricamente le tesi presentate *poi* nella ricerca della verità filosofica *nascosta* (già presente *in nuce*) nel linguaggio immaginifico usato dall'infanzia del genere umano, allora risulta comprensibile come ai *Repetenten* tale discorso potesse sembrare un'allegoresi che *introduce* una verità *sotto* al linguaggio, trasformandolo in *figura* (*typos, tropos*) di *altro*, e generando allegorie, tipologie e tropologie.

Dalla presentazione del multiforme panorama ermeneutico e dalle informazioni raccolte in merito all'esegesi schellinghiana si può tentare di collocare la figura di Schelling. Sintetizzando, le tre posizioni tra le quali lo *Stiffler* oscilla e si muove per costruire la propria teoria dell'ermeneutica biblica sono: agli estremi opposti quelle di Storr (senso storico, unità di forma e contenuto) e Kant (allegoria, introduzione di contenuti filosofici estranei alle forme storiche di espressione bibliche), nel mezzo quella di Eichhorn (accomodazione mitica, rinvenimento del contenuto presente originariamente nei testi e sua comprensione attraverso l'applicazione della teoria heyneiana del *sermo mythicus*). L'esegesi schellinghiana è improntata al modello di Eichhorn: l'indagine storico-critica deve permettere di collocare il testo biblico nel proprio contesto storico e linguistico di riferimento (fin qui come Storr), *ergo* di rintracciare la *forma* mitico-immaginifica che accomuna tutti i testi antichi (*contra* Storr).

L'elemento ulteriore (contro Eichhorn e Storr) – *contenutistico* – che si rinviene nei commentari schellinghiani proviene allo *Stiftler* da Kant: l'esegeta deve anche rinvenire il senso morale *intrinsecamente* presente nei testi sacri. L'utilizzo di Kant non è correlato al metodo allegorico, bensì al *contenuto* veritativo: la verità della Bibbia coincide con la verità esposta dalla morale kantiana anche se le due forme di espressione differiscono per astrazione e linguaggio. La forma-mito contiene la *Kritik der praktischen Vernunft* e solo chi non sa leggere ed interpretare correttamente le categorie mitiche può ritenere che l'operazione schellinghiana rappresenti un'indebita aggiunta di un contenuto estraneo. Non si introducono nella Bibbia dottrine originariamente *assenti*, ma si dice in un altro linguaggio qualcosa che è già *in altra forma presente*. Naturalmente per fare ciò bisogna comprendere a fondo il testo biblico: a questo fine sono indispensabili sia la critica inferiore che quella superiore (da Kant ritenute poco significative). La presenza di un complesso lavoro di interpretazione mediante *niedere* ed *höhere Kritik* garantisce la *legittimità* della “kantizzazione della Bibbia”. Soprattutto la critica superiore, «storica in *sensu lato*», fa luce sul funzionamento dei miti e permette di tradurre il linguaggio immaginifico in uno *maggiormente* razionale, fermo restando che già il mito risponde ad un'esigenza filosofica (in questo senso razionale): la ricerca di una moralità più pura. L'esegeta contemporaneo che ha allenato il proprio sguardo alla “diversa razionalità” delle *Vorstellungsarten* mitiche, può vedere in esse *anticipazioni* degli sviluppi della ragione e della comprensione filosofica, senza per questo dover introdurre dottrine assenti. Se il mito è una prolessi del progresso storico della ragione, allora il contenuto veritativo kantiano non è un'interpolazione arbitraria e avulsa dal contesto. D'altro canto è evidente che Schelling non riprende il modello eichhorniano senza introdurre alcune variazioni, che consistono nell'accentuazione di certe tematiche filosofiche variamente ispirate al kantismo: la caduta come nascita della ragione e della libertà, il cristianesimo come religione della *Gesinnung* etc... Da un lato Schelling è pienamente coinvolto dalla rivoluzione filosofica kantiana ma dall'altro resta un assiduo sostenitore di una rigorosa *scienza* – filologica e storica – della religione.

A prima vista si potrebbe vedere qualche connessione anche con le posizioni di Storr, ma dal confronto emergono significative differenze. Schelling ritiene: (a) che si debba restare fedeli al senso storico ovvero che non si debbano introdurre tesi filosofiche *estrane al testo*; d'altra parte ritiene (b) che nei testi stessi possano essere presenti filosofemi veicolati attraverso una forma mitica, (c) che l'interprete possa dire qualcosa in più rispetto a ciò che hanno detto gli stessi autori del testo, qualora l'idea originaria si presenti come punto di partenza dell'evoluzione di una verità razionale o di idee morali che possono essere conosciute nella contemporaneità meglio che nel passato.<sup>56</sup> D'altro canto

---

<sup>56</sup> La possibilità per l'interprete di comprendere il testo meglio dell'autore stesso, come è noto, è uno dei principi maggiormente valorizzati da Gadamer nella scienza ermeneutica contemporanea e fatto risalire a Schleiermacher; in realtà Ch. Arnold (*Die reinere Religion Paulus. Schellings Kommentierung des Römer- und Galaterbriefs als Dokument der zeitgenössischen theologischen Debattenlagen um 1790*, in Danz, *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 207-232, in particolare p. 212) ritiene che già il giovane Schelling fosse convinto del fatto che un interprete può offrire di più [*Überbietbarkeit*] dell'autore stesso nella comprensione di un testo biblico. Alla luce della presente analisi risulta che non si tratta della *scoperta* di *inedite* verità, bensì di una migliore espressione – più conforme allo sviluppo della ragione – di verità già velatamente presenti nella Bibbia.

Storr afferma (a) che ci si deve dedicare al rinvenimento del senso storico del testo biblico (come Schelling egli non vuole interpolazioni di filosofie cronologicamente posteriori); ma (a differenza di Schelling) Storr crede che (b) non si debba rinvenire un nucleo filosofico ulteriore rispetto alle immagini e delle espressioni bibliche e non considera (c) la possibilità di un'evoluzione nei concetti della religione e della moralità. Anche la *presunta* fondazione della *dogmatica biblica* storriana, sembra discostarsi dagli ideali di storicità e critica filologica che animano l'*Entwurf* schellinghiano. Storr infatti *afferma* di non voler assumere alcun dogma che non provenga dal testo sacro: *in linea teorica* la dogmatica deve essere costruita a partire dal rinvenimento del senso della Bibbia attraverso una corretta esegesi e la ricerca dell'autenticità del testo. Con queste affermazioni *di principio* Storr è vicino a Schelling: entrambi auspicano un rinnovamento della vecchia dogmatica su base storico-critica. Tuttavia *nella sua concreta attuazione*, la dogmatica biblica storriana finisce per riconfermare i vecchi dogmi sulla base della prova della rivelazione e del miracolo, mentre la "dogmatica" schellinghiana – per così dire – si riduce invece alla filosofia kantiana. Il ricadere nelle stesse affermazioni dogmatiche, a-critiche della vecchia teologia deve essere stato il motivo del contrasto tra Storr e Schelling, decretando alla lunga l'abbandono da parte di quest'ultimo degli interessi teologici in senso stretto (esegesi biblica, storia dei primi secoli cristiani...) pur lasciando aperto un interesse filosofico per la ricerca dell'Assoluto e la conoscenza dello Spirito che affonda le sue radici (anche) nella teologia.

Rispetto alla questione dell'unità di forma e contenuto nei testi sacri sostenuta da Storr, la conclusione dell'*Entwurf der Vorrede* sembra fornire, più che una soluzione, un'utile problematizzazione della questione. Nell'abbozzo schellinghiano viene infatti prospettata una distinzione tra rappresentazione e suo contenuto: lo studio della *forma* delle rappresentazioni è affidato all'esegesi grammaticale mentre compito dell'interprete storico è il rinvenimento del *contenuto* – ovvero del significato – attribuito alle rappresentazioni nell'epoca originaria degli scritti.<sup>57</sup> L'esegesi grammaticale appare come un lavoro che si ferma alla superficie delle immagini usate: l'interprete che indaga le rappresentazioni solo secondo il loro senso letterale si arresta alla forma del racconto. D'altro canto, l'interpretazione non può considerarsi conclusa perché dietro alla rappresentazione, alla forma della storia, è presente un contenuto che va individuato come il vero significato, il senso storico del testo.

Quella [l'interpretazione grammaticale] è indirizzata puramente al significato della parola, alle sue diverse declinazioni, forme e costruzioni; questa [l'esegesi storica] ricava le sue prove sia dalla storia in generale (ma in particolare dalla storia del tempo dal quale proviene il documento che deve essere interpretato), sia dallo spirito, dai concetti, dalle rappresentazioni appartenenti a quell'epoca. Mi sia concesso fornire un esempio. Ogni tempo ha le sue proprie forme sotto le quali si manifestano i suoi concetti, ogni tempo nel quale la filosofia non si è ancora per nulla sollevata alla sua peculiare purezza ha le sue proprie forme attraverso cui rende sensibili

---

<sup>57</sup> HKA, II, 5, pp. 113-114.

[*versinnlicht*] i concetti. Una tale *Versinnlichung* si verifica nel modo più semplice e più sicuro attraverso una rappresentazione storica o simile allo storico.

«*Geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung*»: un'espressione che ricorda da vicino quella usata nella definizione di mito fornita nell'*Über Mythen*: a differenza di parabola e allegoria, tutti i miti (storici e filosofici) sono riconoscibili in quanto implicano sempre una rappresentazione storica o, per lo meno, simile allo storico.<sup>58</sup> Dal saggio del 1793 sappiamo anche che, secondo Schelling, dietro alle rappresentazioni utilizzate nel mondo antico possono esservi sia delle idee “pensate” maniera sensibile (come il filosofema di *Genesi* III), sia un *accadimento storico* trasfigurato miticamente (è il caso degli eventi miracolosi della vita di Gesù). L'*Über Mythen* riguardava *in generale* il modo di rappresentazione mitologico, mentre qui, in una prefazione a saggi di esegesi biblica, il discorso a rigore andrebbe ristretto ai miti *biblici*, che rappresentano per così dire un'applicazione, un caso particolare dello studio generale. In questo senso sembra che nelle righe conclusive dell'*Entwurf* vengano presupposti i risultati dell'indagine su mito storico e mito filosofico a cui era giunto lo scritto *Sui miti*.

[...] la storia stessa si manifesta nelle diverse epoche sotto forme del tutto differenti: a volte il fatto narrato è avvicinato alla sensibilità e viene rappresentato in modo tale da essere afferrabile con l'immaginazione; altre volte – cosa che è quasi inevitabile per tutti gli scrittori di storia – [il fatto] deve essere ricondotto a quei concetti filosofici che sono peculiari di una determinata epoca. Che dire allora quando l'interprete grammaticale considera parte del *fatto stesso* anche ciò che invece appartiene soltanto alla *rappresentazione* del fatto – alla *forma* della storia (non importa se il fatto vien determinato attraverso l'immaginazione oppure attraverso certi concetti filosofici)? Può, forse, in questo modo scoprire la verità e far emergere il fatto così come effettivamente è accaduto per la sua e per l'altrui conoscenza? Certamente no: questo è solo compito dell'interprete storico. Ma quest'ultimo da dove deve prendere i criteri secondo i quali distinguere la forma di una certa affermazione dall'affermazione stessa, la forma di una storia dalla storia stessa?<sup>59</sup>

Il discorso appare contratto, ellittico e non esaustivo, motivo per cui si deve aver presente il saggio del 1793 per poter distinguere due problemi nella divaricazione tra rappresentazione e contenuto. Schelling sembra qui riferirsi a quelle narrazioni mitiche alla base delle quali esiste un fatto. Ora nella narrazione tale fatto può essere raccontato facendo uso di immagini mitiche (ad esempio la “divinizzazione” delle azioni compiute da uomini eccezionali), oppure può essere riplasmato attraverso determinati concetti filosofici e può, quindi, essere implicitamente l'espressione di una teoria (è il caso del mito della caduta).<sup>60</sup> In questo *secondo caso* si apre uno iato tra rappresentazione e contenuto perché nell'esemplificazione di Schelling entra in gioco il fenomeno della *Versinnlichung* (idea già presente in *Antiquissimi* e *Über Mythen*): nel mondo antico un'idea poteva essere compresa ed espressa solo *attraverso* un racconto. Schelling mostra il limite di un'interpretazione letterale: l'esegesi *solo*

---

<sup>58</sup> Sulle accezioni del termine *geschichtlich/geschichtähnlich* – inteso come “riferito a un passato arcaico” e al contempo come “narrativo” – cfr. *supra*.

<sup>59</sup> HKA, II, 5, p. 114.

<sup>60</sup> HKA, II, 5, p. 113 rr. 36-38; p. 114.

«grammaticale» non raggiunge il profondo significato delle teorie espresse mediante il “pensare per immagini”. Il *primo caso* si rivela forse ancora di più difficile soluzione: si retrocede, infatti, dall’ambito del pensiero a quello della realtà vera e propria. Se al fondo di un racconto riposa un concetto, allora la questione può essere risolta con il ricorso a quella filosofia della storia che ipotizza un progresso della ragione nei modi di rappresentazione delle sue idee. Ma più radicale è il problema se si opera uno scollamento tra un fatto e la rappresentazione di tale fatto: dato che noi conosciamo solo attraverso rappresentazioni, il rischio è quello di una scissione tra la conoscenza e la realtà. Il problema del rapporto tra storia mitica e accadimenti storici era stato toccato da Schelling già nell’*Über Mythen*: la questione della «distinzione fra ciò che nel mito vi è di vero e di falso» – in senso di verosomiglianza storica – era stata risolta postulando per i racconti antichi una via intermedia tra una perfetta corrispondenza ai fatti e una totale assenza di riferimenti storici.<sup>61</sup> Nell’*Entwurf* il problema sembra essere riproposto come riflessione generale e, per tale ragione, in modo più radicale: come «distinguere la forma di una certa affermazione dall’affermazione stessa, la forma di una storia dalla storia stessa?». Con questa domanda (tra l’altro troncata nel manoscritto e completata dal figlio di Schelling) si conclude il “manifesto” dell’esegesi schellinghiana ai tempi di Tübingen. Quali che siano i motivi di questa interruzione,<sup>62</sup> è certo che il testo si interrompe in un punto assai problematico, concernente il rinvenimento di *criteri* adeguati per stabilire l’autentica natura dei «fatti stessi» che si trovano dietro alle narrazioni, questione che non può essere semplicemente risolta con la prova dell’autenticità testuale per via storico-filologica e con quella dell’autorità fondata soprannaturalisticamente (come invece pensava Storr).<sup>63</sup> Schelling problematizza la posizione di Storr che si rivela ancora fideistica in quanto affida il criterio di autenticità al “fatto storico” della rivelazione, del quale tuttavia non possiamo attingere il “fatto stesso” ma una sua rappresentazione mitologica (come fenomeno soprannaturale). Cosa garantisce la verità della resurrezione o dei miracoli se le uniche prove sono i racconti biblici, a loro volta ritenuti autentici con la prova della divinità di Gesù e della rivelazione che si basa su quegli stessi testi? L’argomento risulta circolare ed è possibile che per questa ragione Schelling abbia optato per la distinzione tra forma e contenuto suggerita da Eichhorn. D’altra parte è stato notato che la trasposizione di questo problema esegetico nell’orizzonte teoretico del quasi contemporaneo *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* risolve la questione – per così dire – al modo di Storr, ovvero con l’affermazione dell’unità di forma e contenuto nella filosofia.<sup>64</sup> È stata avanzata l’ipotesi che l’idealismo di radice tubinghese (Hölderlin, Hegel e Schelling) abbia ricevuto in eredità il problema di comprendere l’unità di forma e contenuto, di concetto e storia proprio a partire dalle problematiche sollevate da Storr.

---

<sup>61</sup> HKA, I, 1, p. 213 sgg., cfr. *supra*.

<sup>62</sup> Secondo il figlio di Schelling – il primo editore di questo testo – la conclusione della *Vorrede* sarebbe stata in realtà scritta ma sarebbero stati perduti gli ultimi fogli del manoscritto.

<sup>63</sup> Cfr. Introduzione al *De Marcione* in HKA, I, 2, p. 190.

<sup>64</sup> Cfr. Rieger, *Storrs theologische Hermeneutik*, cit., pp. 165-166.

Quest'ultimo non era riuscito a colmare lo iato perché ancora prigioniero di una metafisica dualistica che distingueva naturale e soprannaturale,<sup>65</sup> ma è possibile che il dibattito che si diparte da questo problema irrisolto abbia potuto dare impulso al superamento dell'aporia della filosofia trascendentale kantiana (con il residuo della cosa in sé), imprimendo una certa direzione alla nascita dell'idealismo. Ad ogni modo, nella serie di saggi critico-biblici che l'*Entwurf* avrebbe dovuto precedere, dato che il rapporto tra forma e contenuto sarebbe stato calato nel contesto storico-esegetico, esso avrebbe potuto essere risolto attraverso la teoria delle *Vorstellungsarten* come nelle concrete *Animadversiones* analizzate e che si analizzeranno. La scrittura della *Prefazione*, tuttavia, ha condotto Schelling a sollevare un quesito di più ampio respiro, più teorico, pertanto la risposta non poteva essere *limitata soltanto* allo studio dei modi di rappresentazione. Come era accaduto per la difficoltà di distinguere storia e filosofia mitiche *in teoria*, mentre *in pratica* Schelling faceva affidamento sulla capacità del lettore di comprendere lo scopo della narrazione, anche qui probabilmente l'aspirante saggista storico-critico confidava nella possibilità di potersi confrontare con elementi concreti nelle varie esercitazioni esegetiche per dirimere caso per caso la questione del rapporto rappresentazione-realtà. Di fronte però all'emergere di una domanda di carattere più generale, lo *Stiftler* avrebbe avuto bisogno di un approfondimento teorico che non poteva trovare adeguato spazio in una prefazione.

Ma per tornare alle esplicite indicazioni contenute nell'*Entwurf*, si deve concludere che Schelling con il suo esordio ermeneutico ha inteso rafforzare i confini della scienza teologica, la quale si sarebbe dovuta limitare all'esegesi storico-critica dei testi sacri, partendo dai testi e non da sistemi filosofici dogmatici camuffati da riflessioni teologiche. È altresì vero che, a partire dai risultati della teologia biblica fondata sull'esegesi del *sensus*, Schelling ha avvertito il bisogno di affrontare anche l'ambito della *veritas*: lo ha dimostrato la *Magisterdissertation*, ma lo mostra anche – come si vedrà a breve – il modo di intendere il cristianesimo paolino come precorrimento della scoperta di una *verità morale* più pura (kantiana).

---

<sup>65</sup> Cfr. R. Rieger, *Storrs Hermeneutik der Einheit von Geschichte und Wahrheit*, in Danz, *Schelling und die Hermeneutik*, pp. 69-73 (§4.2 Dualistische Erkenntnistheorie, § 4.3 Dualistische Ontologie).

5. Teologia paolina e *reinere Gesinnung*: le *Vorstellungsarten* di Paolo e la *Wahrheit* morale del cristianesimo

«Il Regno di Dio è l'intelligenza delle Scritture»

Sergio Quinzio, Un commento alla Bibbia

5.1 Chiavi di lettura per i commentari paolini: *Sinn e Wahrheit, litera e spiritus*

Nei quaderni e negli appunti schellinghiani non si trova una definizione esplicita di cosa Schelling intenda per «*alten Welt*», ciononostante è facile presupporre che si riferisca all'antichità classica così come a quella orientale: i parallelismi tra filosofia platonica e la tradizione ebraico-cristiana nei testi riguardanti le *Vorstellungsarten*, nonché il modo in cui le diverse culture vengono affiancate, dimostrano come non vi sia soluzione della continuità temporale; Platone e Mosè appartengono alla medesima epoca e a un simile stadio evolutivo della ragione: l'infanzia del genere umano. Ciò può significare che per Schelling il mondo antico si definisce sulla base della presenza o meno di *Vorstellungsarten* mitiche e improntate alla sensibilità, che non hanno raggiunto ancora una forma puramente concettuale. Dunque non vien *definito* in assoluto un limite cronologico oltrepassando il quale si esce dal mondo antico, piuttosto per ogni popolo va considerato in quale misura vi sia stato un allontanamento dalle rappresentazioni dei concetti in forma sensibile (con il contemporaneo sviluppo progressivo delle capacità razionali).<sup>1</sup> Il rapporto inversamente proporzionale tra razionalità e *Versinnlichung* è qualcosa di fluido e non permette di individuare nella storia un confine netto tra periodi in cui v'è la presenza di *Vorstellungsarten* ancora vincolate alla sensibilità e periodi del tutto scevri da rappresentazioni immaginifiche e mitiche. La distinzione risulta chiara solo fra momenti in cui la sensibilizzazione dei concetti è massima (nelle espressioni riconducibili senza dubbio alcuno a forme mitologiche) e momenti in cui la componente razionale ha preso definitivamente il sopravvento (e ciò è avvenuto in ultima analisi solo nella contemporaneità, nell'epoca dell'illuminismo). Ma per le fasi intermedie il discrimine è sottile: le rappresentazioni “di mezzo” sono importanti proprio per il fatto di mostrare il transitare, il movimento del progresso della razionalità (e il contestuale regresso della *Versinnlichung*), una serie di tappe, certo individuabili nella loro singolarità (Platone non è Mosè, la legge mosaica viene reinterpretata dai profeti...) eppure immerse in un *continuum* temporale ed evolutivo.

Se non vi è un confine rigidamente definito, anche l'interesse per la figura dell'apostolo Paolo può rientrare pienamente nel progetto di studio sulle *Vorstellungsarten der alten Welt*. È ancora “mondo antico” quello dei primi secoli del cristianesimo, sebbene Schelling dimostri di essere consapevole dei passi che la ragione ha compiuto: rispetto ai testi fin ora considerati dell'Antico Testamento, le lettere

---

<sup>1</sup> Sulla «indeterminatezza cronologica e geografica del “mondo più antico”» si esprime anche Cesa (*La filosofia politica di Schelling*, cit., pp. 52-53), prospettando la possibilità di rinvenire un'assonanza (attualizzante) tra la pedagogia politica dell'*Über Mythen* e il progetto di educazione mitologica del popolo contemporaneo proposto dal *Systemprogramm*.

di Paolo appartengono senza dubbio a uno stadio più avanzato della cultura. Un lento progredire nella moralità rispetto alla legge di Mosè era stato riscontrato già nelle interpretazioni dei profeti che impercettibilmente avevano indirizzato il culto ebraico verso una morale più spirituale. Mosè – legislatore e redattore del *Pentateuco* – si colloca *all'origine* della storia del genere umano, mentre Paolo, pur compreso nell'*alten Welt*, si trova in un momento storico *di transito* e di profondo rinnovamento: il cristianesimo costituisce una vera e propria rivoluzione dell'universo morale, una svolta dall'esteriorità della legge ebraica verso l'interiorità di un insegnamento più spirituale.

Ecco il motivo per cui i modi di rappresentazione utilizzati da Paolo possono divenire una cartina tornasole per la storia delle *Vorstellungsarten*: nelle lettere paoline ha già preso forma l'epocale idea di una moralità più pura legata alla *Gesinnung*, ma al tempo stesso quest'idea è veicolata attraverso l'adesione a una religione le cui rappresentazioni includono ancora *Vorstellungsarten* del mondo antico, in questo caso quelle dell'Israele dell'Antica Alleanza che proprio Paolo vorrebbe traghettare in un orizzonte meno vincolato alla sensibilità. Paolo abita due mondi, quello delle *Vorstellungsarten* religiose e quello di una moralità più razionale.

I commenti neotestamentari di Schelling sono il risultato di un'operazione esegetica *complessa*, che coinvolge *diversi livelli* di interpretazione. *Alla base* di ogni successiva costruzione interpretativa, Schelling, come di consueto, pone un'analisi filologica minuziosa. Il giovane *Stiffler* confronta anche in questa sede le molteplici versioni appartenenti a codici diversi, valuta l'attendibilità delle differenti lezioni, analizza il significato delle espressioni greche anche attraverso la comparazione con altre lingue, l'ebraico *in primis*, più raramente il siriano e i dialetti arabi. Il *secondo livello* nell'interpretazione dei testi paolini consiste nella ricostruzione del contesto storico, delle vicende che coinvolgono Paolo e le prime comunità cristiane. Le analisi fanno riferimento all'*usus loquendi* del tempo, alle forme espressive e di pensiero che condizionano inconsciamente la comunicazione, ma anche al carattere di Paolo, agli aspetti psicologici o alle situazioni drammatiche che possono averne influenzato la scrittura. Rispetto alle prime *Animadversiones* veterotestamentarie a noi giunte (*in Jeremiam et Jesaijam*), l'interesse di Schelling è rivolto in misura anche maggiore alla *contestualizzazione* storica dei *concetti* che emergono dalla analisi esegetico-testuale. Nel commento si alternano riflessioni puramente grammaticali a ricostruzioni storiche: in questo senso quella dei commenti paolini è un'esegesi «storica in senso lato» secondo le indicazioni fornite dall'*Entwurf der Vorrede*. A partire dalla *historischen Interpretation in weitem Sinn* che individua il senso storico presente nella *litera* dei testi paolini, Schelling ha la possibilità di ampliare la propria ermeneutica giungendo a un *terzo momento esegetico*: quest'ultimo contempla alcune riflessioni sulla *verità* delle lettere paoline.<sup>2</sup> «La lettera uccide, ma lo Spirito vivifica» (2Cor. III, 6): Schelling non si ferma alla *lettera*, ma cerca anche lo *spirito* di uno scritto del passato: un'interpretazione che afferri il senso storico dei concetti presenti in un dato testo consente anche di interrogarsi sullo *sviluppo* delle idee ivi presenti, nell'ottica di una filosofia della storia che preveda

---

<sup>2</sup> Cfr. Arnold, *Die reinere Religion Paulus*, cit., pp. 207-208.



l'evoluzione storica delle *Vorstellungsarten*. La morta lettera del passato viene vivificata dallo spirito dell'attualità: questo consentono le riflessioni storiche sulle *Vorstellungsarten*, un dispositivo concettuale di mediazione tra il senso e la verità, che storicizza le idee presenti in un testo e le inserisce nel fluire del progresso della ragione, della moralità, della cultura... in una parola: del *Geist*.

a) La filologia come via d'accesso ai commentari paolini

L'esegesi grammaticale nei commentari a Paolo ricalca quella compiuta nelle prime *Animadversiones in Jesaijam* già analizzate. Si tratta di un modo di procedere codificato: ancora al tempo della teologia della *Spätaufklärung* si davano due possibilità di approccio ai testi sacri: l'esegeta poteva scegliere se seguire l'ordine del testo oppure se interpretare i testi a partire dai *loci dogmatici* codificati dalla tradizione nei *Compendia Dogmaticae*. Schelling, forse per la sua avversione nei confronti della dogmatica, nei commenti che ci sono giunti, opta sempre per un'esegesi versetto per versetto.<sup>3</sup>

Nei commentari a Paolo Schelling tiene presente costantemente i testi di Semler, Koppe, Eichhorn, Michaelis, Teller ma anche le opinioni del proprio maestro Storr.<sup>4</sup> Questo conferma la notevole preparazione e conoscenza del panorama teologico-esegetico più attuale. Grazie a tale ricchezza di

---

<sup>3</sup> Ranchetti nota che i *loci* prescelti da Schelling per il commento non sono «introdotti da alcuna riflessione di carattere generale, né da alcuna indicazione di carattere preliminare circa le ragioni della scelta esegetica» (Ranchetti, *Un testo inedito di Schelling*, cit., p. 16): infatti Schelling segue l'andamento del testo paolino, aprendo eventualmente parentesi di riflessione laddove personalmente (e non costretto dalla tradizione) scorge delle implicazioni rilevanti e meritevoli di essere sviluppate. Lo stesso Ranchetti, parlando di «*loci di Schelling*» (*ivi*, p. 61), sottolinea «l'assenza di *loci teologici* "classici" (il peccato originale, la giustizia imputata...), trascurati di fatto e ridotti a precisazioni filologiche (una filologia riduttiva, più che interpretante) e, se pure non esplicitamente, sostituiti a altri *loci* meno, in apparenza teologici, anzi, per nulla tali ma caricati qui di una rilevanza teologica particolare» (*ivi*, pp. 29-30). In conclusione «È possibile osservare come siano, alla fine della lunga fatica interpretativa ben pochi i punti salienti, i veri e propri *loci theologici* cui si riduce il testo per Schelling» (*ivi*, p. 67), se ci si focalizza sulla scansione esegetica tradizionale che passava di dogma in dogma, mentre l'impronta originale lasciata da Schelling in queste pagine consiste proprio nell'aver dato una propria lettura comunque teologica seppur "personale" alle lettere paoline.

<sup>4</sup> J.S. Semler, *Paraphrasis epistolae ad Romanos cum notis, translatione vetusta, et dissertatione de appendice Cap. XV XVI*, Halle 1769; Teller, *Wörterbuch*, cit.; J.B. Koppe, *Novum Testamentum Graece perpetua annotatione illustratum*, vol. IV, Göttingen 1783; G.Ch. Storr, *Dissertatio exegetica in Epistolae ad Colossenses partem alteram et Epistolium ad Philemonem*, Tübingen 1787; Idem, *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita*, Stuttgart 1793. Nei confronti delle posizioni di Storr, si dà un esempio significativo dell'atteggiamento critico di Schelling: nei *Supplementa ad Romanos* IX, 5 (HKA, II, 4, p. 133) Schelling disapprova il fatto che Storr «vorrebbe imporre all'apostolo il modo di esprimersi». È vero che il discorso di Paolo risulterebbe più chiaro con qualche aggiustamento delle parole, ma allora «quante cose si potrebbero interpretare esattamente all'opposto attraverso questo espediente». La fedeltà al testo pervenutoci e vagliato alla luce delle ricerche filologiche è garanzia di obiettività nell'interpretazione, pertanto non si possono modificare le lezioni a proprio piacimento anche se questo significherebbe facilitare l'interpretazione dell'ardua prosa paolina (e spesso per gli interpreti ortodossi come Storr anche avvallare le proprie posizioni dogmatiche). Un altro punto in cui Schelling non condivide l'interpretazione data da Storr al testo paolino si trova in HKA, II, 4, pp. 275-276. Di Eichhorn sono citati un paio di lavori pubblicati nella «Allgemeine Bibliothek der Biblischen Litteratur», mentre di Michaelis l'*Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Göttingen 1788<sup>4</sup>, e la *Dogmatik*, Tübingen, 1785. Sulle altre fonti e il loro uso da parte di Schelling nelle *Animadversiones ad Romanos*, cfr. Ranchetti, *Un testo inedito di Schelling*, cit., pp. 17-18.

riferimenti e all'acutezza dell'analisi filologica, i commenti di Schelling si mostrano all'altezza di quelli dei migliori esegeti del tempo.<sup>5</sup>

Un esempio significativo di questa perizia filologica nell'interpretazione del testo, è offerto dalla discussione sulla autentica lezione di *Gal. II, 4-6*. Trattasi di una questione ben nota (e ciò giustifica l'estensione della discussione all'interno del commento schellinghiano): la presenza o meno della negazione (οὐδὲ) nel passo della *Lettera ai Galati* in cui si parla dei «falsi fratelli» (ψευδαδελφοί) e della «sottomissione» (ὑποταγή) di Paolo.<sup>6</sup> Il passo ha dato origine ad accesi dibattiti fin dall'antichità perché la definizione del testo è decisiva per rispondere ad una questione cruciale: qual era la posizione di Paolo nei confronti dei cristiani giudaizzanti? Schelling, dopo aver presentato le due possibili traduzioni nel caso della presenza o meno della negazione, riporta gli elementi a favore e quelli contrari a ciascuna interpretazione: elenca le difficoltà che emergono in entrambe, istituisce paralleli con altri passi biblici per stabilire in che cosa Paolo avrebbe potuto cedere (sulla questione della circoncisione o su altre questioni?) e a chi si sarebbe sottomesso (agli ψευδαδελφοί, alla fazione dei giudeo-cristiani o allo stesso concilio degli apostoli?), tenendo conto anche delle diverse possibili datazioni della lettera e della sua collocazione nell'economia dei vari viaggi paolini a Gerusalemme.<sup>7</sup> Anche per Schelling la questione non è facilmente risolvibile: la lezione *senza* negazione presenta significative «difficoltà grammaticali» ma quella *con* la negazione ne ha di maggiori dal punto di vista del contenuto [*Schwierigkeiten der Sache nach*] perché Paolo aveva dimostrato in altre occasioni di essersi adattato alle disposizioni degli apostoli (ad esempio facendo circoncidere il suo aiutante Timoteo).<sup>8</sup> Quel che è rilevante in queste considerazioni di Schelling è il fatto che Paolo viene presentato come un saggio del mondo antico: prima di esser certo di aver l'appoggio anche della comunità giudaico-cristiana a Gerusalemme, l'accorto apostolo espone le proprie opinioni (la diffusione del cristianesimo anche tra i gentili senza necessità di passare attraverso i rituali ebraici) solo a gruppi ristretti di persone, per assicurarsi il loro sostegno ed evitare di mettere in pericolo la propria reputazione ed autorità.<sup>9</sup> Siamo a conoscenza delle perplessità che la comunità di Gerusalemme nutriva inizialmente verso la figura di

---

<sup>5</sup> Tale valutazione è condivisa da Storr che, nella *laudatio* a conclusione della dissertazione teologica di Schelling (HKA, II, 5, p. 255), auspica il ritorno del brillante studente, ormai assorbito totalmente dalla ricerca filosofica, nell'alveo della teologia e dell'esegesi. Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., p. 16) giustamente rileva che «l'atteggiamento di Schelling verso le *proprie fonti* non è per nulla quello di uno "scolaro" o di un seguace»; il giovane *Stiftler* tratta "alla pari" con i maggiori esegeti contemporanei: «Chi è (chi era) Schelling per potersi liberare (a diciassette anni!) da qualsiasi soggezione (di scuola, di partito, di confessione, di ortodossia)?» (*ivi*, p.17).

<sup>6</sup> *Gal. II, 4-6*: «e questo contro i falsi fratelli (ψευδαδελφοί) intrusi, i quali si erano infiltrati a spiare la nostra libertà che abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di renderci schiavi; ma a loro non (οὐδὲ) cedemmo, non sottomettendoci neppure per un istante, perché la verità del Vangelo continuasse a rimanere salda tra voi. Da parte dunque delle persone più autorevoli – quali fossero allora non mi interessa, perché Dio non guarda in faccia ad alcuno – quelle persone autorevoli a me non imposero nulla». Cfr. HKA, II, 4, pp. 258-266.

<sup>7</sup> HKA, II, 4, pp. 258-262.

<sup>8</sup> Cfr. *Atti. XVI, 3*; HKA, II, 4, pp. 258-259.

<sup>9</sup> HKA, II, 4, pp. 257-258.

Paolo, fino a poco tempo prima zelante persecutore della nuova religione, e poi – improvvisamente convertitosi sulla via per Damasco – suo fervente sostenitore e diffusore. Conscio dei dubbi che la sua persona suscitava tra i fedeli di Gerusalemme, Paolo mostra di sapersi muovere con circospezione, valutando attentamente le mosse da compiere, i compromessi da accettare e le prese di posizione irrinunciabili. Dunque la «*kluge Vorsicht*»<sup>10</sup> di Paolo costituirebbe una buona ragione per accettare la lezione senza negazione: Paolo avrebbe potuto essere costretto a cedere riguardo a qualcosa di poco conto per evitare di scontrarsi apertamente con il *Concilium Apostolorum*, mettendo a repentaglio il suo progetto di una diffusione universale del cristianesimo che non richiedesse pregiudizialmente l'adesione alla religione ebraica.<sup>11</sup>

Dal confronto dei codici sorgono nuove perplessità: la maggior parte di essi riporta la lezione con la negazione (Paolo “non avrebbe ceduto in nulla” cioè sarebbe rimasto fedele alla sua idea che non fosse necessario passare attraverso riti o usanze del giudaismo per poter divenire cristiani).<sup>12</sup> Ma tale prova non è sufficiente in quanto la lezione senza negazione era stata proposta da Tertulliano che, pur avendo anch'egli tra le mani un codice contenente la negazione, aveva accusato l'eretico Marcione di una manipolazione del testo originario per scopi dottrinali. Marcione, secondo l'accusa di Tertulliano, avrebbe corrotto il testo originale (di cui non sarebbe rimasta traccia), perché intenzionato a emendare il cristianesimo da ogni traccia di giudaismo.<sup>13</sup>

L'interesse di Schelling per tale questione (che implica al contempo conoscenze filologiche ma anche una ampia ricostruzione delle posizioni teologiche paoline, ortodosse e gnostiche) è confermato dalla sua riproposizione nel § V della dissertazione teologica *De Marcione*.<sup>14</sup> Qui, come in altri casi, Schelling difende Marcione dalle accuse: Tertulliano e gli altri ortodossi avversi all'eretico, infatti, non avrebbero avuto sufficienti ragioni testuali per provare la corruzione marcionita del testo, non essendo in possesso del canone dell'eretico. Secondo Schelling le accuse degli ortodossi sarebbero costruite sul nulla, in modo arbitrario e tendenzioso per mettere in pessima luce il pericoloso gnostico cristiano. L'insistenza sulla base testuale come condizione per avanzare una qualunque tesi – esegetica o dottrinale – risulta essere una costante in Schelling. Lo dimostrano sia le affermazioni di principio a fondamento della tesi globale del *De Marcione*, sia la concreta prassi ermeneutica. In conclusione, al di là della scelta della lezione,<sup>15</sup> ciò che interessa a Schelling nella questione di *Gal. II, 5*, è, da un lato, mostrare come

---

<sup>10</sup> HKA, II, 4, p. 257, p. 260.

<sup>11</sup> HKA, II, 4, p. 261.

<sup>12</sup> HKA, II, 4, p. 262.

<sup>13</sup> Sul *De Marcione* cfr. *infra*.

<sup>14</sup> HKA, I, 2, pp. 231-234.

<sup>15</sup> HKA, II, 4, p. 264: «Nonostante tutto, ἡ οὐκ οὐδὲ a me pare più verosimile. Il contenuto di tutta la lettera parla a suo favore» e p. 265: «Se Paolo si fosse mostrato incoerente su questo punto lasciando circoncidere Tito, sarebbe stato veramente dannoso per la sua posizione, poiché la questione fondamentale A QUELL'EPOCA era PROPRIO la circoncisione. Dunque se non si può trovare nient'altro per completare l'ellissi del vers. 4, allora non resta altra spiegazione plausibile di quella che presuppone οὐδὲ».

persino un “ortodosso” aveva potuto usare false (o comunque non dimostrabili) ragioni testuali per avvallare le proprie tesi dottrinali e condurre la propria battaglia contro l’eresia; dall’altro, rinvenire le *intenzioni* che potevano aver mosso Paolo nella sua missione di evangelizzazione e nella contrapposizione al giudaismo. Nel corso dei suoi commentari Schelling dimostra, infatti, di essere favorevole all’idea di cristianesimo che Paolo vuole diffondere: la contrapposizione paolina all’esteriorità della legge mosaica va a vantaggio del suo avvicinamento alla pura legge morale razionale fondata sul miglioramento delle *Gesinnungen*. Non bisogna attendere la *Filosofia della Rivelazione* per incontrare l’idea di una contrapposizione tra la chiesa paolina e quella petrina. Fin d’ora Schelling mostra di essere consapevole che Pietro e Paolo rappresentarono le due anime del cristianesimo nei secoli della sua diffusione, in disaccordo soprattutto sull’atteggiamento da tenere nei confronti dei pagani convertiti e dei cristiani giudaizzanti.<sup>16</sup> Pietro aveva mantenuto un atteggiamento “aperto” (“ambiguo”, se si vuole) nei confronti di entrambe le fazioni, ma con un occhio di riguardo per i *Judenchristen*: Schelling commenta il passo di *Gal. II, 11* dove Paolo si contrappone a Pietro «a viso aperto», perché in presenza dei giudaizzanti quest’ultimo si era attenuto rigorosamente alle norme mosaiche per non incorrere nel loro biasimo o in una perdita di autorità nei loro confronti. È interessante la riflessione *storica* che Schelling propone attraverso il confronto con il medesimo fatto raccontato in *Atti XV*: Schelling non cede a una visione idilliaca dei primi secoli del cristianesimo, rinvenendo motivi di attrito celati sotto i racconti “edulcorati” dell’evangelista Luca (tradizionalmente riconosciuto come l’autore anche dell’*Apostelgeschichte*); al contrario i Padri della Chiesa nelle loro esegesi avrebbero anteposto la necessità di salvare l’autorità di Pietro e non avrebbero interpretato il passo secondo criteri storici.<sup>17</sup>

Dal canto suo, l’apostolo delle genti aveva fatto proprio il messaggio universale del cristianesimo ritenendolo destinato tanto ai giudei quanto al resto dell’umanità.<sup>18</sup> *Pragmaticamente* egli non riteneva indispensabile l’adesione al giudaismo per divenire cristiani: la necessità di un passaggio attraverso la severa e intransigente legge giudaica avrebbe scoraggiato la conversione di molti pagani. L’atteggiamento “*flessibile*” di Paolo è testimoniato dall’espressione della *Prima Lettera ai Corinti* (1*Cor. IX, 20-3*): «mi sono fatto come Giudeo per i Giudei, per guadagnare i Giudei. [...] Per coloro che non hanno Legge – pur non essendo io senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo – mi sono fatto come uno che è senza Legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono senza Legge». Globalmente nell’epistolario paolino si possono rinvenire diverse strategie, diversificate a seconda dei destinatari, ma accomunate dal progetto di *diffusione* ecumenica della nuova religione. Tuttavia, nelle due lettere commentate da Schelling, emerge in modo significativo la *contrapposizione* di Paolo al

---

<sup>16</sup> HKA, II, 4, pp. 267-268.

<sup>17</sup> HKA, II, 4, p. 267.

<sup>18</sup> HKA, II, 4, pp. 109-110.

giudaismo, posizione che viene puntualmente sottolineata da Schelling nelle interpretazioni di singoli passi e nel senso generale attribuito alle epistole.<sup>19</sup>

La *Lettera ai Romani* era stata scritta come una “lettera di presentazione” che doveva precedere l’arrivo dell’apostolo nella città di Roma. Paolo, essendo consapevole della presenza nella comunità di Roma sia di *Judenchristen* sia di pagani convertiti, non prende qui una posizione netta nei confronti della precedenza del giudaismo sul cristianesimo (nei capitoli II e III è presente un’oscillante e cauta comparazione tra giudei e pagani), e d’altro canto cerca di equiparare la situazione di pagani e giudei nei confronti del peccato e della grazia (che giunge solo per fede – *κατα πιστιν* – e non per appartenenza a una determinata stirpe – *κατα σαρκα*). Schelling nella sua interpretazione del *Römerbrief* sposta l’accento sull’*opposizione* di Paolo al giudaismo (non senza ricordare sporadicamente l’affetto che continuava a legare l’apostolo ai suoi antichi compagni di fede): un segno dell’importanza che riveste per il giovane *Stiftler* il superamento del giudaismo nel cristianesimo.

Il “motivo occasionale” della *Lettera ai Galati* (menzionato anche da Schelling)<sup>20</sup> era stato la presenza nella comunità della Galizia di un non meglio identificato «seduttore» che avrebbe reintrodotta usanze giudaiche, nonostante Paolo avesse fin da principio «fornito loro [ai Galati] un insegnamento purificato da ogni elemento giudaico»<sup>21</sup>. In questo senso, il nucleo della lettera è rinvenuto da Schelling nell’affermazione del superamento [*Aufhebung*] della legge mosaica da parte della più pura legge del cristianesimo, *fine della morte e resurrezione di Gesù*.<sup>22</sup>

Il versetto 2 (del capitolo V) contiene un passo degno di nota, un’idea fondamentale dell’apostolo Paolo. – Cristo venne per superare [*aufzuheben*] la morta legge di Mosè e per istituire una religione più pura e più spirituale [*reinere, geistere Religion*]. Egli è morto per superare del tutto e in modo compiuto l’obbligatorietà di quella legge (II, 21). Dunque Cristo non può giovare in nulla a chi non accoglie quella religione

---

<sup>19</sup> Avendo di mira la presentazione dell’interpretazione schellinghiana di Paolo e non della teologia paolina *tout court*, nella presentazione delle linee generali delle epistole si è dovuta operare una necessaria riduzione della problematicità intrinseca ad ogni approccio “scientifico” ai testi della tradizione; per la multiforme complessità del dibattito teologico e letterario concernente l’epistolario paolino cfr. la traduzione e il commento alle *Lettere di Paolo*, 3 voll., a cura di G. Barbaglio – R. Fabris, Borla, Roma 1980, in particolare sul carattere non sistematico della teologia paolina *ivi*, vol. I, pp. 60-61.

<sup>20</sup> HKA, II, 4, p. 249, pp. 283-284, p. 287.

<sup>21</sup> HKA, II; 4, p. 280.

<sup>22</sup> Schelling, nell’incipit del *Kommentar*, a commento di *Gal. I*, 3-4 scrive del fine della *Lettera ai Galati*: «Questo passo è degno di nota al fine di determinare l’intero insegnamento del N.T. riguardo alla morte di Gesù, se lo si legge in riferimento al fine di tutta la lettera. Risulta evidente che già qui Paolo ha scritto tenendo presente il fine principale della sua lettera (vd. vers. 1). Tale fine è certamente quello di mostrare che il cristianesimo è diventato del tutto indipendente dal giudaismo e che il più grande merito, il più grande servizio reso da Gesù consiste proprio nell’aver distrutto il giogo della legge mosaica. Paolo fa riferimento fin dall’inizio a questo merito di Gesù». (HKA, II, 4, p. 249). Intento del *Galaterbrief* è mostrare lo *Zweck des Todes Jesu* come afferma espressamente Schelling nei *Supplementa ad Romanos*: «Gesù infatti ora ha superato [*aufgehoben*] la legge mosaica e ci ha liberati da tale pesante condizione per ottenere la *δικ. θεου*. – Questa, dunque, sarebbe la vera e propria rappresentazione dello scopo della morte di Gesù [*Vorstellung vom Zweck des Todes Jesu*], che anche nella *Lettera ai Galati* è la questione dominante [*die Herrschende*]». (*ivi*, p. 116).

più pura, a chi si piega sotto il giogo di una morta legge (o in generale di una morta religione).<sup>23</sup>

Se il *Kommentar zur Galaterbrief* insiste sullo *Zweck des Todes Jesu* come superamento della legge mosaica nella più alta legge del cristianesimo, d'altro canto nella *Lettera ai Romani* Schelling pone l'accento sulle differenze tra giudei e pagani facendo leva sulle contrapposizioni tra i concetti cardine della teologia paolina: al polo negativo di *σαρξ, νομος, ασεβεια, αμαρτια*, viene opposto quello positivo di *πιστις, πνευμα, δικαιοσυνη, χαρις*.<sup>24</sup> Il commento di Schelling dei primi capitoli del *Römerbrief* (*Rm.* II-IV) è incentrato sul binomio *νομος* (qui inteso come Legge giudaica) e *πιστις* (qui intesa, talvolta, genericamente come fede in Dio e, talvolta, come fede nell'insegnamento di Gesù): di questi due concetti chiave vengono mostrati la polisemia e il rapporto non univoco. Schelling segnala che, a partire da *Rm* IV, 3, «Paolo passa a poco a poco ad una più precisa determinazione del suo concetto di *πιστις*» intesa certo *in senso stretto* come fede in Gesù, ma anche come «*überhaupt moralische Gesinnung*».<sup>25</sup> Del resto tale *πιστις*, se pensata *in senso generale* come disposizione morale [*Gesinnung*], può essere riferita già ad Abramo, che venne giustificato (ricevette *δικαιοσυνη*) *δια πιστεως* e non *δια νομου*: il noto principio della teologia del *Römerbrief*: la “giustificazione per fede”.<sup>26</sup>

*πιστις* dunque sarebbe la *disposizione morale* [*Gesinnung*], che rende capaci di una ferma testimonianza di Dio considerato come nostro Padre (*δικαιοσυνη του θεου*) [giustificazione di Dio], in contrapposizione alla *αδικια* che impedisce agli uomini di credere in Dio nel modo corretto e li fa cadere costantemente nella superstizione.<sup>27</sup>

Schelling accenna ad un'interpretazione “morale” della fede in Dio che presenta indubbe affinità con il modo neologico e – se si vuole – kantiano di intendere la religiosità e, tuttavia, precisa che *in senso stretto* la *πιστις-Gesinnung* «deve agire in noi *attraverso l'insegnamento di Gesù*», nel rispetto dei principi dell'esegesi storica che non deve introdurre idee totalmente assenti nel testo originario.<sup>28</sup> L'interpretazione della fede come disposizione morale, come «*moralisches Vertrauen auf Gott*», rientra nelle operazioni di traduzione di concetti “mitologici” e “soprannaturalistici” in termini contemporanei e razionali.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> HKA, II, 4, pp. 282-283.

<sup>24</sup> HKA, II, 4, pp. 42-56.

<sup>25</sup> HKA, II, 4, p. 50.

<sup>26</sup> Commento di Schelling a *Rm.* I, 17: HKA, II, 4, pp. 40-41 e sviluppato in modo più esteso nei *Supplementa*, *ivi*, pp. 113-115.

<sup>27</sup> HKA, II, 4, p. 114.

<sup>28</sup> HKA, II, 4, p. 51.

<sup>29</sup> HKA, II, 4, p. 57. Cfr. anche commento al *Galaterbrief*: «Se [...] Cristo è morto del tutto gratuitamente, allora egli (secondo il modo di rappresentazione di Paolo NB) è morto solo per liberarci dalla legge mosaica e aprirci un'altra via attraverso la quale divenire felici; [grazie alla sua morte possiamo raggiungere la beatitudine] non per il fatto di aver osservato la Legge, ma *εκ πιστεως*, attraverso la fede morale [*durch moralischen Glauben*] nel suo insegnamento» (HKA, II, 4, p. 271).

La “giustificazione per fede” ricorre anche nella *Lettera ai Galati* (*Gal. II, 16*) e nel commento al passo, Schelling evidenzia l’opposizione tra norme esteriori e principi dell’agire determinati dalla disposizione morale, radicati nell’interiorità e nell’autonomia del volere secondo modalità che fanno intravedere l’ombra lunga di Kant.

La fede in Gesù viene contrapposta al νόμος e agli ἐργοὶς τοῦ νόμου sempre solo per quanto riguarda la sua funzione di farci apparire giusti di fronte a Dio. Ora, dato che la religione di Gesù è la religione più pura, ovvero la più pura legge della moralità e offre il più nobile movente al bene (cosa che manca alla legge mosaica), e noi effettivamente, se seguiamo questo precetto e utilizziamo questo *unico movente* come *motivo determinante del nostro volere*, allora diventiamo δικαιοί, perché dovremmo volere ancora con fatica un fondamento [*Grund*] (NB: che si troverebbe fuori di noi) della possibilità, di ottenere tramite la fede in Cristo la δικαιοσύνη? Paolo non volle ammettere di nuovo un motivo esteriore per la nostra δικαιοσύνη, bensì volle avere un principio interiore e determinabile da noi stessi. Questa è la fede (autentica) nel puro insegnamento di Gesù: non una fede che si esprime attraverso azioni e professioni di fede esteriori e neppure una fede che consiste nell’adesione ad un insegnamento del quale non si può essere fermamente convinti e che non ha nessun nesso con la δικαιοσύνη. L’autentica fede si esplica attraverso disposizioni morali migliorate [*verbesserte Gesinnungen*].<sup>30</sup>

Schelling mostra interesse all’idea del superamento dell’esteriore legge mosaica in favore di una legge dell’interiorità, resa possibile da *Gesinnungen* più pure (non legate alla sensibilità) e fonti di una moralità più autentica. Nel passaggio dall’ebraismo al cristianesimo si mostra il momento iniziale del processo storico di *introiezione* dei principi morali, ovvero una svolta essenziale nella lenta evoluzione dalla religione positiva a una moralità razionale che non necessiti più di essere fondata mediante spiegazioni soprannaturalistiche.

b) L’allegoria e l’*Akkomodation*, le argomentazioni *κατα ανθρωπον* e le immagini ebraiche

Come si è già potuto accennare, la riflessione sul *complesso*, non univoco, rapporto tra giudei e cristiani è un *Leitmotiv* nel commento delle due lettere scelte da Schelling. Per giungere a parlare di ciò in generale, si partirà da qualche osservazione “grammaticale” in ossequio al metodo “codificato” dall’*Entwurf der Vorrede*, anche se nelle *Animadversiones* interpretazione *formale* e *contenutistica* si alternano senza soluzione di continuità per adattarsi al procedere dei versetti, ciascuno dei quali in linea di principio richiede in successione entrambe le modalità operative.

Paolo utilizza un *linguaggio allegorico* per far luce sulla relazione non lineare tra i discendenti di Abramo *κατα σαρκα*, gli ebrei in senso stretto, e i suoi eredi *κατα πιστιν*, figli *in senso lato* della promessa fatta da Dio agli uomini.<sup>31</sup> Come è già accaduto in altre occasioni, Schelling comprende le

---

<sup>30</sup> HKA, II, 4, p. 269.

<sup>31</sup> Nel commento al *Römerbrief*: HKA, II, 4, pp. 55-56, pp. 89-90; in quello al *Galaterbrief*: HKA, II, 4, p. 282.

ragioni per l'uso dell'allegoria da parte degli autori della Bibbia, ma non lo considera un principio valido anche per l'esegesi contemporanea.<sup>32</sup>

L'impegno esegetico storico-critico resta quello della comprensione dell'*intentio auctoris*, pertanto Schelling cerca il significato sotteso da Paolo dietro alle due figure *allegoriche* di Sara e Agar, rispettivamente moglie e concubina di Abramo: *come* i figli di Agar non partecipano della promessa di beatitudine di Dio – sebbene siano “discendenza” del patriarca “secondo la carne” –, *così* nella contrapposizione tra giudei e cristiani non conta l'appartenenza al ceppo abramitico, bensì l'essere figli di Abramo “secondo la fede”. Agar rappresenterebbe, quindi, la Gerusalemme terrestre, il popolo d'Israele, mentre Sara sarebbe *figura* della cristiana Gerusalemme celeste le cui porte sono aperte anche alle stirpi dei gentili.

Paolo dovette anche lottare contro il pregiudizio degli ebrei nei confronti dei pagani considerati tutti indistintamente *ασβείας*.<sup>33</sup> Il popolo d'Israele, in perenne atteggiamento di chiusura in virtù della propria condizione di elezione e nel tentativo di mantenersi puro, non contaminato dall'altrui empietà, entrando nell'orizzonte del cristianesimo di Paolo, doveva accettare la commistione con tutti gli altri popoli. A questo fine Paolo usa due *immagini* significative, quella dell'olivastro innestato su di una pianta nobile che in questo modo può ancora portare frutto e quella delle primizie sante che rendono santo tutto l'impasto.<sup>34</sup>

Anche in molti altri casi, Paolo utilizza delle argomentazioni *κατ'ανθρώπων* per convincere i propri contemporanei parlando il loro stesso linguaggio e facendo riferimento a immagini di uso comune presso

---

<sup>32</sup> HKA, II, p. 108: «Qui [Rm. XV, 4] troviamo il principio dell'esegesi paolina dell'AT, secondo cui Paolo non solo mostra di avere effettivamente utilizzato ovunque l'adattamento [*Akkomodation*] dell'AT al Nuovo, ma addirittura di ritenere l'allegoria, così diffusa al suo tempo, un genere di interpretazione assolutamente valido. Con tutta probabilità egli accettava che il senso della Scrittura fosse duplice, ovvero letterale e spirituale [*buchstäblich und geistig*] (vedi Filone) e che il secondo, accanto al primo, corrispondesse effettivamente alle intenzioni dello scrittore o al πνεύματι θεού. Il primo [senso] era destinato soprattutto ai contemporanei dello scrittore, mentre il secondo ai posteri che, istruiti dall'esperienza e dalla storia, avrebbero potuto solo più tardi scoprire quel senso nascosto e trarne edificazione. Questo è all'incirca il pensiero di Filone. [...] Oppure forse Paolo ha detto ciò soltanto κατ'οικονομιῶν per i giudeo-cristiani, ai quali avrebbe dato indicazioni su come utilizzare gli scritti dell'AT. Dato che ci muoviamo per induzione a partire dagli scritti di Paolo, è possibile arrivare a ricostruire soltanto in modo verosimile il suo sistema di interpretazione [*Erklärungssystem*]. In ogni caso, se quel principio di interpretazione allegorica fosse appartenuto davvero a Paolo, noi non potremmo in questo trovarci d'accordo con lui». Cfr. anche Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., pp. 56-58) che attribuisce a questa presa di posizione di Schelling un peso notevole: «È, come si vede, un passo molto importante, forse il più “coraggioso” di tutte le *animadversiones*. Infatti che un giovane teologo (diciassettenne) “osasse” non condividere l'esegesi paolina significa che egli poteva porsi rispetto al testo paolino in un atteggiamento critico che va oltre l'ermeneutica. Non rispettando il confine della sacralità del testo (cui pure in qualche modo si era sino ad ora tenuto), trascurando la tradizione esegetica [...] Schelling contesta ad un testo sacro l'adozione di un metodo esegetico [...]» (*ivi*, p. 58). La presa di posizione di Schelling contro l'allegoria va tuttavia valutata tenendo conto del panorama esegetico in cui si collocano gli scritti tubinghesi: essa si iscrive perfettamente nella linea esegetica di stampo protestante, caratterizzata alla fine dall'abbandono dell'*Inspirationslehre* e dallo scollamento tra Parola di Dio e Sacra Scrittura (decretato da Semler: cfr. *supra*).

<sup>33</sup> HKA, II, 4, p. 52.

<sup>34</sup> Entrambe le allegorie, presenti in Rm. XI, sono commentate da Schelling: HKA, II, 4, pp. 99-100.



di loro.<sup>35</sup> Solo nell'utilizzo paolino dei passi veterotestamentari riguardanti Giacobbe ed Esaù è segnalata anche un'argomentazione κατ'αληθειαν accanto alla più consueta κατ'ανθρωπων: l'argomento "secondo principi" sarebbe stato sufficiente, ma quello legato alle figure veterotestamentarie si rivela utile perché può fare maggior presa sugli ebrei.<sup>36</sup> Invece, in riferimento al successivo esempio dell'«indurimento del cuore di Faraone», Schelling osserva:

[capitolo X, vers. 17-18] Rappresentazioni antropomorfiche. Il modo di pensare [Sinn] dell'apostolo d'altronde non può assolutamente essere quello dei passi dell'A.T. nei quali si dice che Dio di aveva indurito il cuore del faraone. Ciò non si può prendere alla lettera e non si può pensare che Dio determini in modo del tutto arbitrario la nostra moralità. – [...] σκληρυνει: Semplice utilizzo [Anwendung] delle idee dell'A.T. (Esodo VII, 13 e 22 IX,16) κατ'ανθρωπων, non κατ'αληθειαν. Le parole sono le stesse, ma non il senso.<sup>37</sup>

Anche l'immagine seguente del vasaio (che sceglie arbitrariamente di plasmare vasi per uso nobile e volgare dalla medesima argilla) rientra nell'utilizzo di espressioni adatte al "rozzo" popolo giudaico ma la cui "durezza" va attenuata per una corretta comprensione da parte dei più raffinati, colti e razionali interpreti della *Spätaufklärung*.

Le espressioni antropomorfiche vanno interpretate in modo più blando [gelinder]. Di sicuro anche Paolo ha introdotto un altro senso accanto a quello che le espressioni significavano originariamente. Egli ha conservato l'uso consueto delle parole [more loquendi], ma ne ha cambiato il senso. Dunque qui anche gli ortodossi possono accettare un adattamento [Accomodation], per lo meno riguardo alle parole.<sup>38</sup>

Un'altra tipica *Vorstellungsart* antropomorfica, spesso difficile da conciliare con una concezione razionale della divinità, è quella che ha per oggetto l'ira di Dio.<sup>39</sup>

οργη: come altre espressioni conformi allo spirito del popolo e dei tempi in cui gli apostoli scrissero, anche questa deve essere, per così dire, tradotta [travisiert] nella nostra lingua secondo lo spirito del nostro tempo e dei nostri concetti di Dio.<sup>40</sup>

A volte, nelle diverse circostanze considerate, resta in dubbio se Paolo si sia adattato all'*usus loquendi* ebraico "volutamente" per poter far giungere in modo più diretto il proprio messaggio oppure

<sup>35</sup> Esempi di argomentazioni κατ'ανθρωπων in HKA, II, 4, pp. 45-46, p. 50, p. 53, p. 63, pp. 87-89, p. 253, p. 274, p. 281. L'unico passo in cui viene rinvenuta anche un'argomentazione κατ'αληθειαν accanto a quella κατ'ανθρωπων è in HKA, II, 4, p. 90, cfr. qui di seguito.

<sup>36</sup> HKA, II, 4, pp. 89-90. Secondo Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., p. 45) la distinzione tra argomentazioni κατ'ανθρωπων e κατ'αληθειαν viene a Schelling dal testo di Semler.

<sup>37</sup> HKA, II, 4, p. 90.

<sup>38</sup> HKA, II, 4, p. 92. Si ricorderà che gli "ortodossi" professori di Tübingen, Storr e Le Bret in primis, non accettavano l'*Akkomodationslehre* in senso stretto, ammettendo però un'accomodazione «im weitern Sinn», intendendo con essa il necessario *modus loquendi* di uomini immersi in un orizzonte linguistico e concettuale diverso da quello contemporaneo. Cfr. *supra*.

<sup>39</sup> Cfr. anche Arnold, *Die reinere Religion Paulus*, cit., pp. 213-214, dove la spiegazione schellinghiana dell'espressione antropomorfica è ricondotta al procedimento esegetico storico-grammaticale mirante a rinvenire il *sensus* del testo paolino.

<sup>40</sup> HKA, II, 4, p. 41.

perché egli stesso costretto all'interno di un universo di rappresentazioni non ancora pervenute alla purezza razionale e filosofica dei secoli illuminati. Entrambe le situazioni sono possibili in quanto Paolo si trova in quella condizione intermedia comune a tutti i saggi antichi: sopravanzare il popolo incolto e restare un "figlio del proprio tempo".

Schelling nota che Paolo spesso fa uso di modi di espressione vivi e concreti, attribuisce a se stesso delle posizioni per rendere in modo più *versinnlich* i concetti,<sup>41</sup> o immagina dialoghi con interlocutori costruiti per esporre in maniera più plastica ed appassionata le proprie tesi,<sup>42</sup> è coinvolto emotivamente nei discorsi che rivolge alle comunità cristiane ma si mostra anche preoccupato per i suoi «fratelli giudei» non ancora convertiti.<sup>43</sup> Il periodare di Paolo è difficile da seguire in quanto ellittico, a volte a causa delle *passioni* da cui l'animo dello scrittore è attraversato e sopraffatto, altre volte perché il sapiente antico non è *cognitivamente* in grado di approfondire le proprie argomentazioni. La scrittura di Paolo condensa in poche parole molte intuizioni che abbisognerebbero di riflessioni più estese, inoltre la lingua ebraica non possiede molte sfumature o distinzioni concettuali.<sup>44</sup> La resa delle sue idee in greco risente del modo di pensare del Vicino Oriente che determina l'universo linguistico e immaginifico del giudaismo.

L'orientale in generale sa trattare poco con le cose astratte. Per questa ragione in quelle poche astrazioni che possiede egli condensa sempre una gran profusione di significati, cosicché spesso, in una parola, sono fatti coincidere molteplici significati che l'occidentale invece distribuirebbe in molte più parole. Ma, per la stessa ragione, l'orientale deve fornire molte più determinazioni [per ciascuna parola]. Quanti significati ci sono nelle parole ebraiche דעה [opinione] e אמונה [credenza] etc.! Così anche la parola πιστις è colma di significati. Talvolta ce n'è uno solo, spesso che ne sono molti contemporaneamente che riguardano il medesimo contesto.<sup>45</sup>

c) Polisemia di νομος e πιστις

La polisemia più significativa considerata dai commenti schellinghiani riguarda due dei più importanti concetti della teologia paolina: πιστις e νομος.<sup>46</sup> In Paolo il termine νομος, usato senza

---

<sup>41</sup> HKA, II, 4, pp. 129-130: «Questa situazione generale è raccontata da Paolo come se fosse una sua propria esperienza al fine di rappresentare tale verità nel modo il più possibile sensibile [*versinnlichen*] [...] Qui l'apostolo, per rappresentare tutta la situazione nel modo più sensibile [*versinnlichen*] prorompe nell'esclamazione: "Chi mi salverà da questo corpo peccaminoso!"».

<sup>42</sup> HKA, II, 4, pp. 45-46, p. 87, pp. 134-135, pp. 275-276.

<sup>43</sup> «L'apostolo sopprime l'apodosi a causa dell'affetto che prova [per i suoi fratelli giudei]» (HKA, II, 4, p. 92). La severità di Paolo nei confronti del giudaismo (di cui sono una testimonianza sia l'utilizzo delle suddette "espressioni forti" sia i vari rimproveri a giudei o *Judenchristen* di cui sono disseminate le lettere) va di pari passo con la "tristezza" dell'apostolo per via dell'esclusione dalla beatitudine dei «suoi fratelli giudei» non ancora convertitisi al cristianesimo. Cfr. HKA, II, 4, pp. 85-86.

<sup>44</sup> HKA, II, 4, p. 91 «È tipico del parlare ebraico non poter far riferimento a una terminologia filosofica precisa». Cfr. anche *ivi*, p. 117.

<sup>45</sup> HKA, II, 4, p. 115

<sup>46</sup> Schelling fa alcuni, seppur vaghi, riferimenti a una differenza tra un significato soggettivo ed uno oggettivo di πιστις. Inoltre, in senso lato la πιστις è caratterizzata come *moralische Gesinnung* mentre, in senso stretto, come *Glaube* nel *Lehre Jesu*. Cfr. anche Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., pp. 22-24. Sulla concentrazione di

ulteriori attributi, può indicare ogni legge in generale, ovvero le caratteristiche comuni a tutte le leggi, ma spesso, nello specifico, rappresenta la legge mosaica in contrapposizione alla *πιστις*.<sup>47</sup> Come è noto, infatti uno dei principi cardine della teologia paolina, espresso in particolare nella *Lettera ai Romani*, afferma che la salvezza viene all'uomo *δια πιστεως* e non per gli *εργα του νομου* che può compiere. Prima di Mosè, Abramo aveva ricevuto la promessa di salvezza in virtù della propria fede e non in seguito a particolari opere.<sup>48</sup>

Ciò che accomuna tutte le leggi è il fatto di rendere consapevoli del peccato. Il peccato ha regnato da Adamo a Mosè senza che gli uomini fossero pienamente consapevoli della peccaminosità delle loro azioni; inoltre senza legge i peccati non potevano essere loro ascritti.<sup>49</sup> La Legge giudaica – il Decalogo ma anche tutto il corredo di norme comportamentali in vista della purificazione – ha avuto solo l'effetto di *suscitare* il peccato, ovvero di renderlo tanto più manifesto quanto più irresistibile per la sensibilità umana.<sup>50</sup> Una legge esteriore e «sensibile» (ferma al livello della *Sinnlichkeit*) proibisce soltanto senza agire al contempo sui moventi profondi dell'animo e non fornisce alcuna forza all'uomo per contrastare la seduzione del peccato,<sup>51</sup> con la conseguenza di causare punizioni ancora più gravose da sopportare, perché ora il peccato viene riconosciuto e imputato in virtù di una severa, intransigente legge positiva.<sup>52</sup> In questo senso, la *fede* cristiana viene a superare l'*impasse*, la condanna all'infelicità e alla dannazione che ha colpito i giudei. Il punto di svolta della *Lettera ai Romani* è individuato da Schelling al versetto 14 del capitolo settimo laddove Paolo introduce l'idea di una legge più alta, un *νομος πιστεως* anche detto *νομος πνευματικος*.<sup>53</sup> Il termine *νομος* assume una nuova connotazione se inteso come legge del cristianesimo, un «*reineres, höheres Gesetz*» che

non solo suscita il peccato negli uomini, ma fornisce anche la forza per contrastarlo.  
Per questa ragione non si deve rifiutare in generale la legge.<sup>54</sup>

Il *νομος*, la legge in quanto tale, non viene meno: la legge mosaica viene superata in una legge più alta. È Paolo stesso ad affermare che la legge non va abbandonata, distrutta o fatta perire, bensì deve

---

significati nel termine *πιστις* e sulla determinazione della sua polisemia *per contrasto*, attraverso cioè i concetti ad essa contrari (*πνευμα δουλειας, νομος δουλειας, εργα του νομου, αδικια, αμαρτια, εργα της αμαρτια της σαρκος, äußeren Gesetzmäßigkeit, Sündhaftigkeit*), cfr. HKA, II, 4, pp. 131-132.

<sup>47</sup> HKA, II, 4, pp. 42-43; pp. 53-54. Nella *Stellensammlung zu Paulus* (cfr. *supra*) Schelling schematizza il rapporto tra *νομος* e *πιστις* in entrambe le direzioni, per così dire *a parte lege* e *a parte fidei*. HKA, II, 4, p. 297. La legge mosaica è intesa da Schelling spesso in senso riduttivo come semplice legge cerimoniale: HKA, II, 4, p. 46.

<sup>48</sup> HKA, II, 4, p. 50.

<sup>49</sup> HKA, II, 4, pp. 60-61.

<sup>50</sup> HKA, II, 4, p. 68.

<sup>51</sup> HKA, II, 4, p. 66.

<sup>52</sup> HKA, II, 4, p. 60, p. 62.

<sup>53</sup> HKA, II, 4, p. 66, pp. 70-72. «Solo al versetto 14 (capitolo VII) sarà mostrata la grande differenza della legge mosaica dalla più pura legge del cristianesimo».

<sup>54</sup> HKA, II, 4, p. 70.

essere resa inoperante, superata e conservata al tempo stesso (ad es. *Rm*, III, 31). Il termine “tecnico” che l’apostolo usa è il verbo καταργειν: infatti delle 23 occorrenze nel Nuovo Testamento, 22 appartengono alle lettere di Paolo. Già per i primi interpreti del testo paolino, καταργεω si è rivelato un verbo di difficile traduzione. Per giungere alla soluzione interpretativa corretta si è suggerito di cercare il verbo greco ad esso contrario: l’opposto di καταργειν non è ποιειν che significa “creare, dar vita” per cui la traduzione risulterebbe “far perire, distruggere”. καταργειν si contrappone piuttosto a ενεργειν cioè “rendere attivo, dare ενεργεια”, pertanto significa una sospensione della legge, una sua disattivazione.<sup>55</sup> Καταργειν venne tradotto da Lutero con il verbo *aufheben*, che proprio a partire dal significato teologico nel testo paolino assumerà quel significato ambivalente di superare-mantenere nel luogo che gli ha dato risonanza maggiore, la dialettica hegeliana dove, come si sa, il termine indica al tempo stesso conservare e abolire, *aufbewahren* e *aufhören lassen*, quindi, togliere conservando.<sup>56</sup>

Ciò che differenzia la legge mosaica da quella cristiana [*das Unterscheidende*], ovvero ciò che permette l’*Aufhebung* del νομος, è il potenziamento del πνευμα per mezzo della πιστις, la qual cosa assicura la forza per contrastare il peccato.<sup>57</sup>

La legge mosaica certamente indicava cosa fosse il peccato (vers. 7) proibiva il peccato, ma non conteneva nient’altro che la morta lettera (vers. 6), lasciando in balia della sensibilità [*Sinnlichkeit*] coloro ai quali tale legge era stata data; [...] la sensibilità odiava il bene (vers. 18) perché non conteneva nulla che potesse dare allo spirito (τῷ πνεύματι) forza e potenza. Paolo afferma che ora, invece, è data un’altra e più alta legge un νομον πνευματικον (v.14), un νομον θεου κατα του εσω ανθρωπον (v. 22), un νομον πιστεως (III, 28) un νομον τελειον της ελευθηριας (*Giac.* I, 25, II, 12).<sup>58</sup>

Il νομος πιστεως viene espressamente associato da Schelling alla *Gesinnung*, a una disposizione morale interiore, che non intende ottenere la δικαιοσυνη του θεου, la giustificazione, per mezzo di azioni esteriori.<sup>59</sup> Ciò che rende possibile la maggiore efficacia della legge cristiana nei confronti del peccato è la sua interiorizzazione, il fatto che l’attuazione dei precetti non poggi su motivi provenienti

<sup>55</sup> Così, ad esempio, G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 94. Per le considerazioni sul νομος e sulla sua “disattivazione” *ivi*, pp. 88-102: «Di qui l’ambiguità del gesto di *Rm*. 3, 31, che costituisce la pietra d’inciampo di ogni lettura della critica paolina della legge: «Rendiamo dunque inoperante [*katargoumen*] la legge attraverso la fede? Non sia! Anzi, teniamo ferma [*histánomen*] la legge». Già i primi commentatori avevano notato che l’apostolo sembra qui contraddirsi (*contraria sibi scribere*): dopo aver dichiarato più volte che il messianico rende inoperosa la legge, qui sembra affermare il contrario. In verità è proprio il significato del suo *terminus technicus* che si tratta qui per l’apostolo di precisare, riportandolo al suo etimo. Ciò che è disattivato, fatto uscire dall’*enérgeia*, non è, per questo, annullato, ma conservato e tenuto fermo per il suo compimento».

<sup>56</sup> Cfr. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 91-96; I. Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo: l’amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano 2013, in particolare pp. 140-158; Idem, *Katargein and Aufheben: Pauline Origins of the Hegelian Dialectic?*, «Annali di Scienze Religiose», 7 (2014), pp. 347-371.

<sup>57</sup> HKA, II, 4, p. 129, p. 132.

<sup>58</sup> HKA, II, 4, p. 66. La legge mosaica è νομος σαρκικος, contrapposta al νομος πνευματικος del cristianesimo cfr. HKA, II, 4, p. 70.

<sup>59</sup> HKA, II, 4, p. 119.

dall'esterno, bensì sulla fede che è penetrata nell'animo del cristiano. È grazie alla πίστις, «*etwas inneres, ein innerer Habitus der Seele selbst*», che la legge spirituale può riposare nell'interiorità.<sup>60</sup> Le affinità con la morale kantiana cominciano ad emergere dietro alla terminologia teologica: la più alta legge del cristianesimo e la legge morale kantiana non vengono determinate dalla materia del volere ovvero dagli έργα του νομου, ma sono fondate su una *reinere Gesinnung* che sola può condurre all'autentica moralità.

La legge mosaica è assolutamente da biasimare, perché non contiene davvero nient'altro che la morta lettera. Ma io so che esiste un'altra legge, più alta, più nobile, più vivente, *molto più pensata per la realizzazione della perfezione morale*, e so che l'unica legge degna di questo nome, può essere soltanto una *legge spirituale*. [...] Questo pensiero viene sviluppato nei vv. 15-25 e nel cap. 8 viene richiamata l'attenzione sul grande merito della legge di Cristo, la quale che *ci ha liberato* dalla morta legge e ci ha posto sotto il dominio di un'altra legge, che invero *contraddice ancora la nostra sensibilità*, ma che al tempo stesso pone il dovere di ubbidirle vicino al cuore e fornisce alla nostra facoltà appetiva superiore un'efficacia molto maggiore.<sup>61</sup>

Il rimando alla vittoria sulla *Sinnlichkeit* può essere inteso come un incremento delle funzioni razionali nel processo morale: quando parla di moralità più autentica e pura, libera dai condizionamenti sensibili, Schelling intende con ogni probabilità la moralità della ragion pura pratica. La legge mosaica era difficile da osservare mentre la legge del cristianesimo è stata resa più lieve da sopportare grazie all'insegnamento di Gesù, il quale «riposa nell'uomo stesso [*im Menschen selbst liegt*]», altra espressione che può essere ricondotta alla legge morale kantiana.<sup>62</sup>

Interiore e universale, pura e svincolata dalla sensibilità: ecco le caratteristiche della legge morale che condividono il *moralische Gesetz* kantiano e «ὁ νομος του θεου [...] la legge di Dio, pura, generale, valida per tutti gli uomini».<sup>63</sup> Inoltre la legge mosaica è presentata con l'immagine negativa di un «pedagogo» che deve controllare dei bambini come un «severo sorvegliante» perché essi non sono

---

<sup>60</sup> HKA, II, 4, p. 115. Il passo prosegue istituendo un profondo legame tra la πίστις, la fede nell'insegnamento di Gesù e la moralità, i principi morali fondamentali.

<sup>61</sup> HKA, II, 4, pp. 70-71.

<sup>62</sup> HKA, II, 4, p. 94. Cfr. anche HKA, II, 4, p. 285: «Ma da ciò risulta chiaro che io ho IN ME STESSO una legge, diversa da ogni legge *fuori* di me». Si deve precisare fin d'ora che, oltre a non citare mai Kant, «Schelling non si abbandona alla terminologia kantiana» (Ranchetti, *Uno scritto inedito di Schelling*, cit., p. 35): non introduce, cioè, elementi estranei e cronologicamente posteriori nell'esegesi di un testo storico quale è l'epistolario paolino. Il giovane esegeta resta fedele alla prassi storico-critica che individua il *sensus* e, al tempo stesso, lascia trasparire un orizzonte di *veritas* (come era stato nella *Magisterdissertation*). In questo modo, può capitare, come nota anche Ranchetti (*Uno scritto inedito di Schelling*, cit., p. 37) che «sia Semler che Schelling, in modo quasi "naturale" traducono l'espressione paolina in una forma "del loro tempo"». Ranchetti ritiene che in questa traduzione vada «perduto [...] il senso originario» (*ibidem*). Al contrario, da quanto è già emerso, la traduzione in termini kantiani è per Schelling del tutto legittima, è una lettura del testo biblico che non inserisce arbitrariamente contenuti estranei bensì che è giustificata da *niedere* ed *höhere Kritik* oltre che suffragata dall'evoluzione storica della razionalità e dei concetti nel genere umano. La prospettiva di Ranchetti non coglie questo aspetto dell'esegesi schellinghiana e ritiene che «la morale kantiana [...] sovrapponendosi alla lettera paolina, ne impedisce un'intelligenza diretta».

<sup>63</sup> HKA, II, 4, p. 68. Sulla validità universale della legge data da Gesù anche HKA, II, 4, p. 115, p. 120.

ancora in grado di distinguere il bene dal male: il principio della moralità nella legge mosaica risulta ancora imposto dall'esterno. Diverso il caso della «disciplina più libera» del cristianesimo che assume in questo modo, abbastanza kantianamente, i caratteri dell'autonomia.<sup>64</sup> La legge del cristianesimo è una legge che *libera* l'uomo dalla condanna a soccombere al peccato, cioè a cedere alla propria sensibilità (che significa, fuori dal modo di rappresentazione religioso paolino: tenere un comportamento moralmente scorretto, non diretto dalla razionalità ma da principi pratici materiali). La legge della *πίστις* cristiana è, dunque, un *νομος ελευθερίας*.<sup>65</sup> Emerge una nuova contrapposizione tra lo spirito servile e lo spirito di libertà, un tema che sarà caro alla generazione idealista e romantica. Del resto Schelling, già acceso dalle speculazioni fichtiane, scrive a Hegel: «L'alfa e l'omega di ogni filosofia è la libertà».<sup>66</sup>

#### d) Πνευμα υιοθεσίας e Regno di Dio

Il cristianesimo è in primo luogo *liberazione* dalla morta legge giudaica; al tempo stesso Schelling rinviene un altro genere di *libertà* ottenuta dai cristiani: al versetto 14 del capitolo ottavo viene presentata quella che Schelling definisce la peculiarità [*das Eigentümliche*] del cristianesimo: il *πνευμα υιοθεσίας*, il filiale spirito d'amore che rende tutti gli uomini figli adottivi di Dio.<sup>67</sup> Il *πνευμα δουλειας*, il rapporto servile che contraddistingueva la relazione tra uomini e Dio prima del cristianesimo, viene ora sostituito da un rapporto filiale in virtù dell'avvento del Figlio di Dio, fattosi uomo per elevare tutti gli uomini al rango di figli di Dio.<sup>68</sup>

Grazie al *πνευμα υιοθεσίας* gli uomini possono chiamare Dio loro Padre e quindi possono essere coeredi insieme a Cristo della beatitudine che Dio ha preparato per i suoi figli. Schelling segue il testo paolino che associa l'essere figli di Dio [*τεκνα Θεου*] all'esserne eredi [*κληρονομοι*] anzi coeredi [*συνκληρονομοι*] in quanto fratelli adottivi del Figlio. Essere eredi – interpreta Schelling – significa partecipare a una grande *Glückseligkeit* che viene identificata con la diffusione dell'insegnamento di

<sup>64</sup> HKA, II, 4, p. 277. Schelling parla a più riprese di *Selbsttätigkeit*, per es. *ivi*, p. 77: «Ma se voi attraverso quella legge (*τῷ πνεύματι*) dominate le vostre inclinazioni sensibili [*sinnliche Neigungen*], allora il vostro spirito ottiene la sua perfetta autonomia [*vollkommne Selbstthätigkeit*]» (cfr. anche *ivi*, p. 71, p. 76, p. 100).

<sup>65</sup> HKA, II, 4, pp. 72-73: «Quando obbedivamo ancora alla legge mosaica eravamo *εν σαρκι*, ma ora se ubbidiamo all'insegnamento di Gesù (*τοις εν χριστω ιησου*), entriamo nello spirito, obbediamo alla legge della libertà e dunque siamo detti liberi dalla dannazione che proveniva necessariamente dalla legge mosaica [...] poiché quella legge della moralità e della beatitudine (*πνευματος, ζωης*) che Cristo ci ha dato, ci libera dalla morta legge che non realizzava per nulla la vera perfezione morale. [...] La legge di Mosè non poteva indebolire il peccato, al quale non aveva nulla da contrapporre perché non era ancora una perfetta legge della libertà».

<sup>66</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795, in Hegel, *Briefe*, cit., p. 22, *Epistolario*, cit., p. 115

<sup>67</sup> HKA, II, 4, pp. 130-131. Il termine greco *υιοθεσια* significa adozione, il divenire figli adottivi. Sempre a commento di *Rm.* VIII, 14 (*ivi*, p. 77) Schelling parla della *Liebenswürdigkeit* della più alta legge del cristianesimo, attraverso la quale viene superato il rapporto giudaico o pagano tra uomo e Dio che si configurava come «il rapporto tra un servo e il suo signore».

<sup>68</sup> HKA, II, 4, p. 73: «Dio ha mandato suo figlio in forma umana [*in Menschengestalt*], dotato di sensibilità, dunque in grado di sentire la seduzione del peccato. Egli certamente attraverso la sua legge, che è molto più elevata di quella mosaica (*νομος πνευματ.*), ha tolto al peccato il suo potere e gli ha contrapposto una forza potente [*mächtige Kraft*]]. Si vedrà più avanti come Schelling non dia grande rilievo al dogma cristologico della duplice natura, umana e divina, di Gesù.

Gesù. Ma qualora si consideri il particolare modo in cui Schelling intende la *Lehre Jesu*, ovvero come una religione dell'interiorità e della *Gesinnung*, diviene chiaro che questa beatitudine consiste nel raggiungimento di una moralità più autentica e pura.<sup>69</sup>

La questione dell'eredità conduce il discorso al tema del Regno di Dio. Nonostante in *Rm.* VIII, 14 non vi sia un esplicito rimando all'idea del regno, il passaggio secondo Schelling è suffragato dal generale contesto delle lettere paoline: gli uomini essendo divenuti figli di Dio (insieme al Figlio) ereditano il suo regno.<sup>70</sup> Il sintagma βασιλεία του θεού è neotestamentario giacché ricorre solo una volta nell'Antico Testamento.<sup>71</sup> Tuttavia al di là della chiara matrice biblica dei riferimenti al Regno di Dio evangelico, molto probabilmente Schelling ha presente l'interpretazione kantiana del *Reich Gottes* così come delineata nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, un testo che il giovane studente dello *Stift* conosceva.<sup>72</sup> Kant utilizza per la prima volta l'idea di un Regno di Dio già nella *Critica della ragion pratica* per indicare in maniera figurata l'aspirazione umana al raggiungimento del sommo bene, prospettato dalla dottrina morale come la giusta proporzionalità tra virtù e felicità:

La dottrina del cristianesimo quando anche non venisse ancora considerata come dottrina religiosa, dà in questo punto un concetto del sommo bene (del Regno di Dio), il quale solo soddisfa alla più stretta esigenza della ragion pratica. [...] Ora, la dottrina morale supplisce a questa mancanza (del secondo elemento indispensabile del sommo bene) mediante la rappresentazione del mondo in cui gli esseri razionali si consacrano con tutta l'anima alla legge morale come di un Regno di Dio, in cui la natura e i costumi, mediante un autore santo che rende possibile il sommo bene

---

<sup>69</sup> HKA, II, 4, p. 78.

<sup>70</sup> HKA, II, 4, p. 78, nota a margine che introduce il concetto del Regno di Dio.

<sup>71</sup> L'unica occorrenza nell'Antico Testamento è del Libro della Sapienza, cronologicamente ultimo testo dell'AT (II-I a.C.) e del cui originale ebraico non abbiamo notizie certe. Qui il Regno di Dio è, come nel Nuovo Testamento, βασιλεία θεοῦ. (*Sap.* X,10). D'altro canto esiste un'espressione corrispondente anche in ebraico per significare che "Dio è re": *malak jhwh* che indica la signoria regale di Dio in senso dinamico, attivo, il suo regnare. Delle 70 occorrenze nel Nuovo Testamento 53 sono evangeliche (4 *Mt*; 14 *Mc*; 33 *Lc*; 2 *Gv*), 7 appartengono agli *Atti degli apostoli*, 10 sono paoline (4 in *1Cor.*, una soltanto in *Rm*, *Gal*, *Ef*, *Col*, *1Tes*, *2Tes*). Considerando la diversa estensione delle lettere e del *corpus* evangelico e apostolico, si può affermare che in Paolo l'espressione ha un'indubbia rilevanza, che risalta maggiormente in considerazione dello stretto rapporto tra l'Apostolo e l'evangelista che utilizza l'espressione con una frequenza molto maggiore degli altri, Luca (tradizionalmente riconosciuto come l'autore anche degli *Atti*, per cui le occorrenze a lui attribuite raggiungerebbero il numero significativo di 40 su 70). A "pareggiare i conti" si deve considerare che in Matteo, per esprimere il medesimo contenuto, viene usato 33 volte il sintagma "Regno dei Cieli", βασιλεία τῶν οὐρανῶν. L'espressione aramaica corrispondente alla traduzione Regno di Dio (*malkutà*, in ebraico *malkut*) è tutt'oggi riconosciuta come uno degli *ipsissima verba Christi*, e comunque corrispondente al cuore del suo insegnamento. Cfr. W. Stegemann, *Jesu und seine Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 2009; tr. it. a cura di F. Bassani, *Gesù e il suo tempo*, Paideia, Brescia 2011.

<sup>72</sup> L'ipotesi di un rapporto tra il testo della *Religion* e le riflessioni di Schelling sul Regno di Dio è cronologicamente plausibile. La stesura delle *Animadversiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos* inizia il 24 dicembre 1792 e secondo l'opinione riportata nella biografia di Schelling dovrebbe essere stata portata avanti almeno fino all'inverno 1793-1794. I passi che fanno riferimento al *Reich Gottes* si collocano verso la fine del commento (*Rm.* VIII-IX), e, d'altro canto, la *Religion* nella sua interezza venne pubblicata già nella primavera del 1793. Per analogia con quanto avvenuto per il saggio *Über das radikale Böse* citato a distanza di pochi mesi dalla sua pubblicazione nella dissertazione *Antiquissimi*, possiamo ritenere non improbabile un'altrettanto rapida diffusione nell'ambiente tubinghesi del testo completo della *Religion*.

derivato, pervengono ad un'armonia estranea a ciascuno degli elementi preso per se stesso.<sup>73</sup>

Il *Reich Gottes* è una *Darstellung* della realizzazione del sommo bene; in questa «rappresentazione» risulta evidente il concorso dei due postulati che permettono di raggiungere tale “sinolo di moralità e felicità”. L'immagine del Regno di Dio ha in sé una componente escatologica che può facilmente rimandare all'immortalità dell'anima, richiesta per garantire il progresso infinito della virtù: nella sua vita mortale e finita, l'uomo può solo tendere asintoticamente alla santità; al contrario in un Regno di Dio al di là del tempo – nel quale l'anima immortale è «suddito e cittadino» [*Bürger und Unterthan*]<sup>74</sup> – l'infinita tensione alla virtù può raggiungere proprio il *telos*, il sommo bene.<sup>75</sup> Ma nell'immagine del *Reich Gottes* è soprattutto il postulato di Dio a rappresentare la garanzia di una felicità proporzionata alla moralità: Dio è il legislatore di questo «regno morale» dove gli uomini ricevono la beatitudine come giusta ricompensa della loro virtù.<sup>76</sup> Schelling, come Kant, lega la rappresentazione del Regno di Dio al tema della *Glückseligkeit*, sia sotto l'aspetto individuale, sia sotto quello – per così dire – collettivo, politico.

#### d.1) Felicità e *Bestimmung* individuale

Il tema della felicità, centrale nella riflessione dell'illuminismo – seppur con accenti diversi nell'*Enlightenment* e nell'*Aufklärung* –, è oggetto di varie rielaborazioni nel corso dell'evoluzione del pensiero morale kantiano.<sup>77</sup> Per limitarci all'ambito cronologico posteriore alla *Kritik der praktischen Vernunft* e raccolto attorno alla scrittura della *Religion*, con «felicità materiale» [*physische Glückseligkeit*] Kant intende il risvolto sensibile della *Glückseligkeit* connesso con la soddisfazione dei propri desideri [*Zufriedenheit*] quindi un “eudemonismo edonico”, mentre con «felicità morale» [*moralische Glückseligkeit*], invece, si allude al permanere in una buona *Gesinnung* che conduce sempre più vicino al bene morale e *dunque* al Regno di Dio.<sup>78</sup> Il *Reich Gottes* in riferimento alla felicità morale

---

<sup>73</sup> AA, V, *KpV*, 127-130; tr. it. cit., pp. 279-283.

<sup>74</sup> AA, VI, *Religion*, p. 152; tr.it. cit., p. 349.

<sup>75</sup> Cfr. G. Cunico, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001.

<sup>76</sup> Parimenti l'esclusione dal Regno di Dio sarà la giusta punizione per la violazione della legge, divina e morale. AA, VI, *Religion*, p. 72; tr. it. cit., p. 185: «Ora poiché il male morale (trasgressione della legge morale come di un comando divino – trasgressione detta perciò peccato) implica un'infinità di violazioni della legge e, quindi, un'infinità della colpa, allora ogni uomo dovrebbe attendersi una punizione infinita e l'esclusione dal Regno di Dio».

<sup>77</sup> Come giustamente rileva anche M. Mori, *Felicità, virtù e religione in Kant*, in N. Pirillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996, pp. 53-79, in particolare sulla felicità nella *Religion* pp. 69-73.

<sup>78</sup> AA, VI, *Religion*, p. 67; tr. it. cit., p. 173: «La seconda difficoltà si presenta quando l'uomo che aspira al Bene viene considerato alla luce della relazione di questo stesso Bene morale con la Bontà divina. La difficoltà concerne dunque la felicità morale. Con questa espressione non si intende qui l'assicurazione di una soddisfazione stabile e duratura del proprio stato fisico (liberazione dai mali fisici e godimento di piaceri sempre maggiori), cioè la felicità materiale, bensì la realtà e la perseveranza di un'intenzione morale sempre in progresso verso il Bene (senza più ricadute nel Male). Infatti, solo se si fosse fermamente sicuri dell'immutabilità di tale intenzione, la costante ricerca del Regno di Dio equivarrebbe a sapersi già in possesso di questo regno: poiché in tal caso l'uomo

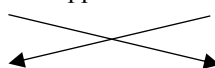


viene descritto come il possesso stabile del bene morale, il raggiungimento di una *Gesinnung* costantemente e “puramente” indirizzata al giusto e al bene indicati dalla legge morale. Kant già a partire dalla seconda *Critica* aveva rilevato che non vi è una connessione necessaria tra la moralità e la felicità, in questo contesto intesa più come felicità materiale dato che veniva ritenuta insufficiente la “contentezza del proprio stato morale” per dirsi realmente felici in questo mondo. Nonostante i principi pratici materiali siano da escludere come motivi determinanti dell’agire morale, la “felicità materiale” continua ad essere vista come ricompensa nell’ottica di una moralità retributiva, e pertanto il postulato di Dio viene chiamato in causa per garantire – anche se soltanto in una prospettiva futura – il giusto compenso alla retta condotta dell’uomo.

Anche Schelling affronta il problema di una felicità materiale e del fatto che non sia immediatamente conseguente alla buona condotta degli uomini, ma lo fa a partire dal testo di Paolo e muovendo dalla relazione tra Dio e la felicità terrena del suo popolo. Il fatto che la felicità su questa terra non segua necessariamente alle opere compiute in ossequio alla Legge, nei testi paolini si lega all’imperscrutabilità della volontà divina nel concedere la grazia. La *χαρις* non è il risultato di tangibili *εργα του νομου*, è bensì  *dono libero* di Dio che l’uomo può solo *sperare* di ricevere, affidandosi con un atto di fede (*πιστις*) alla volontà divina. Alle *opere*, ovvero all’agire morale, non segue necessariamente la ricompensa di una felicità terrena: si può solo credere (come a suo tempo fece Abramo, modello della *πιστις* di Paolo) o postulare un Dio giusto (come Kant).

Nel commento al *Römerbrief* Schelling affronta a più riprese e da varie prospettive il tema della *felicità terrena* connesso a quello della ricompensa data da Dio ed espressa in termini di *ereditarietà*: l’eredità in questione non è solo quella del *Reich Gottes* ma anche quella dei discendenti di Abramo *κατα σαρκα*, gli israeliti che pretendevano di essere *κληρονομοι του κοσμου* – eredi del mondo – in base alla presunta promessa fatta da Dio al loro capostipite.<sup>79</sup> Il problema sollevato nel *Römerbrief* e a cui Paolo cerca di dare risposta è quello della mancata realizzazione della promessa di beatitudine fatta da Dio al popolo ebraico: le vicende storiche del popolo ebraico testimoniano effettivamente una grande infelicità (esilio, schiavitù, guerre, dominio straniero...); d’altro canto, i giudei non erano in grado di compiere la legge (per i summenzionati motivi: la legge mosaica era solo in grado di accendere il peccato e non di combatterlo) quindi non avrebbero mai potuto meritare la ricompensa dell’eredità (ovvero della felicità). Schelling sottolinea che il contrario dell’*essere eredi* consiste nell’*essere infelicissimi*: ciò evidenzia (per via chistica) una corrispondenza metaforica tra la felicità e il concetto di eredità.<sup>80</sup>

Essere eredi è l’opposto di essere infelici

  
Non essere eredi è l’opposto di essere felici.

---

così benintenzionato, avrebbe già da se stesso la fiducia che “tutto il resto (ciò che riguarda la felicità materiale) gli sarà dato in aggiunta” [Mt. 6,33; Lc. 12,31]».

<sup>79</sup> Commento di Schelling a *Rm.* IV, 14-15, HKA, II, 4, pp. 54-55.

<sup>80</sup> HKA, II, 4, pp. 54-55.

Paolo intende dimostrare che la promessa di Dio non è falsa perché va intesa in un modo diverso: gli eredi non sono i discendenti *κατα σαρκα*, ovvero il solo popolo ebraico, ma i discendenti secondo la fede, ovvero il nuovo popolo cristiano che, per la sua *πιστις* riceverà la ricompensa del Regno di Dio, cristianamente inteso. Nel commentario al *Römerbrief* si cercano spiegazioni meno teologiche per spiegare la mancata realizzazione della promessa di Dio ad Abramo. Le considerazioni di Schelling, come di consueto, sono fondate su *prove testuali*: anche se Paolo parla di *κληρονομοι του κοσμου*, nell'Antico Testamento non ci sarebbe una promessa di Dio in termini di eredità *del mondo*, o comunque il termine *κοσμος* andrebbe contestualizzato e circoscritto alla Palestina, la terra effettivamente promessa da Dio ai giudei. Ad ogni modo, il *sensu* sotteso a tutto il discorso paolino resta la contrapposizione tra la promessa d'eredità e la minaccia di punizione (a seguito dell'adempimento o meno della legge): se, nel linguaggio dell'Antico Testamento, ira di Dio e punizione significano *reale* infelicità e sorti avverse per i giudei, l'eredità sarà allora espressione di potenza e prosperità *concrete* per il popolo d'Israele.<sup>81</sup> Schelling parla di *Macht* e *Glückseligkeit*: la felicità cui il popolo d'Israele aspira è in termini kantiani, una «felicità materiale», la fortuna e il prestigio del regno d'Israele fondato nella Terra Promessa. Ne è prova ulteriore la prosecuzione del discorso sulla discendenza dell'«odiato Esaù» contrapposta a quella dell'«amato Giacobbe»: Esaù discendente di Abramo solo *κατα σαρκα*, secondo l'imperscrutabile volontà di Dio, viene condannato a un'esistenza infelice, mentre la stirpe di Giacobbe *κατα πιστιν* potrà ricevere l'eredità e la benevolenza di Dio.<sup>82</sup> Schelling spiega che il discorso concerne non una *moralische Glückseligkeit*, bensì quella felicità terrena che i giudei si attendevano dal Messia, quindi una *äußere Glückseligkeit* nell'attribuzione della quale Dio si comporta in maniera totalmente libera, non condizionata dalle opere umane. Siamo già al corrente delle considerazioni di Schelling riguardo l'idea del Messia veicolata dall'Antico Testamento: in continuità con le riflessioni degli anni precedenti, anche nel *Kommentar zur Römerbrief* si precisa che «Era una credenza popolare [*Volksglauben*] degli ebrei che il Messia, quando fosse giunto, avrebbe punito i loro nemici», evidenziando il carattere politico della concezione messianica veterotestamentaria.<sup>83</sup> La felicità attesa dal popolo ebraico era una felicità materiale che essi non ottennero perché Dio non ricompensa con una felicità (esteriore) sulla base delle opere (esteriori). In primo luogo il criterio per la giustificazione-δικαιοσυνη non è più costituito dai tangibili *εργα του νομου* bensì dall'invisibile *πιστις*, e in secondo luogo: «Chi sei tu uomo per disputare con Dio?».<sup>84</sup> Il principio teologico della libertà assoluta divina

<sup>81</sup> HKA, II, 4, p. 55.

<sup>82</sup> HKA, II, 4, p. 88.

<sup>83</sup> HKA, II, 4, p. 60.

<sup>84</sup> *Rm.* IX, 20 e relativo commento di Schelling HKA, II, 4, p. 135. Pur seguendo fedelmente il testo nell'esegesi, Schelling sembra dissociarsi dal contenuto teorico-teologico in esso esposto. Non a caso questo versetto – così come i passi nel medesimo capitolo della lettera riguardanti i figli di Rebecca (*Rm.* IX, 10-11) e il vasaio (*Rm.* IX, 20-21) – vengono commentati in modo strettamente filologico, proponendo “semplici” traduzioni dei passi più arditi sul diritto di Dio di «determinare il destino», dove non è possibile trovare una spiegazione che attenui la durezza della parola paolina. Anche per l'indurimento del cuore di Faraone (*Rm.* IX, 17), come si è già detto, Schelling propone un'accomodazione razionale, secondo i canoni ermeneutici del tempo (lettura «secondo

nel determinare il destino degli uomini è un tema paolino che nella *Lettera ai Romani* assume toni drammatici, presentando anche posizioni radicali che diedero adito a considerazioni sulla predestinazione, gravide di sviluppi teologici cruciali.<sup>85</sup> D'altro canto Schelling mostra di non accettare le interpretazioni sull'arbitrarietà della volontà divina che avrebbero messo in pericolo l'idea razionale di Dio. I giudei sono stati abbandonati all'infelicità non senza una loro responsabilità e colpa [*Verschuldung*]. Limitando al caso ebraico l'utilizzo dell'immagine paolina del vasaio, Schelling non è costretto a cedere all'interpretazione agostiniana secondo cui *tutti* gli uomini sono colpevoli e meritano punizione e i (pochi) salvati sono tali solo per gratuita χάρις di Dio.

Quel che più preme a Schelling è sottolineare che il conferimento, sia pure arbitrario, di felicità da parte di Dio è limitato alla «*äußere Glückseligkeit*».<sup>86</sup> In ciò Schelling, pur provenendo da un contesto teologico decisamente problematico per la libera autodeterminazione umana, non si allontana di molto dalle considerazioni realistiche di Kant sulla non necessaria equivalenza tra virtù e felicità.

Schelling insiste nel connotare come felicità esteriore/materiale la felicità promessa agli ebrei o quella arbitrariamente elargita da Dio, ma nel testo paolino di riferimento non si trova alcun cenno a una distinzione tra felicità esteriore e felicità morale; è, quindi, lecito ipotizzare che Schelling abbia attinto alla riflessione morale kantiana per completare il quadro concettuale sotteso all'esegesi di passi tanto difficili, controversi e nondimeno cruciali per la teologia e per la filosofia. Il Dio che sceglie arbitrariamente chi rendere felice (materialmente, esteriormente), potrebbe essere inteso da Schelling come una *Vorstellungsart* paolina che racchiude in sé la tesi kantiana della non necessaria proporzionalità in questo mondo tra virtù e *physische Glückseligkeit*. Dato che la divina *Bestimmung* del destino degli uomini viene limitata da Schelling alla sola «felicità esteriore», la «felicità morale» sembra essere appositamente lasciata da parte, come un ambito sottratto all'arbitrio divino e consegnato solo alla scelta dell'uomo, libero di determinare la propria *Gesinnung*.

Al “kantiano Schelling” preme ovviamente che il soggetto possa essere artefice della propria «felicità morale». Quest'ultima, infatti, secondo la definizione di Kant, consisterebbe in una *Gesinnung* stabilmente indirizzata al bene e, dunque, nel contesto del commento schellinghiano, verrebbe a coincidere con la πίστις. Ma, a sua volta, in Paolo la fede è l'elemento discriminante per la giustificazione, quindi per la salvezza o (kantianamente) per la felicità morale. Il commentario di Schelling si frappone tra le tesi paoline e quelle kantiane in modo da far quadrare i conti a vantaggio

---

concetti più puri» cfr. *supra*) Inoltre tale fatto viene letto come *conseguenza* dell'opposizione umana alle intenzioni di Dio: viene quindi, ripristinata una logica, una razionalità della condanna all'indurimento di cui deve ritenersi responsabile l'uomo stesso che si è opposto ai piani di Dio. Parlando dell'indurimento come «*consequens*» dell'azione umana, lo si riconduce all'interno di un sistema di causa-effetto, entro un orizzonte razionale che rende Dio nuovamente “giustificabile” per le sue punizioni.

<sup>85</sup> Nella scrittura della seconda questione del primo libro delle *Diverse questioni a Simpliciano*, incentrata sull'esegesi della *Lettera ai Romani*, Agostino traccia quelle linee sul rapporto tra grazia e predestinazione che saranno all'origine della sofferta meditazione di Lutero sul peccato e degli importanti sviluppi teologici della Riforma.

<sup>86</sup> HKA, II, 4, p. 88, p. 91, p. 93.

della razionalità e della libertà umane. *Se* avere fede determina la salvezza (Paolo), *se* noi siamo liberi di avere fede perché la fede consiste nel raggiungimento di una *Gesinnung* migliorata (Schelling), e *se* avere una *Gesinnung* pura è impresa umanamente possibile nel momento in cui si segue la legge morale per amor della legge (Kant), *allora* possiamo essere (teologicamente) artefici della nostra salvezza, ovvero (filosoficamente) padroni della felicità morale, da intendersi come la stabilizzazione di una *Gesinnung* costantemente diretta al bene. Limitando l'azione giudicante di Dio alla sola beatitudine (o rovina) esteriore, «*äußere Glückseligkeit – äußeres Verderben*»<sup>87</sup>, Schelling lascia aperto lo spazio per una determinazione autonoma dell'interiorità della *Gesinnung*, la quale, quando tende in modo permanente al bene, è raggiungimento della *moralische Glückseligkeit*.

#### d.2) Felicità e comunità umana

Nella seconda *Critica* il raggiungimento del sommo bene consisteva nell'armonizzazione dell'ordine naturale con quello morale, garantita *idealmente* dai due postulati di Dio e dell'immortalità dell'anima, per ogni soggetto che si impegnasse in un autentico agire morale. Al contrario, nella *Religion*, per rendersi degni di tale ricomposizione tra virtù e felicità, lo sforzo del singolo uomo nel subordinare la sensibilità al rispetto della legge morale risulta insufficiente: per far fronte a quella costitutiva imperfezione morale che è la tendenza naturale al «male radicale» si richiede un intervento ulteriore ancora *a livello dell'agire umano*. Dato che il male morale si manifesta nella società, la «lotta del principio buono contro quello cattivo» avrà luogo in una dimensione collettiva: il sommo bene potrà essere raggiunto solo in una comunità etica di uomini che seguono la “divina” legge morale. Dio non è più solamente il garante dell'armonizzazione di felicità e virtù nel singolo, ma è altresì il legislatore di uno Stato etico, il «popolo di Dio». Ecco che trova compiuta spiegazione il ricorso alla *Darstellung* del *Reich Gottes* per indicare la conquista di un regno morale dove *höchste Gut* e quindi *Glückseligkeit* possono essere (collettivamente) raggiunti.

Nella *Religion*, la *Darstellung* del *Reich Gottes* viene associata all'immagine della Chiesa cristiana: Kant parla dell'*idea* di una Chiesa invisibile che dovrebbe esplicarsi nella *realtà* di una Chiesa visibile.

L'augurio di tutti gli uomini di buona volontà è dunque: “Venga il Regno di Dio e sia fatta la sua volontà su tutta la terra” [*Mt.* 6,10; *Lc.* 11,2]. Una comunità etica fondata sulla legislazione morale divina è una chiesa, la quale, non essendo oggetto di un'esperienza possibile, si chiama chiesa invisibile (l'idea semplice dell'unione di tutti i giusti sotto il diretto governo universale e morale, di Dio: tale idea funge da modello per ogni altra chiesa istituita da uomini). La chiesa visibile è invece l'unione reale degli uomini in un Tutto che concorda con questo ideale. [...] La vera chiesa (visibile) è quella che manifesta il regno (morale) di Dio sulla terra, nella misura in cui esso è attuabile dall'uomo.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> HKA, II, 4, p. 91.

<sup>88</sup> AA, VI, *Religion*, p. 101; tr. it. cit., p. 241

In linea di principio, lo iato tra l'ideale della Chiesa invisibile e la sua realizzazione nel mondo fenomenico determina una tensione asintotica.<sup>89</sup> Al tempo stesso Kant deve ammettere la possibilità di un'attuazione concreta della moralità collettiva ancora su questa terra.

È tuttavia legittimo dire che il “Regno di Dio è già giunto in mezzo a noi” [Mt. 12,28], ed è presso di noi nonostante che il principio del passaggio graduale della fede ecclesiale alla religione razionale universale – e quindi uno Stato etico (divino) sulla terra – abbia messo radici unicamente in generale, e solo in qualche luogo anche pubblicamente: nonostante che l'avvento reale di un tale Stato sia ancora indefinitamente lontano da noi.<sup>90</sup>

Dunque: da un lato, il Regno di Dio è presentato solo come una proiezione figurata che, al pari dei postulati, non può essere realizzata in tutta la sua *Wirklichkeit* nel mondo attuale. Dall'altro Kant deve riconoscere che vi sono delle anticipazioni già in questa vita del Regno di Dio nel momento in cui lo caratterizza come «regno morale»: la moralità deve già appartenere al mondo umano presente. A quest'altezza della sua produzione, Kant pensa a una realizzazione del regno morale in chiave politico-sociale, uno Stato etico che possa sostenere nell'adempimento della legge morale i propri cittadini (ostacolati, come tutti gli uomini, dal male radicale). In questo modo, Chiesa visibile e Chiesa invisibile vengono distinte e messe in relazione in quanto entrambe *tendenti* al compimento di un mondo morale: l'una come realizzazione esteriore di una comunità etica e l'altra come tensione interiore a una più perfetta moralità da conseguire nel cuore di ogni uomo.

La duplicità di piani, la tensione tra ideale e reale, tra invisibile e visibile si riscontra anche nella trattazione schellinghiana del tema del Regno di Dio all'interno dei commentari alle lettere paoline. Schelling non usa il termine “Chiesa” ma riferisce direttamente gli aggettivi “visibile” e “invisibile” al Regno di Dio. La tensione tra i due *stati* (*condizioni* ma anche *regni*) morali è descritta da Schelling attraverso la parafrasi di *Rm.* VIII, 23, in corrispondenza dei passi che sviluppano il tema della «dell'ardente aspettativa della creazione [...] protesa verso la rivelazione dei figli di Dio» (*Rm.* VIII, 19), ovvero la trepidante attesa [*ἀποκαρδοκία*, *ängstliches Erwarten*]<sup>91</sup> a che l'adozione degli uomini a figli di Dio divenga manifesta.

Finora i cristiani hanno ricevuto solo il *πνεῦμα υἰοθεσίας* (come pegno del mondo invisibile), ora devono diventare anche *κληρονομοὶ θεοῦ* in un Regno di Dio visibile

---

<sup>89</sup> AA, VI, *Religion*, p. 175; tr. it. cit., p. 401: «Non vorrei però essere frainteso, come se io proponessi un confronto fra le varie sette al fine di svalutarle tutte quante nelle loro usanze e nei loro ordinamenti. In realtà tutte queste sette meritano uguale *rispetto* perché le loro forme sono *tentativi* fatti dai poveri mortali *per rendersi visibile il Regno di Dio sulla terra*. Esse sono però tutte degne anche di uguale *biasimo* quando prendono *la forma della rappresentazione* di questa idea (in una *chiesa visibile*) *per la cosa stessa*».

<sup>90</sup> AA, VI, *Religion*, p. 122; tr. it. cit., p. 289. Per inciso: Il principio individuato da Kant «del passaggio graduale della fede ecclesiale alla religione razionale universale» è la chiave di lettura che ha permesso a Schelling di passare dai modi di rappresentazione veterotestamentari del Messia a quelli certamente «più puri» di Paolo (sebbene ancora condizionati da *Vorstellungsarten* sensibili e religiosamente connotate). In prospettiva, è il medesimo principio di filosofia della storia che indirizza Schelling al rinvenimento della verità (filosofica) sottesa al senso (storico) delle lettere paoline.

<sup>91</sup> HKA, II, 4, p. 79.

sulla terra. [...] L'intero genere umano, anche quelli che già hanno ricevuto le primizie dello spirito, anche noi [...] sospiriamo nell'attesa dell'eredità divina e della libertà dal nostro corpo.<sup>92</sup>

Dopo aver ricevuto da Gesù la promessa del filiale spirito d'amore, i cristiani aspettano di ricevere in eredità il Regno di Dio, ovvero una condizione di beatitudine dove il corpo sarà liberato (sottinteso: dalla *Sinnlichkeit* che in esso si annida e conduce al peccato). Dopo che l'insegnamento di Gesù ha mostrato la via per una migliorata *Gesinnung*, gli uomini devono impegnarsi nella realizzazione di un mondo moralmente migliore. Il Regno di Dio *visibile* è la realizzazione esteriore di una condizione interiore, l'esplicazione della *Gesinnung* nel mondo dell'agire e delle relazioni tra gli uomini.

Paolo, alla luce dell'intero *corpus* delle sue lettere, mostra di sperare in una *concreta* realizzazione di un regno cristiano ovvero, dice Schelling, un regno morale.

Attraverso altri passi delle lettere di Paolo mi sembra verosimile che egli coltivasse effettivamente queste speranze in tutta la loro estensione, che avesse davanti agli occhi – per lo meno idealmente – l'unione di tutti i popoli in un unico Regno morale di Dio sulla terra. Qui bisogna intendere *μυστηριον* nel suo senso comune. Paolo chiama questa unione di tutti i popoli in Un Regno di Dio anche, vorrei dire *κατ'εξοχην, μυστηριον* [mistero].<sup>93</sup>

Schelling qui rimanda ai passi della *Lettera agli Efesini* che trattano del *mistero* della volontà di Cristo, identificato con l'apertura del messaggio evangelico anche ai non appartenenti al popolo ebraico: il *μυστηριον* rivelato a Paolo sarebbe dunque l'annuncio del Vangelo «fino agli estremi confini della terra» (*At.* I, 8).<sup>94</sup> Tenendo presente che Schelling aveva scritto anche un commento alla *Lettera agli Efesini*, si può ricordare che nella prima parte della lettera (*Ef.* I, 3 – III, 21) Paolo, parla del *μυστηριον*, identificato con il superamento dei confini dell'Antica alleanza, in passi che sono richiamati negli altri commentari schellinghiani: il Vangelo non va portato solo al popolo d'Israele perché il «muro di divisione»<sup>95</sup> tra popolo e popolo è stato abbattuto da Cristo ed ora si aspira a un *unico* Regno di Dio a cui possono prendere parte tanto i giudei quanto i pagani convertitisi al cristianesimo.<sup>96</sup> L'idea che

---

<sup>92</sup> HKA, II, 4, p. 81.

<sup>93</sup> HKA, II, 4, p. 136.

<sup>94</sup> Schelling rimanda a *Ef.* I, 9-10; III, 4 sgg. 9 sgg.; VI, 20, ma anche a sue annotazioni che purtroppo, come sappiamo, non ci sono giunte: (*Anm. Ef.* I, 9-10 e soprattutto IV, 30). Cfr. anche commento a Gal. III, 14 in HKA, II, 4, p. 273.

<sup>95</sup> HKA, II, 4, p. 273.

<sup>96</sup> La spiegazione del significato del *μυστηριον* come salvezza elargita anche ai pagani è enucleato soprattutto in *Ef.* III, 5-6. (Lo stesso "concetto" di *μυστηριον* si ritrova, ad esempio, anche a più riprese nella *Lettera ai Colossesi*: *Col.* I, 25-27; II, 2; IV, 3). La struttura della *Lettera agli Efesini* segue un disegno che si ritrova anche in altre lettere: ai primi capitoli di esposizione teologica (I-III) seguono gli altri di carattere più parenetico (IV-VI), non senza richiami ai principi teologici enunciati nella prima parte. Lo stesso schema si rinviene ad esempio nella *Lettera ai Romani*, nella quale dopo la lunga esposizione della dottrina della giustificazione e del rapporto tra legge (di Mosè) e fede (da quella di Abramo a quella in Cristo), a partire dal XII capitolo iniziano gli ammonimenti di Paolo alla comunità, dove vengono considerate comunque le "opere" cui un cristiano giustamente deve attendere, anche senza aspettarsi una giustificazione attraverso di esse. Sulla struttura delle epistole citate: *Lettere di Paolo*, cit., vol. II p. 183 (*Romani*), vol. II, pp. 191-194 (*Efesini*), vol. III, pp. 52-53 (*Colossesi*); sui

contraddistingue la specificità dell'*Epheserbrief* – il mistero rivelato a Paolo (*Ef.* III, 3-4, 8 sgg.) – e di cui l'apostolo delle genti si fa portavoce al mondo intero anche nella prigionia (*Ef.* VI, 19-20), coincide con l'idea sviluppata nei commenti a *Romani* e *Galati*: il superamento dei confini del giudaismo nella religione *libera* del cristianesimo, il passaggio da una legalità esteriore e della morta lettera, a una moralità autentica dello Spirito, della *Gesinnung*, della libertà. A prescindere dal fatto che Schelling avesse intenzione di commentare l'intero *corpus* paolino o solo una selezione di lettere, resta l'evidenza dell'affinità tematica tra le tre lettere di cui abbiamo la certezza essere esistito un *Kommentar* di Schelling: il *superamento* del giudaismo.

L'universalità del "regno morale – Regno di Dio" è forse l'aspetto che Schelling apprezza maggiormente del cristianesimo paolino; d'altro canto il giovane *Stiftler* e i suoi compagni avevano di fronte agli occhi l'aspirazione kantiana a veder realizzare universalmente lo Stato etico, fino ad allora manifestatosi solo come idea, «unicamente in generale, e solo in qualche luogo anche pubblicamente». Anche il progetto di Paolo riposa «*in der Idee*»: Schelling sembra ritenere che il cristianesimo paolino si trovi a mezza via tra l'arretrata (cioè poco spirituale) concezione del regno messianico degli ebrei e il suo superamento in un'ottica morale e spirituale. Paolo, dunque, già si trova sulla via della pura teoria politico-morale kantiana espressa attraverso la metafora (o la rappresentazione concettuale) del Regno di Dio, svuotata del suo contenuto teologico e usata come simbolo filosofico-morale.

Si ricorderà il famoso *Abschied* tra Hölderlin ed Hegel in partenza da Tübingen al termine del loro percorso di studi: «Sono certo che in tutto questo tempo hai pensato qualche volta a me dopo che ci siamo separati con la parola d'ordine "Regno di Dio". A questa parola d'ordine ci riconosceremo nonostante ogni metamorfosi, io credo».<sup>97</sup> E l'espressione ricorre anche in una lettera di Hegel a Schelling.<sup>98</sup> Il Regno di Dio era divenuto parola d'ordine, forse nell'ambiente politicamente reazionario dello *Stift* anche "parola in codice", per alludere all'auspicata rivoluzione delle idee che i futuri giovani idealisti si aspettavano dal kantismo e dagli eventi epocali che stavano sconvolgendo la Francia, e di lì a poco si sarebbero diffusi in tutta Europa.<sup>99</sup>

Paolo (questo si vede nelle sue restanti lettere) sperava sempre in un Regno di Dio sulla terra, glorioso e visibile, da attendere in un futuro imminente sotto la guida di Cristo (della religione cristiana). Cristo viene presentato in qualche modo come

---

destinatari della *Lettera ai Galati*: *ivi*, vol. II, pp. 12-23; sul *μυστηριον* in *Colossesi* ed *Efesini*: vol. III, pp. 164-173.

<sup>97</sup> Lettera di Hölderlin a Hegel, 10 luglio 1794, Hegel, *Briefe*, cit., p. 9, *Epistolario*, cit., p. 101.

<sup>98</sup> Lettera di Hegel a Schelling, fine gennaio 1795, in Hegel, *Briefe*, cit., p. 18, *Epistolario*, cit., p. 111: «Venga il Regno di Dio, e le nostre mani non restino inerti in grembo!».

<sup>99</sup> Hegel qualche tempo dopo in una lettera a Schelling loda la recente pubblicazione dell'amico – i *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* affermando di scorgervi: «il lavoro di una testa della cui amicizia possa andare fiero, e che recherà il suo grande contributo alla più importante rivoluzione nel sistema delle idee di tutta la Germania. [...] Dal sistema kantiano e dal suo sommo compimento attendo in Germania una rivoluzione che partirà da principi già esistenti, i quali, dopo una generale rielaborazione, richiedono soltanto di essere applicati a tutto l'attuale sapere. Certo sussisterà sempre una filosofia esoterica. – e l'idea di Dio come Io assoluto ne farà parte integrante» (Hegel, *Briefe*, cit., p. 23 s., *Epistolario*, cit., p. 117).

κληρονομος di questo regno e tutti i suoi seguaci come συγκληρονομοι. In questo passo non possiamo determinare con sicurezza quanto in là si spingesse la speranza di Paolo, cioè se egli non sperasse davvero che il cristianesimo si sarebbe manifestato subito anche attraverso una rivoluzione politica come un visibile Regno di Dio sulla terra. Saranno le altre lettere a decidere. In ogni caso questo passo contiene un accenno in questa direzione. Ad ogni modo Paolo si figurava questo visibile Regno di Dio sulla terra con determinazioni di gran lunga più pure di quelle che i giudeo-cristiani pensavano per il loro millenaristico regno.<sup>100</sup>

Come Schelling e i suoi modelli esegetici (tra cui Eichhorn e Schnurrer), anche Kant si mostra consapevole della distanza che intercorre tra l'antica rappresentazione del regno messianico (politico) degli ebrei e quella evangelica che si caratterizza per una dimensione interiore.<sup>101</sup> Naturalmente per la sua maggiore purezza e spiritualità, Kant predilige la seconda per suffragare le proprie considerazioni: Regno di Dio, Chiesa visibile e invisibile da oggetti della religione cristiana diventano rappresentazioni utili a definire situazioni e concetti per le costruzioni teoriche kantiane degli anni '90.

Dal canto suo Schelling – che nelle *Animadversiones* non cita mai il filosofo di Königsberg – usa con disinvoltura concetti e strutture della filosofia morale kantiana, ed è senz'altro consapevole dei significati che quelle *Darstellungen* hanno assunto nella filosofia di Kant. Tuttavia, il fine della propria operazione esegetica – dichiarato e in linea di massima attuato – non è introdurre idee estranee (filosofiche e posteriori) nei testi biblici, quanto piuttosto ricercare anticipazioni degli sviluppi successivi del progresso intellettuale e morale del genere umano. In questo senso Schelling va alla ricerca del “tassello (storico) intermedio” tra il regno messianico degli ebrei e la *Darstellung* del regno morale (Chiesa invisibile) di Kant: l'elemento di transizione è l'idea di cristianesimo che Paolo ha. Come i “suoi fratelli ebrei”, Paolo crede ancora a un regno visibile, ma in modo più puro, già precludendo a Kant: la sua idea di regno cristiano come regno della moralità da realizzare concretamente su questa terra trova qualche affinità con la Chiesa visibile di Kant.

L'idea che guida Schelling nella propria esegesi delle lettere paoline è quella di un processo storico in tre atti: 1. legge esteriore degli ebrei (νομος σαρκικος); 2. introduzione con il cristianesimo del principio dell'interiorità morale (πνευμα/πιστις); 3. sviluppo di quest'idea in termini più razionali, svincolati dalle rappresentazioni religiose soprannaturalistiche. Dunque: ebraismo, cristianesimo, kantismo. I modi di rappresentazione nei tre stadi si modificano passando da un massimo di *Versinnlichung* (mondo ebraico, Antico Testamento), a una sua attenuazione per via dell'introduzione di concetti più puri (le *reiner Bestimmungen* di Paolo), fino a giungere a una teoria filosofica (la morale kantiana) che può ancora eventualmente usare le precedenti *Darstellungen* ma in modo ormai razionale,

---

<sup>100</sup> HKA, II, 4, p. 78.

<sup>101</sup> AA, VI, *Religion*, p. 136; tr. it. cit., p. 321: «“Quando verrà dunque il Regno di Dio?” – “Il Regno di Dio non viene in forma visibile. Non si può dire: ‘Vedi, esso è qui o là’ Perché, vedete, il Regno di Dio è dentro di voi!” (Lc. 17, 20-21) [Nota: Qui non si parla di un Regno di Dio fondato su un'alleanza particolare (un regno messianico), bensì di un *regno morale* (conoscibile soltanto dalla ragione). Il regno messianico (*regnum divinum pactitium*) può essere dimostrato solo a partire dalla storia, e in sede storica viene distinto nel regno messianico secondo l'antica alleanza e nel regno messianico secondo la nuova alleanza]».



svuotate del loro contenuto sensibile e religioso-soprannaturalistico. Come si è potuto già accennare, la fondamentale convergenza tra Kant e Schelling, dunque, è data dalla caratterizzazione della «rappresentazione» del Regno di Dio come «regno della moralità». La *Darstellung* del *Reich Gottes* che Kant usa “*astoricamente*” (in accordo con i principi dell’esegesi *allegorica* kantiani) per presentare le proprie tesi morali e politiche, nei commentari di Schelling torna ad essere collocata nel suo contesto storico, quindi ad esser presentata come *Vorstellungsart*.

e) Modi di rappresentazione dello *Zweck des Todes Jesu*

Al modo di rappresentazione del Regno di Dio si affiancano altre *Vorstellungsarten* che concorrono a comunicare il nucleo fondamentale del cristianesimo. In *Rm.* VI, 1-13, ad esempio, il battesimo viene considerato un modo di rappresentazione del superamento della legge mosaica e della liberazione dal peccato per cui «alla fine il senso globale [...] sarebbe solo questo: Cristo ci ha trasportato in un regno della moralità totalmente nuovo, ci ha reso uomini migliori». <sup>102</sup> Il battesimo sarebbe «*simbolo* della nostra sepoltura con Cristo [...] egli è risorto al posto di noi tutti come *segno* che dobbiamo entrare nel regno di Gesù (il regno della moralità) come uomini rinati». <sup>103</sup> Il rito del battesimo, oltre che poter essere celebrato lungo i corsi d’acqua, nelle prime comunità cristiane poteva prevedere la discesa in una sorta di cisterna, azione che richiamava la sepoltura, la morte del *παλιος ανθρωπος* e la rinascita come uomini nuovi. Secondo l’interpretazione di Schelling tale morte sarebbe solo un simbolo sacrificale. <sup>104</sup>

Il *simbolismo* della morte di Gesù agisce a due livelli: in primo luogo la figura di Gesù racchiude simbolicamente in sé (e soprattutto nell’atto della sua morte) tutta l’umanità peccatrice; in secondo luogo il sacrificio non avrebbe avuto un’efficacia oggettiva nella redenzione [*Erlösung*] dal peccato ma sarebbe assunto a simbolo per indicare il mutamento di una situazione (avvenuto indipendentemente dalla morte sacrificale di Gesù). Se la prima affermazione non dà particolari problemi, la seconda si oppone apertamente alla dottrina della riconciliazione elaborata dalla dogmatica: contrariamente all’ortodossia, Schelling ritiene che la *Versöhnung* tra uomini e Dio non sia avvenuta *per mezzo* della morte di quel singolo, determinato uomo; quella morte è divenuta semplicemente simbolo di una nuova relazione tra umano e divino iniziata nel segno di una nuova *πιστις-Gesinnung*. <sup>105</sup> In questo secondo senso, Schelling può parlare della morte di Gesù come una semplice *Vorstellungsart*.

---

<sup>102</sup> HKA, II, 4, p. 62, pp. 122-125. Citazione *ivi*, p. 123. Schelling nelle pagine indicate usa a più riprese il termine *Vorstellungsart*. Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., p. 30) non può cogliere il «rilievo» del commento a *Rm.* VI, mancandogli il riferimento globale alla centralità dei modi di rappresentazione negli esordi della riflessione schellinghiana sulla storia.

<sup>103</sup> HKA, II, 4, pp. 123-124.

<sup>104</sup> In molti passi il termine simbolo è utilizzato come sinonimo di *Vorstellung* mitica. Curiosamente l’uso del termine simbolo è frequente e non sembra che Schelling avverta nessuno scarto rispetto alla propria teoria delle *Vorstellungsarten*. Ad esempio cfr. HKA, II, 4, pp. 48-49, p. 57, p. 59, p. 106, pp. 116-119, p. 124.

<sup>105</sup> Sulla *Versöhnungslehre* che emerge dai commenti schellinghiani alle lettere paoline cfr. anche Arnold, *Die reinere Religion Paulus*, cit., pp. 223-225 e sul confronto con quella ortodossa di Storr anche in riferimento al kantismo morale di Schelling *ivi*, pp. 226-230.

Dunque Cristo morì (*come rappresentante del genere umano*) affinché attraverso la sua morte fosse eliminato ogni diritto del peccato su di noi. (VII, 1 sgg.). Chiaramente [si tratta di] un semplice modo di rappresentazione al fondo del quale, tuttavia, riposa un'idea vera e pura: «Cristo ha fondato un nuovo Regno di Dio nel quale la moralità possa regnare ovunque e non debba essere più a lungo ostacolata da una morta fede».<sup>106</sup>

Nell'orizzonte della teologia paolina, resta ancora da spiegare la *funzione* della morte sacrificale di Gesù per il processo di liberazione dal peccato: non si tratterebbe, infatti, solo di una punizione esemplare nell'ordine di quelle previste dalla legge mosaica per la trasgressione della legge. Schelling individua il fulcro del discorso dell'apostolo (e il visibile parallelismo) rispettivamente nel “morire al peccato” e nel “morire alla legge”. Nella «*grammatische Erklärung*» che precede la vera e propria spiegazione e comparazione delle *Vorstellungsarten*, Schelling parte dalla lettera del testo e introduce dei concetti *tecnici*, per così dire, *giuridici*, al fine di analizzare la relazione che intercorre tra la morte e la legge.<sup>107</sup> Un patto tra due contraenti resta in vigore fino a che entrambi sono in vita; con la morte di uno dei due il rapporto, che si era instaurato attraverso il patto, viene superato. Ad esempio la morte di uno dei coniugi fa “uscire dal rapporto” anche l'altro contraente. Dunque anche la legge mosaica, frutto del patto stretto tra Dio e i patriarchi del popolo eletto rimane in vigore fino alla morte di uno dei contraenti: «La legge governa sull'uomo solo fintanto che è in vita (poiché ogni rapporto è tolto dalla morte)».<sup>108</sup> La morte di Cristo «in quanto rappresentante del genere umano» *toglie* il rapporto servile (*πνευμα δουλειας*) tra tutti gli uomini e Dio per come era stato istituito dalla legge mosaica e al tempo stesso lo *supera* instaurando un nuovo patto, un nuovo regno (*πνευμα υιοθεσιας*, il nuovo rapporto filiale tra uomini e Dio). La legge in generale non perde la sua validità [*Gültigkeit*] ma soltanto la sua applicabilità [*Anwendbarkeit*] a un particolare caso, ovvero ai cristiani.<sup>109</sup>

A conclusione di questa disamina, Schelling può far emergere il parallelismo tra il “morire alla legge” e il “morire al peccato”, ribadendo la *rappresentatività* della morte di Cristo, sacrificatosi *in rappresentanza* di tutti gli uomini, per dare un *segno* (simbolico ma tangibile) della liberazione dall'antica legge che li vincolava al peccato.

Dunque ai capitoli VI e VII possiamo trovare due modi di rappresentare i benefici che derivano dalla morte di Gesù. (a) attraverso Cristo (in Cristo, come rappresentante del genere umano) tutti gli uomini sono morti al peccato [...], poiché il patto che essi avevano, per così dire, contratto con il peccato è cancellato con la loro morte. – Si tratta dunque semplicemente di un modo di rappresentazione da parte di Paolo, al fondo del quale riposa questa pura idea: Gesù ci ha trasportato in un Regno della moralità e ci ha sottratto al potere del peccato. (b) attraverso Cristo (in Cristo) i giudei sono morti alla legge mosaica [...], poiché il patto che essi avevano contratto con la legge mosaica è cancellato con la loro morte (– *δια του*

---

<sup>106</sup> HKA, II, 4, p. 125.

<sup>107</sup> HKA, II, 4, pp. 126-127.

<sup>108</sup> HKA, II, 4, p. 127.

<sup>109</sup> HKA, II, 4, p. 127.

σωματος του χριστου). – Dunque, di nuovo, semplicemente un modo di rappresentazione di Paolo, in fondo al quale riposa questa pura idea: Gesù ha sottoposto i giudei a una più alta, più pura legge e tutti i vincoli della morta legge mosaica per essi sono cancellati.<sup>110</sup>

Alla luce di questa spiegazione che si avvale dell'estensione simbolica dei rapporti stabiliti dal diritto, si può comprendere appieno la relazione che intercorre tra il superamento della legge mosaica e la rappresentazione dello «*Zweck des Todes Jesu*» che da Schelling era stata individuata come il motivo conduttore, «*das Herrschende*», anche della *Lettera ai Galati*.<sup>111</sup> Il fine della morte di Gesù può essere il *superamento* della legge mosaica perché «la morte toglie e supera i rapporti». Il nucleo del cristianesimo (secondo il Paolo di Schelling) è il superamento della morta legge del giudaismo in una più alta legge della libertà. Ne consegue che, secondo Schelling, l'opera di Gesù (il suo insegnamento più che la sua morte) è consistita nel *miglioramento della moralità* umana e non in un'*effettiva* redenzione dal peccato.

Dunque il rapporto tra fine e mezzo, tra la liberazione dalla legge e la morte effettiva di Gesù, è da intendere semplicemente come di un modo di rappresentazione: secondo Schelling, Gesù sarebbe morto *solo per confermare* la sua dottrina, la quale, di per sé, sarebbe sufficiente per trasportare l'umanità ad uno stadio morale superiore.<sup>112</sup>

Dunque δια πιστεως noi diventiamo δικαιοι e Cristo è il *simbolo* della nostra riconciliazione [*Versöhnung*] con Dio, solo e soltanto se abbiamo πιστιν. Ma attraverso la πιστιν saremmo riconciliati con Dio *anche se non avessimo alcun simbolo*.<sup>113</sup>

L'affermazione è quanto mai ardita: a riconciliarci con Dio, a renderci δικαιοι (cioè: moralmente giusti) basterebbe la fede, che noi sappiamo essere per Schelling una rappresentazione *storicamente circoscritta* della *moralische Gesinnung*. Il “fine della morte di Gesù”, codificato dalla dogmatica e identificato nella *Versöhnung*, può essere raggiunto *anche senza* la morte e resurrezione di Gesù – fondamento irrinunciabile di tutta la religione cristiana! Pur facendo notare con quanta insistenza Paolo nelle sue lettere si richiami alla resurrezione di Cristo, Schelling mette velatamente in dubbio il fatto che essa abbia effettivamente coinvolto una causalità soprannaturale.<sup>114</sup> Non è una *presunta* rinascita miracolosa a salvare l'umanità, bensì una nuova dottrina morale basata su disposizioni morali pure e razionali! È chiaro che l'obiettivo polemico di questa affermazione è costituito dal soprannaturalismo tubinghese e, in special modo, dal suo “fondatore” Storr, che sul miracolo della resurrezione aveva

---

<sup>110</sup> HKA, II, 4, p. 128. In margine Schelling rimanda a un passo della *Lettera ai Galati*, da lui commentato, che a suo avviso contiene il medesimo modo di rappresentazione: HKA, II, 4, p. 128, commento a *Gal. II, 19, ivi*, p. 270.

<sup>111</sup> Cfr. *supra*, HKA, II, 4, p. 116.

<sup>112</sup> HKA, II, 4, p. 94 e p. 250.

<sup>113</sup> HKA, II, 4, pp. 117-118.

<sup>114</sup> HKA, II, 4, p. 95. Il passo è citato *infra*.

fondato tutta la sua esegesi e la sua dogmatica biblica.<sup>115</sup> L'interpretazione di Schelling, che per la maggior parte del commento si mantiene entro i limiti di un razionalismo *moderato* (la lettura moraleggiante della *πίστις* come *Gesinnung*) tocca delle punte di radicalità (nella messa in dubbio di dogmi fondamentali del cristianesimo) che lo avvicinano alle frange più estreme della neologia.<sup>116</sup> C'è da dire che i toni dubitativi attenuano l'impatto delle tesi affermate, le quali restano, tuttavia, particolarmente audaci andando a intaccare il cuore stesso della dogmatica cristiana. L'*apparenza* conciliatrice tra le istanze dell'ortodossia e quella delle più innovative scienze bibliche e teologiche nei commentari schellinghiani è garantita dal modo di procedere storico che nasconde gli attacchi più violenti sferrati contro il dogma dietro la patina scientifica della storicità: le *Vorstellungsarten* sono il dispositivo che permette a Schelling di svuotare le categorie teologiche, mantenendone l'involucro storico e sostituendovi un contenuto razionalmente e naturalisticamente accettabile.<sup>117</sup> Ad esempio, per storicizzare e svuotare dall'interno la dottrina della riconciliazione, Schelling individua l'immagine chiave della morte *sacrificale* nella *Vorstellungsart* paolina dell'ἱλαστηριον. Per comprendere l'uso che Paolo fa della *Vorstellung* veterotestamentaria, Schelling parte da una «*wörtliche Erklärung*»: ἱλαστηριον significa letteralmente «il coperchio dell'arca dell'alleanza che, asperso col sangue sacrificale, era simbolo della riconciliazione [*Versöhnung*]».<sup>118</sup> Paolo si serve di quest'immagine poiché, in quanto giudeo, per lui era molto comune ed aveva una certa solennità, ricollegandosi alla cerimonia sacrificale che rinnovava il “patto di sangue” tra Abramo e Dio con cui aveva avuto inizio la storia del popolo eletto. Schelling, assumendo un punto di vista storico, riesce a mascherare un'affermazione problematica per l'ortodossia: l'idea del sacrificio di riconciliazione [*Versöhnopfer*] veicolata dall'immagine biblica sarebbe diversa da quella che la dogmatica cristiana ha inteso ricavarne.<sup>119</sup> L'*intentio auctoris* paolina consisterebbe semplicemente in un *confronto* tra la morte di Cristo e i sacrifici dell'Antico Testamento, e «Paolo sarebbe stato profondamente incoerente se avesse inteso il sacrificio come un modo di riconciliazione valido *oggettivamente* e non piuttosto soltanto come un *simbolo* di riconciliazione».<sup>120</sup> Dopo la temeraria negazione di un fondamento scritturistico per il dogma

<sup>115</sup> Ranchetti sembra non cogliere un punto fondamentale, ovvero che l'obiettivo polemico celato dietro queste illazioni di Schelling è il soprannaturalismo della Scuola di Tubinga. Cfr. Ranchetti, *Uno scritto inedito di Schelling*, cit., pp. 48-51.

<sup>116</sup> Ricordiamo che a parlare di un'interpretazione “razionalista” per i commentari del periodo tubinghese è già il figlio Fritz (Plitt, I, p. 38) sulla scorta di quel che Schelling stesso scrive nelle disposizioni per il proprio lascito manoscritto (Fuhrmans [a cura di], *Dokumente zur Schellingforschung IV*, cit., p. 19).

<sup>117</sup> In questo svuotamento dei concetti teologici Schelling applica dei metodi già in uso presso i maggiori esponenti della neologia, che secondo l'efficace sintesi di Aner (*Die Theologie der Lessingzeit*, cit., pp. 3-4) manterrebbero il concetto di *Offenbarung* svuotandolo dal suo contenuto teologico, sostituendovene uno razionale.

<sup>118</sup> HKA, II, 4, p. 116 sgg. (commento a *Rm.* III, 25 sgg.) inoltre *ivi*, pp. 48-49.

<sup>119</sup> HKA, II, 4, p. 117; anche p. 118: «Dunque questo significato [ricavato dal testo] non corrisponderebbe affatto alla nostra dottrina della riconciliazione. [*a margine prosequit*.] Sarebbe solo un modo di rappresentazione temporaneo per facilitare la conversione dei giudei (ma non solo) al cristianesimo».

<sup>120</sup> HKA, II, 4, p. 117.

della riconciliazione, Schelling cerca asilo tra le mura della *kritische Bibelwissenschaft* retroproiettando la simbolicità dell'immagine sul *modus loquendi et intelligendi* dello stesso apostolo. La scelta di Paolo di usare in certi casi modi di rappresentazione sensibili sarebbe stata dettata dalla necessità di trasmettere le proprie intuizioni più pure e spirituali a un popolo incolto e ancora legato alla *Sinnlichkeit*.<sup>121</sup> La sua astuzia (tipica di un saggio del mondo antico) consiste nel presentare la morte di Gesù come surrogato di tutte le cerimonie sacrificali della religione giudaica in modo da rendere più facile l'abbandono delle pratiche esteriori dettate dalla legge mosaica.

Cristo era certamente un simbolo della loro [*scil.* degli ebrei] riconciliazione con Dio  
– per così dire il sacrificio che stabilisce il nuovo patto con Dio.<sup>122</sup>

Anche se viene presentato come un sacrificio di riconciliazione voluto da Dio, in realtà Gesù sarebbe stato *banalmente* ucciso dagli ebrei perché il suo insegnamento intendeva privarli del fondamento del loro culto, la legge mosaica: Paolo *trasfigura* l'evento della morte di Gesù in un'offerta sacrificale simbolica.<sup>123</sup>

Come avrebbe potuto [Paolo] esprimere in modo più facile da comprendere il fine di Gesù (ovvero: il promuovere attraverso il suo insegnamento una più pura moralità e un più alto perfezionamento dell'uomo) se non presentando Gesù come colui [...] che è addirittura morto per liberare gli uomini dal peccato cioè – espresso in modo più puro – per confermare anche attraverso la sua morte il proprio insegnamento finalizzato alla moralità, al perfezionamento degli uomini?<sup>124</sup>

Da un lato, la dimensione storica delle *Vorstellungsarten* paoline determina la caducità dei «modi di *rappresentazione* temporanei» del cristianesimo inteso come religione soprannaturalistica. D'altro canto, ciò che deve essere conservato, anche nell'epoca della ragione dispiegata, sono soltanto i *contenuti* puri e morali del cristianesimo – quelli su cui Schelling ha insistito nella sua esposizione della *πίστις* come *Gesinnung* – ma spogliati delle ormai inutili (quando non dannose) forme di rappresentazione legate alla sensibilità e al soprannaturale.

Con mancanza di consapevolezza storica, la dogmatica ha considerato *letteralmente* (e non in senso *latamente* storico) queste rappresentazioni, invece di comprenderne l'uso simbolico fatto Paolo *nel proprio contesto* per ovviare alle scarse capacità concettuali dei propri destinatari.<sup>125</sup> Addirittura su questi modi di rappresentazione è stata poi costruita la dottrina della *satisfactio vicaria* secondo la quale la morte di Cristo ha determinato effetti oggettivi sui peccati umani.

---

<sup>121</sup> HKA, II, pp. 249-250.

<sup>122</sup> HKA, II, 4, p. 119.

<sup>123</sup> HKA, II, p. 250.

<sup>124</sup> HKA, II, p. 250. A margine si rimanda a *Col. II, 14* «dove il contesto parla chiaramente in favore di questo modo di rappresentazione».

<sup>125</sup> Si tratta del medesimo errore criticato da Schelling nella parte conclusiva dell'*Entwurf der Vorrede*, quando viene lamentato che l'arrestarsi al senso grammaticale genera confusione tra rappresentazione e suo contenuto.

La morte di Gesù inoltre non conteneva alcun motivo per questa ἀπολυτρωσις [liberazione a mezzo di riscatto], è solo l'inizio di un miglioramento della condizione umana (per lo meno nella speranza dell'apostolo). Gli uomini non devono divenire migliori per mezzo della morte di Gesù, ma lo diventano perché rientrano nell'epoca di una legge più pura, di un nuovo Regno di Dio che con Gesù ha avuto inizio.<sup>126</sup>

Viene invertito il rapporto codificato dalla dogmatica tra: morte di Gesù – redenzione dai peccati – miglioramento morale degli uomini. Anche in questo caso il punto di riferimento polemico di Schelling può essere indicato in Storr che aveva dedicato all'autentico fine della morte di Gesù – un tema al centro di un acceso dibattito – la seconda parte del proprio commento alla *Lettera agli Ebrei*.<sup>127</sup> Storr, nel suddetto commento, ribadisce che il fine della morte di Gesù è stata la remissione effettiva dei peccati e non il miglioramento morale dell'uomo; quest'ultimo può essere, semmai, inteso come effetto secondario dell'azione salvifica e redentrice: dopo aver ricevuto la grazia e il perdono dei peccati, è possibile che gli uomini, per riconoscenza, abbiano migliorato il loro atteggiamento morale. Il fine della morte di Gesù è escatologico e soteriologico: ancora una volta Storr, rifiuta la riduzione morale del cristianesimo.

Il dogma della *satisfactio vicaria* era stato uno di quelli maggiormente attaccati dalla critica neologica, insieme alla dottrina del peccato originale e alle questioni trinitarie e cristologiche. Grazie alle scoperte effettuate nel campo della *kritische Bibelwissenschaft* e della ricerca storica sulle fonti del cristianesimo originario, la neologia sosteneva con forza che i documenti del passato rivelavano come il dogma non fosse sempre stato uguale a quello sostenuto dall'ortodossia del presente: l'edificio dogmatico era andato incontro a una evoluzione nel corso dei secoli, *ergo*, non doveva essere considerato eterno e intoccabile, si poteva e si doveva parlare di una *Dogmengeschichte* ed era ovvio pensare che il *corpus* dei dogmi dovesse essere ancora soggetto ad aggiustamenti e modifiche da parte della nuova ragione illuminata.<sup>128</sup>

All'interno di una prospettiva ortodossa, la morte di Gesù andava considerata *indispensabile* per la riconciliazione con Dio in quanto *poena vicaria*, richiesta agli uomini per le loro colpe e presa su di sé da Gesù, garantendo così la condizione per una *Versöhnung* tra uomo e Dio. In riferimento a tale concezione della *Bestimmung Christi*, alla teologia dell'illuminismo risultava difficile accettare l'idea che un Dio – che si voleva al vertice della razionalità e della moralità – richiedesse un tale sacrificio come condizione per concedere il proprio perdono; in secondo luogo appariva inaccettabile il fatto che la possibilità di riconciliarsi con Dio, quindi di divenire uomini morali meritevoli della felicità, non fosse affidata alla libera scelta di ciascuno, bensì dipendesse da una soddisfazione *vicaria*, da un solo

---

<sup>126</sup> HKA, II, p. 250.

<sup>127</sup> G.Ch. Storr, *Pauli Brief an die Hebräer*, Tübingen 1789, Zweiter Theil: Ueber den eigentlichen Zweck des Todes Jesu, pp. 363-692. Era intitolato *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* il settimo Frammento di Reimarus pubblicato da Lessing (Braunschweig 1778): tr. it. *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977, pp. 349-534.

<sup>128</sup> Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, cit., pp. 223-230.

uomo che si sarebbe fatto carico della totalità delle colpe umane senza essere egli stesso colpevole di nulla. Nel primo caso veniva minata l'idea razionale di Dio, nel secondo l'autonomia della morale e la libertà umana stessa.

In questo contesto Schelling sviluppa la sua interpretazione della lettera di Paolo. In primo luogo viene "moralizzato" il contenuto della teologia paolina: esiste in Paolo una *reinere Idee* della morale e se essa è veicolata ancora in un involucro sensibile, ciò avviene solo per motivi contingenti, dettati dallo stadio evolutivo raggiunto dal genere umano in quell'epoca. In secondo luogo viene reso simbolico il superamento della legge mosaica attraverso la morte di Gesù: non si tratta di un sacrificio richiesto da Dio, bensì, paradossalmente, dalla arretrata mentalità ebraica.

Ad ogni modo i concetti di *Versöhnung* e di *Aufhebung*, debitamente svuotati delle loro implicazioni soprannaturaliste e rilette in un'ottica razionale, continueranno ad offrirsi come dispositivi utilizzabili per la soluzione di problemi filosofici. I tre idealisti di Tübingen tenteranno di ripensare la mediazione e la riconciliazione a partire dalla secolarizzazione delle strutture teologiche impresse nelle loro menti anche grazie all'insegnamento di Storr.<sup>129</sup>

f) *Dogmengeschichte*, critica dei dogmi e considerazioni di filosofia della storia

Schelling mostra di propendere per l'idea dell'evoluzione dei dogmi e vi sono accenni nel corso delle lettere paoline che rimandano a elementi di una *Dogmengeschichte*.

Un tale modo di rappresentare [*Darstellungsart*] il fine della morte di Gesù [quello che implica un sacrificio di sangue per superare la legge mosaica] a noi risulta estraneo, ma non lo era per un giudeo come Paolo. Anche tutte le idee di

---

<sup>129</sup> Sul duraturo influsso della dottrina storriana su alcuni dei più celebri *Stiffler* qualche cenno è dato dal già citato saggio di Rieger, *Storrs theologische Hermeneutik*, cit., pp. 165-168. Sul riutilizzo di alcuni elementi della dottrina della riconciliazione storriana nella filosofia idealistica, cfr. Sparr, *Religiöse Autorität*, cit., pp. 98-103, in particolare: «Gli allievi di Storr hanno cercato di rendere plausibile grazie a figure di mediazione la differenza tra opera di Dio e opera dell'uomo (che la dottrina della riconciliazione di Storr tien ben salda)». Tra gli *Stiffler* che hanno portato avanti e sviluppato le idee di Storr sulla riconciliazione vengono citati Gottlob Christian Rapp, Carl Friedrich Stäudlin, Carl Christian Flatt, Friedrich Gottlieb Süßkind, quest'ultimo apertamente in polemica con le posizioni kantiane di Johann Heinrich Tieftrunk. Infatti «Kant sulla base della ragione pratica riconosceva come moralmente doverosa l'auto-riconciliazione dell'uomo (nuovo) con se stesso (l'uomo vecchio). Ciò trasportava nell'uomo intellegibile – rivoluzionato in virtù di una nuova *Gesinnung* – tutti i predicati cristologici di vicario, di redentore e di patrocinatore [*Stellvertreter, Erlöser, Sachwalter*]. D'altra parte Storr (similmente a quanto fa Herder, anche se in modo diverso) persiste nell'ipotesi di una esterna "*satisfactio vicaria*" attraverso Cristo nella sua obbedienza attiva e passiva a Dio; perciò persiste nella "trasmissione" [*Übertragung*] di ciò che da un punto di vista illuminista può essere visto solo come un fattore morale e, perciò, una condizione [*Verfassung*] e dei doveri [*Verbindlichkeit*] per eccellenza *non trasmissibili*)» (ivi, pp. 100-101). Si giunge così a comprendere i motivi per cui i tre idealisti di Tübingen dimostrano una grande dimestichezza con i problemi della riconciliazione: «Ma l'insistenza di Storr sulla dottrina della riconciliazione in contrapposizione alla teologia morale di Kant ha condotto alla consapevolezza, come hanno mostrato i suoi allievi, del fatto che "dopo Kant" e anche "dopo Fichte" il compito restava quello di comprendere la riconciliazione. Questo compito, certamente in modo diverso rispetto a quanto fatto dagli allievi di Storr, è stato nuovamente formulato anche dal *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*. Coloro che vi hanno avuto parte, hanno poi concretizzato le indicazioni programmatiche di quel primo tentativo in modo molto differente: Hegel come filosofia dello Spirito trinitario-assoluto; Schelling come filosofia della rivelazione e Hölderlin ancora in modo diverso nell'inno "*Versöhnender der du nimmergeglaubt / nun da bist*"» (ivi, pp. 102-103).

riconciliazione che noi abbiamo ascoltato sin dall'infanzia ci suonerebbero estranee anche se non le avessimo sentite tutti i giorni.<sup>130</sup>

La familiarità con specifiche rappresentazioni è determinata dal contesto culturale e, come è stato riportato anche precedentemente, Schelling non ritiene che l'immagine del *Versöhnopfer* usato da Paolo corrisponda a ciò che «la dogmatica ha voluto ricavarci»<sup>131</sup>. L'avversione per la dogmatica spinge Schelling a negare il fatto che le parole di Paolo contengano i dogmi che l'ortodossia ha voluto rinvenire.

Per la conversione di un giudeo al cristianesimo, Paolo e gli altri apostoli non pretendevano nient'altro che il riconoscimento del suo principio fondamentale, ossia: la religione giudaica è una morta religione, la sua obbligatorietà [*Verbinlichkeit*] deve finire e per la beatitudine dell'uomo non serve una morta legge ma è necessario un genuino miglioramento morale. Paolo non mette di fronte a nessun giudeo un “*Compendium Theologiae dogmaticae*”; egli si limita a presentare solo e soltanto dei principi fondamentali (che sono solo morali). [...] Chissà cosa sarebbe accaduto se la sorte del cristianesimo e i destini politici del popolo giudeo in generale si fossero conformati ai desideri e alle speranze dell'apostolo.<sup>132</sup>

Schelling sembra ritenere la posizione di Paolo, sotto certi aspetti, migliore, o almeno più coerente, rispetto a quella dei teologi suoi contemporanei, fedeli alla dogmatica ortodossa. Paolo possedeva dei concetti morali puri che ha rivestito di modi di rappresentazione sensibili solo per veicolarli ai destinatari del proprio tempo. Al contrario gli ortodossi contemporanei a Schelling negano il nucleo originario del cristianesimo morale di Paolo, si fermano alla morta lettera di *Vorstellungsarten* legate al loro tempo, e per di più, ne ricavano affermazioni in disaccordo con la moralità e la razionalità, da accettare e professare in modo acritico.

Paolo non chiedeva professioni di fede come quelle che, invece, vengono pretese dall'istituzione ecclesiastica anche a fine Settecento e nello stesso *Stift* al fine di esercitare la professione intellettuale.<sup>133</sup>

“e dovete professare a voce anche pubblicamente la fede in questa felicità”. Tutti i fondatori di religioni, per lo meno in Oriente, come prima richiesta ai propri discepoli pretendevano incondizionate professioni di fede nella loro autorità. Ma era indifferente che i discepoli credessero oppure no ad es. a una causalità soprannaturale dei miracoli. I discepoli non distinguevano tra la fede formale *nell'autorità* dei loro maestri e la fede *nella verità* dei loro insegnamenti in generale, che, poi, era il motivo per cui credevano ai maestri. E tuttavia la professione in quanto tale era pretesa come *conditio sine qua non*. Da coloro che divenivano cristiani, gli apostoli non esigevano, tuttavia, ciò che viene di consueto richiesto a noi oggi. Per loro era sufficiente riconoscere l'autorità di Gesù ed era discepolo chi

---

<sup>130</sup> HKA, II, 4, p. 273.

<sup>131</sup> HKA, II, 4, p. 117: «Auch in diesem Fall folgt nicht, was die Dogmatik daraus folgert».

<sup>132</sup> HKA, II, 4, p. 100.

<sup>133</sup> Emblematico è il caso del giuramento sui *Bekennnisschriften* che aveva suscitato un acceso dibattito negli ambienti neologici e non solo: cfr. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, cit., pp. 254-269; Hirsch, *Geschichte*, cit., vol. IV, pp. 102-104, Bianco, *Vernünftiges Christentum*, cit., pp. 172-173. Un risvolto significativo del cosiddetto *Symbolstreit*, che raggiunse anche lo *Stift*, si può osservare in un testo del lascito manoscritto di Diez, *Über die Rechtmäßigkeit der Unterschrift unter die symbolischen Bücher* cfr. Pizzichemi, *Diez e gli inizi dell'idealismo tedesco*, cit., pp. 74-89.



riconosceva come veri semplicemente gli insegnamenti fondamentali del cristianesimo (esistenza e unità di Dio, vita oltre la morte, inefficacia del giudaismo) senza bisogno di dottrine secondarie. Appare altresì abbastanza chiaro dal N.T. che le prime comunità cristiane avevano opinioni totalmente diverse nei confronti di alcune dottrine che oggi, invece, si ritengono essenziali.<sup>134</sup>

Schelling, sotto l'apparenza di affermazioni di carattere storico, lascia trapelare il suo disappunto nei confronti delle costrizioni dell'ortodossia, nonché insinua dei dubbi riguardo i dogmi maggiormente criticati anche dalla corrente neologica. Oltre a mettere in crisi la tradizionale *Satisfaktionslehre*, Schelling lascia trapelare le proprie opinioni riguardo ad altri dogmi. Nel passo appena citato si può rinvenire una velata critica indirizzata, ancora una volta, al soprannaturalismo e alla prova della divinità delle affermazioni bibliche attraverso il *miracolo*. Schelling intende mostrare come storicamente nel cristianesimo antico il miracolo non avesse la funzione che Storr e la sua scuola gli hanno attribuito. Dall'*Über Mythen* sappiamo che le opere meravigliose e straordinarie narrate nelle saghe (anche quelle sui fondatori di religioni) fanno parte del corredo immaginifico e *sinnlich* che costituiva parte integrante dei modi di rappresentazione del mondo antico. A partire da tale concezione di «mito storico» risulta probabile che i miracoli non siano mai realmente accaduti e che si tratti di trasfigurazioni, frutto della fervida immaginazione degli antichi. Inoltre, in quanto *forme* di rappresentazione, i miracoli non hanno alcuna funzione in merito al *nucleo* della dottrina religiosa che i fondatori vogliono comunicare. Al contrario Storr aveva basato l'intera sua teoria dell'autorità e dell'autenticità del testo sacro sulla prova del miracolo: negando quest'ultima la teoria soprannaturalista di Storr, per altri aspetti ben congegnata, crolla come un gigante dai piedi d'argilla. La fragilità del soprannaturalismo doveva essere ben presente a Schelling, il quale, per minarne la validità alle radici, si spinge addirittura a mettere in dubbio il miracolo per eccellenza della fede cristiana: la *resurrezione*. In linea con la critica al soprannaturalismo, Schelling manifesta delle perplessità riguardo la resurrezione dei corpi auspicata per i giusti dopo il giudizio universale, affermando che sarebbe un modo di espressione da intendere «in senso improprio».<sup>135</sup> Ma il punto di radicalità maggiore viene certamente toccato in riferimento alla resurrezione di Gesù.

Perché Paolo si richiama costantemente alla resurrezione di Cristo? Forse perché egli era convinto che si trattasse di un evento effettivamente soprannaturale? Dunque verosimilmente Cristo era resuscitato dalla tomba, ma come? Attraverso una causalità soprannaturale?<sup>136</sup>

Gli interrogativi qui sollevati da Schelling appaiono un espediente retorico per non rendere troppo evidenti i suoi dubbi circa la resurrezione di Gesù. In ogni caso, Schelling nei commentari paolini preferisce far riferimento, più alla *morte* che alla resurrezione di Gesù, come si è visto per lo *Zweck* 'des

---

<sup>134</sup> HKA, II, 4, p. 95.

<sup>135</sup> HKA, II, 4, p. 75.

<sup>136</sup> HKA, II, 4, p. 95.

Todes' *Jesu*. Quando, al principio del *Kommentar zur Römerbrief* si menziona la resurrezione come prova del fatto che Gesù sia inviato divino, Schelling lascia la parola a vari commentatori della tradizione senza prendere posizione e affrontando altre questioni non meno rilevanti.<sup>137</sup> Ad esempio secondo Schelling l'espressione *κατα σαρκα* di *Rm. I, 3* non sarebbe da riferire al *dogma della duplice natura, umana e divina*, di Cristo, bensì alla sua nascita assolutamente ordinaria, come un uomo qualsiasi, senza nulla di distintivo, «secondo l'ordinario corso della natura».<sup>138</sup> Anche nel commento al *Galaterbrief* Schelling accenna alla nascita del tutto naturale di Gesù, «nato come ogni altro uomo»,<sup>139</sup> ma è in riferimento alla *Lettera ai Romani* che Schelling trova l'occasione per negare *filologicamente* validità a un passo spesso usato per dimostrare la divinità di Cristo.<sup>140</sup> Schelling non osa pronunciarsi apertamente sulla questione, ma gli indizi e la generale interpretazione morale della *Lehre Jesu* sembrano condurre alla considerazione di Gesù come semplice “maestro” del rivoluzionario insegnamento della *reinere Gesinnung*.<sup>141</sup>

Nei commenti paolini Schelling presta attenzione anche al dogma del peccato originale e al fenomeno della profezia – che può essere considerato un dogma in quanto connesso alla dottrina dell'ispirazione (*Inspirationslehre*), temi già presi in considerazione nelle *Animadversiones veterotestamentarie* e nella *Magisterdissertation*.<sup>142</sup> Il tema del *peccato originale* viene affrontato nel commento al *Römerbrief* e Schelling si mostra particolarmente interessato a due questioni: (1) l'ingresso del peccato nel mondo e (2) il sorgere della coscienza di esso con la legge.

1) In *Rm, V, 12* sgg. Paolo afferma che il peccato e la morte sono entrati nel mondo a causa di un solo uomo e che, anche se il peccato può essere imputato solo in presenza di una legge, da Adamo a Mosè la morte e la condanna hanno regnato anche su quelli che non avevano peccato.<sup>143</sup> Schelling nell'*Antiquissimi* era andato alla ricerca del significato filosofico nascosto dietro le immagini mitiche di *Genesi III*. Il commento al *Römerbrief* non si occupa del rivestimento mitologico della “nascita della

---

<sup>137</sup> HKA, II, 4, pp. 37-38.

<sup>138</sup> HKA, II, 4, p. 38. Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., pp. 19-20) parla di una «“debole” cristologia» proprio per la dichiarazione schellinghiana della «nascita “del tutto normale” (*ganz gewöhnlich*) di Cristo».

<sup>139</sup> HKA, II, 4, p. 278.

<sup>140</sup> HKA, II, 4, p. 107. In *Rm. XV, 10* secondo una lezione del testo sarebbe stato presente il sintagma *του θεου* che avrebbe costituito per molti interpreti del passato una prova per la divinità [*Gottheit*] di Cristo. Tuttavia secondo Schelling quella lezione non sarebbe autentica e, dunque, andrebbe rimossa. Questa non è certo una confutazione della divinità di Gesù, ma rappresenta tuttavia un argomento che contribuisce a togliere prove per essa.

<sup>141</sup> Sulla cristologia che emerge dalle *Animadversiones* alle lettere paoline cfr. anche Arnold, *Die reinere Religion Paulus*, cit., p. 221.

<sup>142</sup> I temi della profezia, del miracolo e del peccato originale sono da Arnold (*Die reinere Religion Paulus*, cit., pp. 218-220) considerati esemplari per profilare la *Dogmenkritik* di Schelling e la sua posizione nei confronti di Storr (*ivi*, pp. 225-226).

<sup>143</sup> HKA, II, 4, pp. 60-61; pp. 120-123.

libertà”, narrata come caduta o uscita dall’età dell’oro, anche se è presente un cenno a certi «libri apocrifi e racconti di Rabbini» che considerano

la caduta come l’inizio dell’epoca del peccato nel mondo, nello stesso modo in cui l’apostolo viceversa rappresenta la morte di Gesù come l’inizio di una nuova epoca della *δικαιοσύνη παρα θεω*, senza porre effettivamente la morte di Gesù in rapporto causale con il peccato in senso stretto.<sup>144</sup>

Inizio di un’epoca di peccato non significa che Adamo sia *Urheber* di tutti i successivi peccati: qui Schelling sembra schierarsi contro il dogma – di ascendenza agostiniana – della trasmissione del peccato all’umanità intera a partire da Adamo, un dogma già ampiamente messo in discussione nella temperie neologica del tempo.<sup>145</sup> Adamo non può essere l’autore di tutti i successivi peccati degli uomini perché ogni uomo deve essere moralmente responsabile dei propri peccati, senza le attenuanti di una peccaminosità insita nella natura umana: «Dunque gli uomini non vengono puniti per un peccato che non hanno commesso».<sup>146</sup> Certo non si nega che per l’apostolo tutti gli uomini sono peccatori: Paolo insiste sull’universalità del peccato per poter esaltare in controcanto anche l’universalità della grazia e delle promesse del Vangelo riguardanti sia i cristiani provenienti dal giudaismo che quelli provenienti dal paganesimo.<sup>147</sup>

A partire da questo parallelo tra peccato in Adamo e grazia in Cristo, dal testo paolino viene dedotta l’esistenza di un’epoca dove regnò la morte e di un tempo della salvezza. Schelling, come nell’*Antiquissimi*, si dimostra particolarmente attento a individuare con precisione queste *età del mondo*.<sup>148</sup> Anzitutto dall’affermazione paolina secondo cui “il peccato entrò nel mondo” Schelling deduce la distinzione tra peccato e mondo: quasi in “negativo” rispetto allo gnosticismo (notoriamente oggetto d’interesse schellinghiano), il mondo non è il male, ma è legato al peccato a partire dalla “caduta”. In questa sede – diversamente dalla *Magisterdissertation* – non ci si interroga sul *prima* della caduta, cioè su di un’edenica età dell’oro, ma si affronta il problema del *post lapsum*.<sup>149</sup> Dopo l’*Erbsünde* anche la morte entrò nel mondo: Schelling riconnette il significato di *thanatos/mors* all’accezione presente in *Gen. III, 19* (“Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché non ritornerai alla terra,

---

<sup>144</sup> HKA, II, 4, p. 120.

<sup>145</sup> Cfr. Bianco, *Vernünftiges Christentum*, cit., pp. 163-164; Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932, tr. it. E. Pocar, *La filosofia dell’illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 201: «Il pensiero del peccato originale è l’avversario comune, a combattere il quale si uniscono i diversi indirizzi della filosofia illuminista».

<sup>146</sup> HKA, II, 4, p. 60.

<sup>147</sup> HKA, II, 4, p. 121. Schelling non collega in alcun modo la tesi paolina della peccaminosità universale con la dottrina del male radicale di Kant. Quest’ultima appare come la grande assente della discussione sul tema del peccato originale. Probabilmente Schelling non doveva apprezzare la tesi di una tendenza non sradicabile al male, vista la sua propensione a rafforzare, piuttosto, l’idea kantiana di libertà. Cfr. *infra*.

<sup>148</sup> La suddivisione delle epoche è una costante del pensiero schellinghiano, dal *Sistema dell’idealismo trascendentale* fino ai *Weltalter* e alla filosofia della mitologia e della rivelazione.

<sup>149</sup> HKA, II, 4, p. 121.

perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere ritornerai!”), e ritiene che «a poco a poco in bocca all’apostolo venga ampliato il significato della parola (vd. vers. 15 e 17) cosicché essa [la morte] finisca per indicare ogni genere di infelicità».<sup>150</sup> *Thanatos* è soprattutto *Unglückseligkeit* prima che concreta mortalità.<sup>151</sup> Il regno del peccato e della morte, dunque, è l’epoca della dannazione e dell’infelicità. Da Adamo a Cristo – nuovo Adamo – il peccato è presente nel mondo e non vi è la forza di contrastarlo: per il rovesciamento della situazione bisogna attendere l’avvento di Gesù e della sua legge della fede, il νόμος πίστεως. Ma se il regno della grazia corrisponde univocamente all’epoca del cristianesimo, il dominio della morte sussume sotto di sé due condizioni differenti anche se ugualmente infelici: peccatori sono i discendenti di Adamo ma anche i giudei dopo Mosè, questi ultimi ancora più *meritevoli di punizione* in quanto con la Legge essi possono essere *consapevoli* del loro peccato.

2) La legge data da Dio a Mosè causò παραβασις e scatenò οργη (*Rm.* IV, 15).

Gli uomini peccavano già prima di possedere la legge mosaica, ma poiché nessun peccato può essere imputato senza l’esistenza di una legge, ne consegue che oltre alla legge mosaica esiste una legge molto più universale e più alta.<sup>152</sup>

Parlando di una legge *prima* della legge mosaica Schelling dimostra di voler rendere l’uomo in generale responsabile dei suoi peccati, cioè della sua immoralità, in ogni luogo e in ogni tempo: infatti una legge “positiva” rende *consapevoli* della trasgressione alla legge, ma una legge “nascosta” nel proprio intimo rende comunque *responsabili* del suo adempimento. In entrambi i casi l’uomo è colpevole: sia che la legge data sia trasgredita, sia che la legge inscritta nei cuori sia ignorata e quindi, ancora una volta, non seguita. In entrambi i casi l’uomo si comporta in modo sbagliato, immorale, dunque (quasi) in accordo con Paolo: tutti gli uomini sono (potenzialmente) peccatori. Se si intende il «*weit allgemeineres und höheres Gesez*» di cui sopra come un *moralisches Gesez*, allora la legge morale precede ogni particolare legge, umana o divina, naturale o rivelata: ciò rende l’uomo perennemente responsabile delle proprie azioni, *da sempre* moralmente giuste o sbagliate, con o senza una legge divina. Nascoste dietro l’apparenza di riflessioni esegetiche sul testo paolino, Schelling introduce prospettive che tendono al pelagianesimo, contemplando la possibilità per gli uomini di avvalersi di una legge già presente in loro stessi ed insinuando l’idea che ognuno si possa salvare da sé senza alcun intervento divino.

In *Rm.* VII, 7-13 Schelling approfondisce il problema della coscienza del peccato. Il commento può essere messo in relazione con alcuni motivi già esplorati nella *Magisterdissertation* scritta meno di un

---

<sup>150</sup> HKA, II, 4, p. 120.

<sup>151</sup> Ranchetti (*Un testo inedito di Schelling*, cit., p. 29) ritiene che Schelling sia giunto a questa sua interpretazione della morte come infelicità grazie alla lettura di Semler che rimanda a *Gen.* III, anche se in certo qual modo «fraindendendo Semler» stesso per il quale l’infelicità sarebbe una «specificazione» della morte, non una sua «versione».

<sup>152</sup> HKA, II, 4, p. 60.

anno prima.<sup>153</sup> In primo luogo per interpretare il versetto 9 («E un tempo io vivevo senza Legge, ma sopraggiunto il precetto, il peccato ha ripreso vita») viene richiamato il tema dell'innocenza dell'infanzia.<sup>154</sup> Per Schelling è errata la considerazione di Semler, secondo cui Paolo in verità non sarebbe mai vissuto senza Legge: a riprova dell'esistenza di un momento della nostra vita nel quale siamo inconsapevoli di leggi e trasgressioni viene ricordato il periodo dell'infanzia, caratterizzato da una *glückselige Unschuld*. Infatti negli *Jahre der Kindheit* non si è consapevoli [*bewusst*] del peccato, perché non si è consapevoli di alcuna legge.<sup>155</sup> Ulteriore prova della correlazione con l'*Antiquissimi* è la comparazione del testo paolino con un testo della classicità. Nei paragrafi 4-5 dell'*Antiquissimi* veniva svolto un confronto tra i miti classici sull'uscita dall'età dell'oro e il racconto biblico della caduta; nel commento al *Römerbrief* Schelling individua uno stretto anche se solo accennato parallelo tra questo passo paolino – in cui si parlerebbe a suo avviso dell'infanzia – e Omero – laddove Telemaco parla dell'uscita dall'infanzia. Si tratta di un *unicum* nei commentari alle lettere paoline e ciò fa pensare a un rimando implicito al proprio studio sull'origine dei mali.<sup>156</sup> Infine la ricostruzione del *processo* grazie a cui sorge la coscienza del peccato proposta nel commento al *Römerbrief* può essere letta come il corrispettivo della descrizione nel § VI della *Magisterdissertation* della nascita della libertà (e della coscienza di essa). Tale corrispondenza si riscontra anche in virtù del modello che la terminologia e le strutture di pensiero utilizzate da Schelling tradiscono, ovvero: Kant. Schelling indaga il sorgere della consapevolezza della legge e sviluppa le implicazioni filosofico-morali del rapporto tra *Gesetz, Freiheit, Bewusstsein, Begierde, Bösen* ed *Erbsünde*.<sup>157</sup> Il punto centrale della ricostruzione è profondamente kantiano: la consapevolezza della legge porta con sé la consapevolezza della libertà; il testo appare un'eco della *Critica della ragion pratica*, dove Kant presenta la legge morale come *ratio cognoscendi* della libertà e la libertà come *ratio essendi* della legge morale.<sup>158</sup> Nel testo di Schelling: la consapevolezza della legge induce ad aver consapevolezza della libertà che a sua volta genera una brama di servirsi di questa libertà. Una volta che si è consapevoli della libertà è impossibile resistere alla tentazione di servirsene.

Paolo parla [...] degli effetti della legge in coloro che cominciano a rendersi consapevoli di essa. È innegabile che la consapevolezza della libertà (ottenuta

---

<sup>153</sup> HKA, II, 4, pp. 64-66. Al termine della sezione indicata vi è uno specifico rimando a *Genesi* III.

<sup>154</sup> Cfr. Ranchetti, *Un testo inedito di Schelling*, cit., pp. 33-34, che tuttavia non rileva affinità con gli altri testi schellinghiani del periodo, ma segnala il disaccordo con Semler e suggerisce una vicinanza con le suggestioni di Hölderlin.

<sup>155</sup> HKA, II, 4, p. 65.

<sup>156</sup> HKA, II, 4, p. 65.

<sup>157</sup> HKA, II, 4, p. 65.

<sup>158</sup> AA, V, *KpV*, p. 4; tr. it. cit., p. 5.

attraverso la consapevolezza di una legge) scateni una brama di servirsi ad ogni costo di questa libertà.<sup>159</sup>

Il pensiero corre immediatamente a Fichte non senza qualche reminiscenza della “scena originaria” dell’*Erbsünde* rappresentata dalla tentazione del serpente.

Ma se per spiegare questo fatto [*Faktum*] si ricorre a un peccato originale (in senso più rozzo), allora ci si dimentica che quel fatto è stato reso possibile solo grazie alla libertà. Eppure questa brama inarrestabile di servirsi della libertà presuppone anch’essa un fatto [*Faktum*] anteriore, ossia l’accogliere nella propria disposizione morale [*Gesinnung*] una massima [*Maxime*] che contraddice [*widerstreitende*] la legge. Solo dopo questo inizia la brama, libera tanto di seguire la legge quanto la massima [contraria].<sup>160</sup>

Qui Schelling si mostra avverso alla spiegazione che riconduceva l’umana tendenza a peccare – la brama di trasgredire ovvero di servirsi (male) della propria libertà – semplicemente all’*Erbsünde*, poiché la prima trasgressione poté avvenire proprio in virtù del (precedente) desiderio di servirsi della propria libertà. L’uomo non avrebbe peccato se non avesse già avuto in sé la brama di peccare, cioè di fare uso della propria libertà.

Quindi: il peccato originale è preceduto dal *Faktum* della libertà. A sua volta la consapevolezza della libertà e la conseguente brama di servirsene non è il fatto originario, ma presuppone l’accogliere nella propria *Gesinnung* una massima contraria alla legge: *ergo* la legge morale è il presupposto della coscienza della libertà (e poi della brama di servirsene e di trasgredire). Dietro questa ricostruzione di un processo che coinvolge massime, leggi e libertà non si può non riconoscere un giovane studente appassionatamente cresciuto “alla scuola di Kant”. Si possono comprendere tutti i passaggi del ragionamento schellinghiano solo scorgendo in filigrana una struttura di “pensiero morale” kantiano. Non si può volere liberamente se non si può scegliere tra una massima e il suo opposto, ma l’esistenza di una massima e di quella che la contraddice è derivata dall’esistenza di una legge morale, di cui la massima è solo la forma soggettiva, la rappresentazione nella volontà umana. Solo dopo che la legge morale ha presentato la corretta massima da seguire, allora la libertà può “risvegliarsi a coscienza” e decidersi liberamente per la trasgressione cioè per l’espressione più radicale della libertà.

Schelling ricostruisce la sequenza causale dei meccanismi alla base della scelta libera:

- 1) nasce in me la consapevolezza della legge morale, il *Grundfaktum*;
- 2) si manifesta nella mia *Gesinnung* la massima che la contraddice;
- 3) ora ho coscienza di due massime opposte (solo ora posso essere cosciente della mia libertà);
- 4) si risveglia anche la brama (*επιθυμια*) di seguire la massima contraria alla legge (il che porta alla trasgressione).<sup>161</sup>

---

<sup>159</sup> HKA, II, 4, p. 65.

<sup>160</sup> HKA, II, 4, p. 65.

<sup>161</sup> HKA, II, 4, p. 65.

Al di là dell'impronta kantiana seguita nell'esposizione, resta il fatto che Schelling, per individuare il «fatto fondamentale» all'origine di tutti i mali, è partito dalle indicazioni del testo di Paolo: all'origine del peccato (cioè del male morale) vi è la legge.<sup>162</sup>

Per concludere, qualche considerazione sul “dogma” dell'ispirazione profetica e della *Begeisterung*. Paolo è un giudeo che appartiene all'*alten Welt*, pertanto una delle *Vorstellungsarten* che gli sono più familiari è quella della profezia. Parlare di questo fenomeno, nell'universo culturale antico, e giudaico in particolare, era così comune e frequente che l'appellativo “profeta” poteva essere esteso a molte figure autorevoli. Infatti nelle prime comunità cristiane abbiamo notizia della presenza di personalità denominate “profeti”. Anche nella *Lettera ai Romani* Paolo, quando invita a mettere i propri talenti a disposizione della comunità (*Rm.* XII), menziona il dono (*χαρισμα*) della profezia (*προφητια*). Schelling sente subito la necessità di contestualizzare storicamente il riferimento, escludendo che si tratti di una capacità soprannaturale o di un dono trasmesso in modo straordinario.<sup>163</sup> La *χαρις* cui Paolo fa qui riferimento non sarebbe niente più che l'autorità conferita dagli apostoli o dagli anziani della comunità a certi individui particolarmente adatti a svolgere determinate mansioni. I profeti, nelle prime comunità cristiane, dovevano essere coloro ai quali era affidato il più alto grado di magistero: loro compito era insegnare le dottrine fondamentali del cristianesimo e vigilare anche sui “maestri minori”, in una sorta di gerarchia dell'educazione o dell'ammaestramento morale della comunità.<sup>164</sup> Considerata l'avversione di Schelling per le spiegazioni soprannaturali dei fenomeni, non sorprende la selezione di questo passo per poter mettere in atto l'interpretazione storica di un “uso particolare” del termine *προφητια*, lontana dalle implicazioni soprannaturali troppo spesso ad essa connesse. Tuttavia nelle *Lettere paoline* si trovano anche altri riferimenti al fenomeno della profezia, intesa, in senso tradizionale, come atto divinatorio.

---

<sup>162</sup> Confrontando l'approccio della dissertazione *Antiquissimi* con questa ricostruzione, c'è da notare che nel passaggio dalla prima alla seconda si è ristretto l'ambito della trattazione (dall'origine di tutti i mali si è passati al solo *male morale*, il peccato), ma d'altro canto è stata approfondita la descrizione della nascita della coscienza della libertà e della brama di servirsene con riferimenti più precisi al processo di volizione. Anche nell'*Antiquissimi* veniva fatto riferimento alla generazione di massime opposte, l'una che rispetta, l'altra che contraddice la *lex boni* presente nell'uomo. D'altra parte, la *Magisterdissertation* non insisteva sulla tesi secondo cui è la legge che innesca il peccato, perché questo elemento è tipicamente paolino, mentre risulta più sfumato in *Genesi* III. Cfr. la citazione riportata *supra*: HKA, I, 1, pp. 85-86. La distinzione del bene dal male – della quale non si parla esplicitamente nel commento al *Römerbrief* – viene ricondotta nell'*Antiquissimi* a una legge necessaria che solo la ragione può conoscere o intuire oscuramente nell'animo umano. Cfr. la citazione riportata *supra* nel corpo del testo: HKA, I, 1, p. 86. D'altro canto il superamento della sensibilità in direzione della *spontaneitas* qui presentato ha un riscontro anche nel commento al *Römerbrief* dove si descrive l'unica legge in grado di sottomettere la sensibilità e con ciò garantire l'autonomia, la libertà dell'uomo: solo la legge della moralità – ovvero in termini paolini, il *νομος πνευματικος* – può liberare dalla sottomissione alla carne che rende incapaci al bene. Seguire la legge morale consente di subordinare la sensibilità al volere razionale ed acquisire la vera ed autentica libertà, l'autonomia del volere rispetto ai moventi dettati dalla sensibilità.

<sup>163</sup> HKA, II, 4, p. 102. Cfr. anche Ranchetti, *Un testo inedito di Schelling*, cit., pp. 53-54.

<sup>164</sup> HKA, II, 4, pp. 103-104.

In *Gal.* III, 14, Paolo parla di una «promessa dello Spirito» che sarebbe passata da Abramo e dal popolo d'Israele a tutta l'umanità attraverso la morte e resurrezione di Cristo, realizzazione dell'antica *Verheißung*.

Paolo considera questo Spirito nei termini di una promessa, nella misura in cui era convinto che i profeti avessero già da molto tempo profetizzato una religione più pura e poiché credeva che la promessa del *πνεύμα* fosse già contenuta in quella fatta ad Abramo e di cui le saghe semitiche raccontavano.<sup>165</sup>

Anche se in corrispondenza del testo paolino non si parla esplicitamente di profeti, il passo originario fa riferimento a una comunicazione divina, trasmessa a uomini *del passato* e di cui *nel presente* si vede la realizzazione: lo schema di lettura *Weissagung – Erfüllung* ben si adatta anche all'idea di Paolo che la *promessa* soteriologica dell'Antico Testamento sia stata *mantenuta* in Cristo. Si è già potuto vedere in che misura Schelling si sia opposto al predetto schema interpretativo e alla lettura cristologica delle profezie dell'Antico Testamento;<sup>166</sup> al tempo stesso il giovane *Stiftler* resta fedele al metodo storico-critico nell'individuare l'*intentio auctoris* del passo in questione: è storicamente verosimile ritenere che Paolo credesse in anticipazioni profetiche veterotestamentarie della venuta di Cristo. Eppure, attraverso l'interpretazione morale data da Schelling alla “nuova religione” professata da Paolo, l'oracolo dell'avvento del cristianesimo può essere riletto in un'ottica razionale, come anticipazione di forme più pure di religiosità e moralità. La premonizione profetica (soprannaturale) viene convertita nel (naturale) presagio di miglioramento razionale che corre lungo tutta la storia dell'umanità.

Fin qui nulla di particolarmente nuovo rispetto a quanto Schelling aveva prospettato nelle sue *Animadversiones* dedicate ai profeti dell'Antico Testamento. La novità dei commentari alle lettere paoline prende le mosse dall'estensione delle riflessioni sulla *Begeisterung* veterotestamentaria alla figura dell'apostolo delle genti. Anche Paolo, infatti, è stato interessato da questa capacità di *prevedere* gli sviluppi della moralità in una direzione più pura.

Innanzitutto Schelling analizza i motivi psicologici che possono aver spinto Paolo all'adesione alla fede cristiana. È nota la vicenda del persecutore dei cristiani, improvvisamente convertitosi sulla via per Damasco: nelle prime pagine del commento al *Galaterbrief* si ricorda come Paolo fosse un profondo conoscitore dei principi del giudaismo. Aveva studiato con zelo e fervore la Legge, cercandovi appassionatamente risposte per le domande che tormentavano il suo *cor inquietum*. L'erudizione farisaica l'aveva lasciato deluso, amareggiato, irato: il suo carattere ardente bramava l'azione e ciò l'aveva spinto alla feroce persecuzione dei primi fedeli cristiani.<sup>167</sup> Paolo non può certo venir accusato di essere come il «tiepido» di cui parla l'Apocalisse riguardo alla Chiesa di Laodicea (*Ap.* III, 16):

---

<sup>165</sup> HKA, II, 4, p. 273.

<sup>166</sup> Cfr. *supra*.

<sup>167</sup> HKA, II, 4, p. 253.



accanito nell'errore della persecuzione, ma ostinato anche nella ricerca della verità e, in seguito, energico nella propaganda dell'autentica fede. La forza e la tenacia di Paolo hanno origine da una convinzione che può essere sorta, secondo Schelling, solo da intensa meditazione. Un'assidua frequentazione dei problemi della morale deve aver preceduto l'episodio accaduto sulla via per Damasco.

Questa era verosimilmente la condizione in cui Paolo si trovava e che ci permette di spiegare psicologicamente la sua improvvisa conversione alla dottrina cristiana. Tuttavia Paolo credeva di dover spiegare a se stesso questo fatto facendo riferimento a improvvisi interventi [*Wirkungen*] soprannaturali. Ma già da tempo una battaglia infuriava dentro di lui – alla fine [...] egli non poté più reprimere la verità e quest'ultima prese il sopravvento: non poté far altro che diventare cristiano. È per questa ragione che Paolo non ebbe bisogno di ulteriori insegnamenti per diventare apostolo del cristianesimo: infatti molto tempo prima era diventato cristiano da sé [*durch sich selbst*]. Già da molto, il bisogno del suo spirito lo aveva guidato a una religione più pura; egli, con la sola guida di se stesso, era progredito fino a ritrovarsi nell'insegnamento cristiano.<sup>168</sup>

Il fervore di Paolo nel professare la fede cristiana e nel diffonderla proviene dal fatto che egli vi è stato sospinto «dal proprio interesse più alto» e non dall'aver ascoltato l'insegnamento di Gesù, come avevano fatto gli altri apostoli, ai quali l'idea di una religione più pura era venuta dall'esterno e quindi era rimasta «estranea».<sup>169</sup> Lo zelo di Paolo, paragonato a quello degli altri apostoli, diviene conferma della possibilità di un'autonoma scoperta dei principi del cristianesimo. L'affermazione è particolarmente audace: Paolo è stato cristiano prima dell'"incontro" con Cristo e lo sarebbe diventato forse anche senza Cristo.

Schelling naturalmente, in ottemperanza al metodo storico-critico, deve conciliare questa sua tesi con le dichiarazioni esplicite dell'apostolo che afferma di aver avuto una visione e ricevuto la rivelazione direttamente da Cristo risorto. La spiegazione non può che richiamare ancora una volta i modi di rappresentazione del mondo antico.

È molto verosimile che Paolo non riuscisse a trovare sufficienti spiegazioni per ciò che gli accadeva [*a margine*: anche gli *Atti degli apostoli* documentano che Paolo in generale fu spesso *εκστατικός*], ma fra sé considerava comunque un onore aver ricevuto misteriosamente [*im Stille*] quegli insegnamenti per via soprannaturale, senza considerare che, secondo i nostri concetti, quella spiegazione della sua conversione al cristianesimo è per lui molto più gloriosa.<sup>170</sup>

Lo stesso Paolo faticava a capacitarsi delle intuizioni alle quali era giunto, una sensazione che accomuna tutti i saggi del mondo antico e che si è potuta già prendere in considerazione nella discussione sul modo di rappresentazione della *Begeisterung*, sia in ambito veterotestamentario che greco-classico.

---

<sup>168</sup> HKA, II, 4, p. 253.

<sup>169</sup> HKA, II, 4, pp. 253-254.

<sup>170</sup> HKA, II, 4, p. 254.

Parlando di *Begeisterung* Schelling, per la propria interpretazione, ha pronto l'arsenale della spiegazione storica che fa appello alle *Vorstellungsarten der alten Welt*.

Ma in generale, è tipico dello "spirito dell'Oriente" ritenere che vi sia maggior gloria nell'essere pervasi da forze superiori, piuttosto che nell'operare attraverso le conquiste del proprio spirito; questo operare è fuori dall'orizzonte mentale dei superstiziosi orientali, i quali pensano sempre misteriosamente [*im Stille*] e solo in virtù di rapidi balzi dell'immaginazione. Acclamare un saggio uomo dell'Oriente dicendogli "una forza superiore ti ha destato" costituiva la più alta espressione di lode, laddove un filosofo occidentale si sarebbe limitato a ringraziare per tale complimento.<sup>171</sup>

Schelling in una nota a margine si sofferma *con compartecipato interesse* sulla descrizione psicologica dello stato di Paolo. Con tutta probabilità l'intento del giovane *Stiftler*, come era avvenuto nelle riflessioni sulla *Begeisterung* profetica e platonica, è quello di ricostruire il processo interiore che può aver portato "inconsciamente" i saggi del mondo antico a scoprire verità che sopravanzano lo stadio della razionalità umana dei loro tempi.

Non vedo minima verosimiglianza psicologica nella consueta interpretazione del fenomeno qui descritto, la quale attribuisce la conversione di Paolo solo e soltanto ad azioni soprannaturali. Non ci sono termini di paragone per una forza divina che agisca in modo così repentino: infatti, gli altri apostoli, anche dopo aver ricevuto il *πνεῦμα ἅγιον*, si sono potuti sollevare solo molto lentamente verso l'altezza stellare della *πίστις* a cui Paolo era invece giunto in un baleno. [...] Invece, la spiegazione che qui [*scil.* nel commento] è stata fornita è psicologica ed è straordinariamente verosimile, tenendo conto del carattere di Paolo. Del resto, che un fenomeno esteriore (*Atti IX, 3*) abbia portato a felice compimento la battaglia per la verità che imperversava nell'anima di Paolo, è del tutto verosimile. Era anche nella logica delle cose che fosse un elemento esterno a rendergli non più ulteriormente sopportabile il conflitto con la verità: proprio quando la battaglia aveva raggiunto in lui il culmine, un lampo lo avvolse. Se Paolo si trovava nello stato più angosciato che si possa mai pensare, non è un miracolo che questo fenomeno lo abbia scosso da capo a piedi. Se tutte le sue facoltà erano tese fino allo spasmo, non è un miracolo se questa grande crisi giunse a compimento e se egli balzò al di là di esse e pose fine all'insostenibile lotta con se stesso.<sup>172</sup>

Ma scrutando gli animi di antichi personaggi, filosofi o profeti, saggi visionari del mondo antico, cosa può ricavare un baldanzoso e brillante studente che, sebbene chiuso tra le mura dello *Stift*, sentiva comunque soffiare il vento del cambiamento? Cosa può esserci di attraente nella «polvere dell'antichità» per sotterrarsi (anche se soltanto fino a un certo punto e poi non più, trascinati troppo in là dall'impeto per la libertà e la filosofia)?<sup>173</sup> La rivoluzione era nell'aria: disordini politici promettevano di sconvolgere l'antico mondo dell'oppressione, di sovvertire regole ed ordinamenti. Libertà, era la parola d'ordine, sussurrata, o prudentemente sostituita da: "venga il Regno di Dio". Schelling e i suoi compagni

---

<sup>171</sup> HKA, II, 4, p. 255.

<sup>172</sup> HKA, II, 4, pp. 254-255.

<sup>173</sup> Cfr. Lettera di Schelling a Hegel del 6 gennaio 1795, in Hegel, *Briefe*, cit., p. 14, *Epistolario*, cit., p. 107.

avevano ricevuto dalla loro formazione classico-esegetica il detto: *historia magistra vitae est*. Forse l'esegesi storico-critica della Bibbia rimane uno strumento di rilevante importanza per l'ambizioso compito che i giovani idealisti dello *Stift* vedevano confusamente davanti a sé. Considerando che la comprensione dei modi di rappresentazione dei saggi del mondo antico è un interesse che ha costantemente accompagnato Schelling negli anni dell'università, si potrebbe avanzare la seguente ipotesi: nell'analisi del processo che spinge la ragione a conquiste sempre più alte, Schelling poteva cercare lumi in merito all'ulteriore tratto di strada da percorrere in direzione del miglioramento progressivo del genere umano. A portare avanti il progresso della ragione erano sempre stati alcuni uomini, figure di spicco ed eccezionali rispetto al panorama storico di riferimento, strumenti nelle mani di una sorta di *List der Vernunft*. Capire come ha funzionato nel passato questo meccanismo evolutivo poteva gettare luce sui processi di pensiero inconsci che hanno guidato l'emergere della verità. Il flusso di associazioni che scorre a livello inconscio non è un processo irrazionale o, con il termine che si usava all'epoca, "soprannaturale". Si tratta di una via *altra* che nella storia del genere umano ha garantito risultati notevoli (e alla prova dei fatti e del tempo: risultati razionali!): non solo i profeti con le loro intuizioni morali, ma lo stesso padre della filosofia greca riconosceva la potenza dello strumento della *Begeisterung*, dell'ispirazione. Potrà allora essere una sorpresa, ritrovare l'inconscio come via d'accesso privilegiato all'Assoluto in uno Schelling di qualche anno più grande?

Schelling si è mostrato affascinato dal fenomeno della *Begeisterung* e il suo sguardo, posandosi sulle grandi figure dei sapienti del passato, ha riconosciuto un'aria di famiglia con le figure contemporanee dell'artista e del genio. Inoltre affinità non indifferenti sono state rinvenute tra la presentazione schellinghiana della teologia paolina e il pensiero morale kantiano: Paolo anche senza possedere l'armamentario concettuale e filosofico di un uomo del Settecento ha potuto giungere ai medesimi risultati (anche se li ha espressi in forme più rudimentali). Accanto al procedere conscio della ragione, esiste un varco per la verità aperto da processi di pensiero inconsci, ma non già per questo irrazionali (l'orrore per il soprannaturalismo accompagnerà Schelling fino alla fine, anche nei luoghi della sua opera spesso accusati d'essere venati d'irrazionalità). La *Begeisterung* non appartiene all'irrazionalità, ma si incontra sul cammino dell'*Erziehung des Menschengeschlechts* che vede nascere e crescere la ragione. L'ispirazione inconscia possiede una sua intrinseca razionalità (forse difficile da scorgere quando ammantata di immagini mitologiche), risponde a un preciso obiettivo e il progresso *razionale* dell'umanità parla per esso. Platone, i profeti e i poeti da un lato, Paolo e Kant dall'altro rappresentano i due ambiti di comparazione a partire dai quali Schelling tenta di descrivere i processi inconsci di pensiero che portano alla scoperta di nuove verità (razionali).

Alla luce di ciò possiamo tentare di rispondere alla seguente domanda: cosa c'era di così affascinante e promettente *proprio* nella figura di Paolo, tale spingere Schelling a voler indagare la sua psiche, i suoi *modi loquendi* ed *intelligendi*, le sue illuminazioni e le sue teorie teologiche? Paolo ha vissuto un'epoca di passaggio, un momento storico rivoluzionario proprio come quello che stava attraversando la generazione di Schelling.

Paolo vide perfettamente che l'umanità a quell'epoca era matura e pronta per un grande cambiamento che poteva essere prodotto dal cristianesimo. L'impero romano, con il suo vastissimo territorio, a quei tempi già vacillava. Nel triste periodo degli ultimi anni del dominio romano [...] questo cambiamento non poteva avere luogo. Con pungo di ferro l'impero romano rallentava il cammino dell'umanità e ritardava i progressi che il puro insegnamento di Gesù poteva favorire così rapidamente. Che gran periodo, ricco di conoscenza della verità – contrassegnato da rapidi progressi per tutto il genere umano – sarebbe potuto iniziare dopo la caduta dell'impero romano, se non avesse avuto luogo la serie di infelici eventi che sono seguiti, e se il cristianesimo stesso non avesse perduto quella sua potenziale efficacia per l'intero genere umano, a causa dell'irragionevolezza dei suoi successivi fedeli che non ebbero lo spirito di Gesù e di Paolo. [...] L'umanità anela verso una nuova dottrina della verità, ha già sospirato abbastanza sotto gli opprimenti ceppi della superstizione [*Aberglauben*].<sup>174</sup>

“*An der Galeere der Theologie*” aveva scritto Hölderlin, lamentando il peso del lavoro teologico cui erano sottoposti gli *Stiftler*.<sup>175</sup> Anche nel secolo illuminato del Settecento, i giovani kantiani si struggevano nella speranza di essere liberati una volta per tutte dal dogmatismo acritico che ancora imperversava in molte aule teologiche. Non ovunque: la *kritische Bibelwissenschaft* e la neologia avevano già aperto spiragli di razionalità anche nell'universo della teologia. Infatti uno dei motivi che deve aver spinto Schelling nella scrittura dei suoi commentari e nel progetto di una pubblicazione di saggi storico-critici è stato indicato nel desiderio di proseguire sulla via dell'«illuminismo religioso». Anche nell'antichità le personalità di spicco *delle religioni* – ebraismo, cristianesimo ma si può pensare anche alla religiosità misterica greca – hanno saputo sopravanzare i loro contemporanei e scoprire nuovi scenari in direzione del miglioramento morale e razionale: i loro sforzi hanno suscitato l'interesse del “poco ortodosso” Schelling. Con questi studi comparatistici e storicizzanti, lo *Stiftler* non nega il contributo (al progresso razionale) di pensieri nati nell'alveo della religiosità, ma cerca solo di superare i modi di rappresentazione temporanei per giungere alla visione limpida della verità. Ora, sullo scorcio del secolo decimottavo, i tempi sono maturi per un grande cambiamento, come lo erano stati all'epoca di Paolo, ma con un nuovo maestro della moralità: il filosofo della *Critica della ragion pratica*. Se ai tempi dell'impero romano non è stata colta appieno l'occasione di rivoluzionare totalmente il mondo della religione e della moralità, ora questa possibilità è di nuovo a portata di mano e va fatta fruttare. Anche dal punto di vista politico si riscontrano affinità: come ai tempi di Paolo il gigante dell'impero romano vacillava sotto il proprio imponente peso, anche ai tempi di Schelling l'*Ancien Régime* dava prova di essere un edificio pericolante, pronto a crollare sotto i colpi della Rivoluzione. La forza innovativa del cristianesimo è stata storicamente fondamentale, anche se è stata, purtroppo, una rivoluzione a metà. Schelling si interroga sulle ragioni che possono essersi frapposte tra la scoperta della *reinere Idee des Christentums* e la sua compiuta attuazione come *Reich der Moralität*.

---

<sup>174</sup> HKA, II, 4, pp. 80-81.

<sup>175</sup> Lettera di Hölderlin al fratello, metà agosto 1793: «Credimi, essere attaccati al giogo della lodevole arte della scrittura non è così terribile come sospirare alla galera della teologia» in F. Hölderlin, *Epistolario. Lettere e Dediche*, a cura di G. Bertocchini, Ariele, Milano 2015, p. 106.

Il primo motivo individuato da Schelling come impedimento al progresso dell'“idea cristiana” è l'impero romano (parimenti identificato – da altri interpreti dei testi paolini – con il *κατεχων*, l'emblematica figura di 2Ts. II, 6-7 che ha frenato la *παρουσια*), anche se il suo rapporto con il cristianesimo è stato ambivalente. Da un lato, come si è visto, dalla sua caduta anticipata Schelling si sarebbe atteso scenari positivi; dall'altro, assoggettandosi al dominio (*esclusivamente* politico) dell'impero, i cristiani hanno ottenuto quella libertà religiosa che non avrebbero avuto sotto il giudaismo.<sup>176</sup> Schelling per sottolineare l'importanza di questa interpretazione storica imperniata sull'accortezza politica di Paolo, addirittura fa uso in maniera azzardata della prova filologica: avvalora una lezione minoritaria al posto di un'altra (anche oggi) ritenuta più affidabile. Dove Paolo scrive «servite il Signore (κυριος)», Schelling vorrebbe piuttosto leggere «sottomettetevi al tempo (καιρος)», facendo spostare il significato verso: «accettate la condizione nella quale *al tempo* vi trovate», cioè accettate le condizioni legate ai tempi presenti: nelle sue *Animadversiones* Schelling non ha mai fatto mistero della sua propensione alle interpretazioni con implicazioni storiche piuttosto che dogmatiche.<sup>177</sup>

Ma la ragione principale individuata da Schelling per il fallimento dell'instaurazione di un nuovo regno della moralità come avevano prospettato Paolo e Gesù sono stati i loro stessi successori alla guida della Chiesa. Gli ecclesiastici, i teologi di *tutti* i secoli dopo Cristo (tubinghesi compresi) non hanno avuto la lungimiranza dei fondatori ed hanno in parte vanificato i loro sforzi. Paolo ha combattuto contro coloro che volevano ostacolare la pura moralità della *Gesinnung* rimanendo ancorati ad una morta legge.<sup>178</sup>

Infatti, se avesse trionfato il sistema di coalizione sostenuto da questi pseudocristiani giudaizzanti (come verosimilmente sarebbe accaduto senza Paolo), allora il cristianesimo sarebbe degenerato in una semplice setta ebraica che, alla fine, sarebbe morta come tutte le altre e avrebbe reso necessaria una nuova rivoluzione da ottenere attraverso un nuovo maestro.<sup>179</sup>

Si sono già lette le dure parole scritte da Schelling contro i sistemi di coalizione nell'*Entwurf der Vorrede*. Alla luce di ciò si comprende che gli *Judenchristen* avevano inteso trovare un'accomodante via di mezzo tra la religione del passato (che come tutto ciò che è consolidato dalla tradizione è rassicurante in quanto conosciuto e controllabile) e qualche apertura alle novità dischiuse dal cristianesimo. Ma per Schelling le soluzioni spurie tolgono forza alla radicalità con cui invece la verità

---

<sup>176</sup> HKA, II, 4, p. 105: «Se i cristiani avessero provocato insurrezioni politiche, sarebbe stato inflitto un duro colpo al cristianesimo. Ma se si fossero comportati in modo quieto e tranquillo, pagando giustamente le loro tasse (6.), allora avrebbero potuto divenire numerosi, passando inosservati e senza venir schiacciati dal dominio romano come se fossero una setta insignificante». Paolo suggerendo alle comunità cristiane di accettare il dominio politico di Roma in cambio di un più ampio raggio d'azione, «*Wirkungskreis*» [*ivi*, p. 106], dimostra ancora una volta di essere un saggio politico. Sul rapporto con il «più opprimente» dominio degli ebrei *ivi*, p. 106.

<sup>177</sup> HKA, II, 4, p. 104.

<sup>178</sup> È (probabilmente) opinione di Schelling che oggi la Chiesa combatta nello schieramento opposto a quello originariamente paolino.

<sup>179</sup> HKA, II, 4, p. 288.

va cercata. La verità del cristianesimo sarebbe stata da affermare fin dal suo sorgere in tutta la sua purezza morale: costituiva già un ostacolo il modo di rappresentazione tipico del mondo antico, cui neppure Paolo aveva potuto ovviare; per lo meno andavano combattuti con forza i sostenitori di una, per così dire, “religione eteronoma” come il giudaismo, legato all’esteriorità della legge mosaica. Paolo con il suo zelo e il suo animo focoso, aveva rappresentato l’avanguardia dell’idea di una “religione autonoma”, al suo tempo l’idea più vicina alla verità a cui si potesse aspirare. Se Paolo non avesse lottato con tutte le sue forze per il superamento della legge mosaica rovesciatasi nella religione della *Gesinnung*, il contributo rivoluzionario portato da Gesù sarebbe stato vanificato e «si sarebbe dovuto attendere un nuovo maestro». Si può pensare che la velata eterodossia di quest’ultima affermazione sarebbe difficilmente passata inosservata agli occhi di uno dei professori di Schelling. Non solo Schelling ha prospettato l’idea che Paolo sia stato cristiano indipendentemente da Cristo, per di più, anche senza la figura di Gesù di Nazareth si sarebbe giunti lo stesso al traguardo della moralità più pura (forse, dovendo aspettare un altro maestro, si sarebbe progrediti solo più lentamente, come aveva suggerito Lessing nel rapporto tra rivelazione ed *Erziehung des Menschengeschlechts*).<sup>180</sup> Se la figura di Gesù in questo modo viene sminuita, al contrario la posizione di Paolo ne viene rafforzata: per Schelling l’apostolo delle genti ha giocato un ruolo preponderante sia per l’ideazione dei principi del cristianesimo, sia per la loro preservazione nell’orizzonte dell’*alten Welt*.

In questo senso Paolo è l’ultimo dei profeti e il primo dei filosofi della *reinen Vernunft* perché ha *presentito* il mutamento di paradigma religioso aperto dalla rivoluzione morale del cristianesimo ed, al contempo, ha contribuito a fondare ciò che ai tempi (e nelle speranze) di Schelling può dirsi giunto alla sua vetta più alta con la ragion pratica kantiana.

## 5.2 Il *De Marcione* tra paolinismo e gnosticismo

Schelling nel suo commentario alle due lettere paoline ai *Romani* e ai *Galati* ha dimostrato di tenere in gran considerazione la tesi interpretativa secondo cui Paolo si sarebbe opposto all’introduzione delle usanze ebraiche nelle comunità cristiane. In effetti il *Römerbrief* e il *Galaterbrief* (e per l’aspetto del  $\mu\sigma\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$  anche l’*Epheserbrief*) tra tutte le epistole paoline sono tra quelle in cui è maggiormente indagato il complesso rapporto tra giudaismo e cristianesimo, tra gli *Judenchristen* e gli *Heidenchristen*. Tra le molteplici chiavi di lettura della teologia paolina è significativo che Schelling abbia privilegiato *questa*, perché anche da altri scritti e appunti del periodo emerge il tema della contrapposizione tra un crasso giudaismo e un cristianesimo puro. Infatti l’opposizione al giudaismo viene presentata da Schelling anche come una delle caratteristiche fondamentali di quella corrente religiosa e spirituale nota con il nome di gnosi.

---

<sup>180</sup> Cfr. nota *supra*.

Lo gnosticismo è un fenomeno dagli ampi confini, ma che può essere sinteticamente e generalmente descritto come un approccio mistico, religioso ed esoterico alla conoscenza (γνῶσις) considerata la condizione della salvezza.<sup>181</sup> Presentando congiuntamente i caratteri propri di una religione e di una corrente filosofica, lo gnosticismo accoglie altresì al suo interno un'armonizzazione di elementi cristiani, mitici, neoplatonici e genericamente "orientali" come li avrebbero definiti gli *Orientalisten* della *Spätaufklärung*. In esso tutti i motivi d'interesse della *Bildung* schellinghiana sembrano trovare la loro composizione: la centralità del momento razionale anche nell'universo religioso-morale (commenti a Paolo) e, viceversa, l'accentuazione della componente "spirituale" nell'approccio alla conoscenza (riflessioni sulla *Begeisterung*); passione per il mito e per il modo di pensare dell'*alten Welt* (*Antiquissimi, Über Mythen*); studio delle civiltà del Vicino Oriente antico (commenti veterotestamentari) e del "Platone neoplatonico" conosciuto nelle aule dello *Stift* (appunti sui dialoghi platonici, dal *Dichter-Aufsatz* al commentario al *Timeo*).

Come il neoplatonismo – ma mostrando affinità anche con le dottrine manichee, persiane e in genere orientali – la gnosi considera positivamente ciò che è spirituale e incorporeo opponendolo a ciò che invece è legato alla materia, dunque impuro e commisto a un principio malvagio. Il cristianesimo gnostico pertanto giudica negativamente la legge mosaica che si concentrerebbe solo sugli aspetti materiali del culto, a differenza della spiritualità dell'insegnamento cristiano. Molti gnostici riproducevano il dualismo manicheo anche nella concezione della divinità ebraico-cristiana: il Dio dell'Antico Testamento, avendo creato il mondo legandolo alla materia, corrisponderebbe al principio negativo, da vincere con l'ausilio e l'intervento del Dio buono presentato dal Nuovo Testamento come un Dio della redenzione dal male insito nella creazione. Persino la figura del Figlio di Dio, nella dottrina gnostica, può presentare due facce: quella di Gesù *uomo*, dunque legato alla creazione, e quella del Cristo, divenuto *divino* per l'influsso dello Spirito del vero Dio disceso su di lui con il battesimo nelle acque del fiume Giordano.

L'idea che lo gnosticismo sia un allontanamento dal giudaismo sembra essere il principio cardine che guida Schelling anche nella stesura degli appunti noti con il nome di *Geschichte des Gnosticismus*. Questo materiale è lasciato per così dire allo stato "grezzo": si tratta di un elenco di cenni bibliografici e di una raccolta di informazioni sulle diverse correnti gnostiche avvicendatesi nella storia del Vicino-

---

<sup>181</sup> Il fatto che la conoscenza venga presentata come condizione di salvezza interessa anche due correnti interpretative opposte della teologia paolina. Alcuni studi sostengono una contrapposizione di Paolo allo gnosticismo: uno dei passi a favore di questa tesi è rappresentato da 1Cor. I, 18-31 dove la conoscenza degli uomini, la filosofia dei pagani, viene contrapposta alla conoscenza di Dio fondata sull'evento della croce, scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani. D'altro canto certe allusioni di Paolo nella medesima lettera a una conoscenza per i più perfetti ha dato adito a un'interpretazione gnostica di un passo successivo della medesima lettera, 1Cor. II, 5 ricordato anche da Schelling nel *De Marcione*. Per una panoramica generale delle interpretazioni sulla *Gnostiker-These*: H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1969<sup>1</sup> 1981<sup>2</sup>, pp. 32-35. Sullo gnosticismo della comunità di Corinto: Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., p. 31 e *Lettere di Paolo*, cit., vol. I, pp. 203-206; per il commento a 1Cor. I, 18-31: *ivi*, p. 252 sgg.; inoltre per i passi seguenti a 1Cor. II, 5 sulla "sapienza dei perfetti": *ivi*, pp. 267-275 (soprattutto p. 268), ma anche Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., p. 79 sgg. Cfr. inoltre W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den Kleinen Paulusbriefen*, Reich, Hamburg-Bergstedt 1965.

Oriente antico e in quella dei primi secoli cristiani, il tutto organizzato per punti all'interno di una periodizzazione schematica. In questo abbozzo i sistemi a vario titolo gnostici si susseguono in linea di massima cronologicamente, ma soprattutto la successione dei punti manifesta uno *schema evolutivo* riconoscibile, seguendo l'*accentuazione* del carattere spirituale e puro delle dottrine professate. Infatti il manoscritto si può dividere in tre macro-sezioni: nella prima dedicata al «puro sistema orientale» confluiscono le religioni dei popoli fenici e caldei, le culture dell'Egitto, della Persia, dell'India, ma sono anche menzionate fonti pitagoriche, platoniche, cabalistiche; le altre due parti osservano l'evoluzione della storia dello gnosticismo nei «più grossolani [*kraßere*] sistemi dei giudei» e – finalmente – nel «cristianesimo», dove lo gnosticismo raggiunge l'apice del suo sviluppo (coronato con il contributo della filosofia alla comprensione dei principi religiosi) ma, al tempo stesso, trova anche i germi del suo declino (nel conflitto con la nascente ortodossia).

All'interno del mondo cristiano vengono distinte diverse correnti a seconda di una più marcata *permanenza* del *giudaismo* o della *purificazione* da esso. In primo luogo si menziona un «*bloßes jüdische System*» cristiano, al cui interno sono individuate alcune gradazioni: vi sono sistemi «*kraß-jüdisches*», «*halb-jüdisches*» (il riferimento è la posizione di Pietro) e «*rein-jüdisches*». In secondo luogo si incontra un «sistema di mezzo» rappresentato da Paolo e da Giovanni; nello svolgimento seguente la componente gnostica acquista sempre maggior peso: vi sono sistemi «totalmente speculativi, anti-giudaici» (dove sono collocati, ad esempio, gli eretici Marcione e Valentino), poi un «*bloß philosophirendes System*» (che comprende i soli Simon Mago e Mani), infine sistemi «imparentati» con lo gnosticismo (come, ad esempio, quelli dei docetisti o dei montanisti). Gli ultimi due punti della *Geschichte des Gnosticismus* avrebbero concluso la ricostruzione della parabola dello gnosticismo, affrontando *prima* la reazione degli ortodossi – quelli che fanno appello alla filosofia (i sostenitori del sistema paolino nella sua purezza e i neoplatonici) ma anche quelli che rifiutano la mediazione filosofica (Ireneo e Tertulliano) – e *infine* il tramonto dello gnosticismo. Se la struttura di questi appunti può essere facilmente individuata, certo i contenuti sono molto schematici e non consentono una ricostruzione di quel che Schelling avrebbe voluto sviluppare per ognuno dei punti elencati.<sup>182</sup>

È illuminante considerare la collocazione di certi personaggi di cui Schelling si è in vario modo occupato nei suoi appunti (pitagorici, platonici e neoplatonici), nei commentari (Pietro e Paolo) o nella sua *theologische Dissertation* (Marcione e gli ortodossi Ireneo e Tertulliano). Proprio Ireneo e Tertulliano sono due dei principali antagonisti di Marcione presi in considerazione da Schelling nella dissertazione del 1795.<sup>183</sup> Tra le accuse mosse a Marcione, oltre al fatto di appartenere a una temibile

---

<sup>182</sup> HKA, II, 5, pp. 87-100.

<sup>183</sup> Del resto le pagine pubblicate sotto il titolo di *Geschichte des Gnosticismus* sono parte del quaderno intitolato *Vorstellungsarten der alten Welt* che contiene altri materiali eterogenei (alcuni *Ezzerpte*, schemi, appunti, bozze) ricondotti al lavoro preparatorio per la dissertazione *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore* (HKA, II, 5, pp. 15-78). Fra di essi trova posto un *De traditione ecclesiastica et regula fidei apud Tertullianum*, titolo sotto il quale sono riportati estratti da testi di Tertulliano [*ivi*, pp. 74-78]. Nel medesimo *Heft*, verso la fine



setta gnostica, figura anche quella di aver corrotto i testi sacri per avvalorare le proprie false dottrine.<sup>184</sup> Come ricorda Schelling nella *captatio benevolentiae* dell'introduzione, del famoso eretico e dei suoi avversari ortodossi si sono già occupati illustri studiosi di esegesi biblica, a partire da Richard Simon, di fede cattolica, ma considerato anche dai protestanti uno dei padri fondatori della critica sacra, per proseguire con nomi noti come quelli di Semler, Griesbach e Löffler.<sup>185</sup> Tra cotanto senno, anche il giovane *Stiffler* si accinge ad esaminare le accuse di corruzione marcionita del testo sacro, limitando la propria analisi all'epistolario paolino, il cosiddetto *Apostolikon*, che doveva essere un'epitome o una selezione di alcune lettere di Paolo, emendate di molti loro passi incompatibili con lo gnosticismo e l'anti-giudaismo di Marcione.

Gli ortodossi maggiormente considerati da Schelling nella dissertazione sono Tertulliano (155-230), Ireneo (130-202) ed Epifanio (315-403). Solo menzionati sono l'ignoto autore dei *Dialoghi contro i marcioniti*, Origene (185-254) e Gerolamo (347-420).<sup>186</sup> La questione che Schelling solleva e sulla quale si basa tutta la sua argomentazione è la seguente: «costoro ebbero familiarità con il codice marcionita, oppure no?»<sup>187</sup> Il primo Padre della Chiesa considerato da Schelling è Ireneo con il suo *Adversus Haereses*, titolo con cui il testo è conosciuto, sebbene quello originario fosse *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi* [*Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis*]: infatti il testo intende confutare le maggiori tesi gnostiche dei primi due secoli dopo Cristo, in special modo quella che affermava l'esistenza di due Messia, uno divino e l'altro umano. Ireneo, pur accusando Marcione di aver introdotto falsità nei testi, afferma al tempo stesso di non aver mai avuto tra le mani l'*Apostolikon* (a differenza dei testi dell'altro eretico-gnostico da lui avversato, Valentino).<sup>188</sup> Schelling deduce che le conoscenze di Ireneo si fondano sull'autorità di scrittori più antichi, tra cui quella di Giustino martire

---

della sezione dedicata ai materiali per il *De Marcione*, si trova anche il titolo *Regula fidei ap. Irenaeum* [ivi, p. 78].

<sup>184</sup> HKA, I, 2, p. 219. La figura dell'eretico Marcione è stata oggetto di numerosi studi in ambito sia teologico, sia filologico-letterario. Una delle interpretazioni più celebri è quella fornita da A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Leipzig 1924<sup>2</sup>; tr. it. F. Dal Bo, *Marcione: il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, Marietti, Milano 2007. Cfr. anche A. Ardovino, *Der fremde Gott. Aspetti della ricezione del Marcione di Harnack nel Novecento tedesco e trasformazioni storiche della categoria di marcionismo*, «Annali di Studi Religiosi», 6 (2005), pp. 1-46. Per quanto riguarda poi il rapporto con Schelling e il *Kommentar zur Galaterbrief* cfr. E. Samek Lodovici, *Sull'interpretazione di alcuni testi della "Lettera ai Galati" in Marcione e in Tertulliano*, «Aevum», 46, 5/6 (1972), pp. 371-401.

<sup>185</sup> HKA, I, 2, pp. 219-220.

<sup>186</sup> L'analisi dei passi del *Adversus Marcionem* di Tertulliano occupa i §§ V-X. Ad Ireneo è dedicato il § I, ad Epifanio parte dei §§ II e III (spazio condiviso con Tertulliano) e l'intero § XI. Costituiti da poche righe sono i paragrafi in cui sono menzionati Gerolamo [§ XIV], Origene [§ XIII] e i *Dialogi adversus Marcionitas* [§ XII], testo anche noto come *Della giusta fede in Dio*, da alcuni attribuito a Origene, secondo Eusebio invece da far risalire a un certo Massimo, mentre per Fozio da ricondurre a Metodio.

<sup>187</sup> HKA, I, 2, p. 222.

<sup>188</sup> Ireneo di Lione, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, tr. it. A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009.

(100-163/7).<sup>189</sup> Non avvalorano l'ipotesi di una conoscenza di prima mano del canone marcionita neppure le affermazioni di Epifanio e Tertulliano in merito alle lettere accolte da Marcione nell'*Apostolikon* e a quelle invece rifiutate.<sup>190</sup> Epifanio ammette di conoscere solo per «fama» l'ordine seguito dal canone marcionita, mentre Tertulliano afferma di seguire nell'esposizione il proprio ordine e non quello di Marcione. D'altronde la conoscenza dell'ordine delle lettere nell'*Apostolikon* poteva essere di dominio pubblico e non implica necessariamente la presa di contatto diretta con il codice marcionita. Anche la questione delle lettere escluse dal canone marcionita (le due lettere a Tito e quella a Timoteo) non costituisce una prova della frequentazione dei due ortodossi con i testi emendati da Marcione. Ad esempio il rifiuto della *Prima lettera a Tito*, secondo Tertulliano, sarebbe riconducibile alla presenza in essa di una condanna della "falsa scienza" che avrebbe colpito la dottrina dello stesso Marcione. Ma, controbatte Schelling, Marcione non considerava certo la propria come una ψευδογνωστικὴ γνῶσις, dunque l'ipotesi di Tertulliano si dimostra infondata, oltre che metodologicamente errata in quanto non fondata sulla conoscenza effettiva del canone.<sup>191</sup> Infatti Tertulliano suppone *arbitrariamente* l'esclusione delle lettere a Tito e Timoteo in base al loro essere indirizzate non già ad una comunità bensì a una singola persona, cosa che non sarebbe piaciuta allo gnostico. Ma ciò si rivela in contraddizione con l'accettazione senza modifica alcuna della *Lettera a Filemone* di cui si aveva generale notizia. Il Padre della Chiesa, allora, per risolvere la palese contraddizione introdotta dalle sue stesse infondate congetture, accusa ironicamente l'eretico di incoerenza: la «piccola lettera [epistolio] a Filemone» sarebbe sopravvissuta all'operazione censoria di Marcione solo per la sua brevità. Dal tenore della riflessione, Schelling arguisce che quelle di Tertulliano siano solo congetture non basate sull'effettiva analisi del canone marcionita.<sup>192</sup>

Gli stessi Epifanio e Tertulliano lamentano, inoltre, la sostituzione marcionita del destinatario della *Lettera agli Efesini* che diviene in Marcione una *Lettera ai Laodicensi*.<sup>193</sup> In verità – secondo Schelling – Marcione si richiama a quei codici della lettera che sono sprovvisti dell'indicazione della comunità a cui l'epistola era destinata: Marcione non avrebbe *falsificato* il nome di Efeso, quanto piuttosto avrebbe ritenuto che il codice senza titolo da lui posseduto fosse quello di una epistola indirizzata ai Laodicensi. D'accordo con Semler, uno dei primi a rivalutare la figura dell'eretico, Schelling ritiene che la scelta maggioritaria (e ortodossa) dell'intestazione *Lettera agli Efesini* sia dovuta al rapido e improvviso declino della città di Laodicea, distrutta da un terremoto.<sup>194</sup> In conclusione:

---

<sup>189</sup> HKA, I, 2, pp. 221-222.

<sup>190</sup> HKA, I, 2, p. 223.

<sup>191</sup> HKA, I, 2, pp. 223-225.

<sup>192</sup> HKA, I, 2, pp. 225-226: «Dunque è evidente che, qualsiasi cosa Tertulliano riferisca riguardo al numero di lettere accolte da Marcione, non deriva dalla conoscenza di quel codice».

<sup>193</sup> HKA, I, 2, p. 227.

<sup>194</sup> HKA, I, 2, pp. 227-229.

... da ciò che riferiscono alcuni scrittori sull'ordine e sul numero delle lettere accolte da Marcione, non possiamo ancora esser convinti del fatto che abbiano potuto indagare il codice dell'eretico.<sup>195</sup>

Ma le maggiori prove a favore della tesi che Schelling vuole dimostrare si trovano nell'*Adversus Marcionem* di Tertulliano.<sup>196</sup> Il primo esempio cui si riferisce Schelling è quello da noi già preso in considerazione in merito alla presenza o meno dell'οὐδέ nel passo di *Gal. II, 5*.<sup>197</sup> In un altro punto si discute della soppressione della preposizione «in» dall'espressione «in Dio» che ricorre in *Ef. III, 9*, laddove Tertulliano ancora una volta avrebbe ironizzato: «Non mi stupisco delle mani dell'eretico che tagliuzzano il testo e non mi stupisco che abbia sottratto delle sillabe quando ha tolto intere pagine». Di fronte a un tono così sarcastico, tipico dello stile di Tertulliano, Schelling controbatte: «Ma da dove Tertulliano l'aveva saputo?». Ancora una volta viene messa in dubbio la conoscenza effettiva del codice marcionita da parte degli ortodossi.<sup>198</sup>

Anche nell'esempio seguente, sempre tratto dal *Adversus Marcionem* e riguardante l'omissione dell'espressione «primogenito della creazione» da *Col. I, 15-16, 27*, Schelling mostra che Tertulliano costruisce quest'accusa sulla base della *supposizione* che tale descrizione attribuita a Cristo *sarebbe stata* in contrasto con le idee marcionite sulle due divinità, malvagia quella della creazione, buona quella redenzione.<sup>199</sup> Tertulliano – per una discordanza tra il passo paolino originario e le idee che *lui attribuiva* a Marcione e che *intendeva confutare* – ipotizza che l'eretico avrebbe tolto dal testo ciò che non poteva esser conforme alle sue (*presunte*) tesi sul male intrinseco nella creazione e sull'esistenza di due Messia, Gesù *uomo* legato alla creazione del Dio malvagio e Cristo *divino* divenuto tale con la discesa su di lui dello Spirito del Dio giusto.

E infatti, lì per lì, egli non osa dichiarare che quelle parole (πρωτοτοκος/εκτισται) siano state eliminate da Marcione ma aggiunge soltanto per inciso: «Questo infatti doveva dispiacere a Marcione». E qui mi pare di ravvisare con un esempio assai chiaro l'intera *ratio* che guidò Tertulliano in questo problema. Si deve pensare infatti che Tertulliano, nei libri scritti contro Marcione, non sia stato mosso dalla volontà di esaminare i passi da lui corrotti, bensì dall'intento di allontanare la di lui filosofia dalle lettere [di Paolo].<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> HKA, I, 2, p. 229.

<sup>196</sup> Q. S. F. Tertulliano, *Adversus Marcionem*, tr. it. in Idem, *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino 1974<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>, pp. 107-519.

<sup>197</sup> Cfr. *supra*, HKA, I, 2, pp. 232-234. Anche nelle *Vorarbeiten zu «De Marcione»* si fa cenno all'argomento: HKA, II, 5, pp. 33-35.

<sup>198</sup> HKA, I, 2, pp. 235-236.

<sup>199</sup> HKA, I, 2, pp. 237-240.

<sup>200</sup> HKA, I, 2, p. 238.

L'ortodosso Tertulliano sfrutta un'infondata accusa di corruzione del testo solo per avvalorare una tesi precostruita contro l'immagine che lui si era fatto dell'eresia marcionita. Schelling giunge ad affermare che «Tertulliano ha agito in malafede».<sup>201</sup>

Ciò è dimostrato anche con l'ultimo esempio tratto dal *Adversus Marcionem*: Tertulliano era consapevole che nella *Lettera ai Romani* vi sono dei passi in cui vengono nobilitate le radici giudaiche del cristianesimo, seppure nella necessità del superamento degli *εργα του νομου* nel *νομος πνευματικος* rivelato da Cristo. Nel *Römerbrief* Paolo aveva dovuto soppesare attentamente le parole rivolgendosi a una comunità costituita da cristiani provenienti sia dal paganesimo che dal giudaismo: le espressioni calibrate, pacate e l'attento uso della retorica rivelano l'equilibrio precario nel quale l'apostolo delle genti vuol mantenersi nei confronti di entrambe le fazioni. Tertulliano ipotizza che la *Lettera ai Romani* accolta nell'*Apostolikon* non includa la sezione compresa tra *Rm.* I, 18 e II, 2, quella in cui l'apostolo cerca di non attribuire una posizione privilegiata ai giudei rispetto ai pagani o viceversa, riconoscendo pari qualità e dignità ad entrambi. Dovendo preparare il terreno per il *καταργειν* della legge mosaica – tanto importante e sacra per i giudei –, Paolo tributa qualche onore al popolo d'Israele senza mettere in cattiva luce il paganesimo: scrive infatti «al giudeo *prima* come al pagano», *non* “al pagano *poi*”. Secondo Tertulliano, Marcione, essendo radicalmente avverso al giudaismo, non avrebbe potuto accettare nessun compromesso con esso e avrebbe espunto sia i passi ambiguamente accondiscendenti come quello iniziale, sia quello «pieno di profezie tratte dall'A.T. e lodi verso le istituzioni di Abramo e Mosè» del capitolo IX dove sono collocate le metafore delle primizie e dell'olivastro, immagini di conciliazione tra giudaismo e paganesimo.<sup>202</sup> Tertulliano credeva inoltre che le falsificazioni marcionite dei testi di Paolo si fossero diffuse dall'*Apostolikon* ed insinuate subdolamente anche nei testi latini che lui stesso adoperava: «spaventato dal fantasma di questo pensiero, qualunque cosa gli sembrasse sospetta (ma è necessario che ciò accada così tante volte a un uomo affatto [*prorsus*] ignorante di analisi critica?) lo faceva immediatamente protestare a gran voce che era stata corrotta dall'eretico» anche senza averne le prove testuali.<sup>203</sup>

Se risulta che nessuno dei Padri della Chiesa citati ha avuto diretto contatto con il canone marcionita, allora si deve ammettere che tutti costoro hanno fondato le loro accuse semplicemente su opinioni di altri autori più antichi di cui non conserviamo altro che citazioni.<sup>204</sup> Le uniche prove sopravvissute al tempo e che restavano a disposizione dei contemporanei di Schelling non erano verificabili, dato che non si poteva risalire al testo di un autore che avesse avuto realmente tra le mani

---

<sup>201</sup> HKA, I, 2, p. 240.

<sup>202</sup> HKA, I, 2, p. 243.

<sup>203</sup> HKA, I, 2, p. 244.

<sup>204</sup> HKA, I, 2, pp. 247-248. Come si è detto, Ireneo cita Giustino martire, anche se Schelling ipotizza per lui anche altre fonti non più individuabili. Anche tutti gli altri personaggi menzionati da Schelling sono antecedenti a Ireneo ma di essi conosciamo solo ciò che ci vien detto da Eusebio: Teofilo di Antiochia, Filippo di Gortina, Modesto e Rodone.

l'*Apostolikon*. Con ciò la cogenza delle argomentazioni degli ortodossi crolla vertiginosamente da un punto di vista storico-critico: secondo Schelling tutti gli autori esaminati, da Ireneo a Eusebio e soprattutto Tertulliano, avrebbero accusato Marcione di aver corrotto le Scritture non per aver confrontato l'*Apostolikon* con i propri codici, ma solo per il fatto di essere prevenuti contro l'eresia gnostica e per timore che le Scritture fossero colme di errori introdotti dal terribile eretico.

E non è certo difficile a dirsi in quale modo sia nato quel comune timore delle corruzioni eretiche. Per prima cosa, infatti potevano ispirare timore a questi uomini *assolutamente digiuni di analisi critica*, le stesse discrepanze tra le *lectiones*, le lacune qua e là presenti nei codici mutilati, e persino le stesse imperfezioni dovute ai copisti.<sup>205</sup>

Sulla base delle nozioni di critica storico-testuale, Schelling ricostruisce la genesi, lo sviluppo e le motivazioni delle accuse dirette a Marcione. Al principio del processo troviamo il sorgere di differenti lezioni in diversi codici tanto a causa di *involontari errori* dei copisti, dell'«*incuria libraiorum*»,<sup>206</sup> quanto per via di *correzioni intenzionali* che gli stessi credevano di dover apportare sostituendo le espressioni più inconsuete con altre che dal loro punto di vista si sarebbero meglio inserite nel testo. Su questa seconda ipotesi si basa il criterio filologico della *lectio difficilior* (che inizia ad essere codificato proprio dall'ermeneutica biblica di età illuminista per ristabilire la versione originaria di un testo, l'*Urtex*): in caso di conflitto tra *lectiones* di diversi manoscritti si scelgono le espressioni più insolite e di uso meno comune, perché se appaiono in un codice è più probabile che siano sopravvissute indenni allo zelo di copisti «saccenti», alla «*hominium sciorum impudentiam*».<sup>207</sup>

Alla vista delle differenze che nel corso degli anni si erano generate tra codici e manoscritti diversi, i primi Padri della Chiesa avevano cominciato a spiegarsi le variazioni come volontarie mistificazioni del testo operate dai nemici della vera fede. Gli eretici cominciarono ad essere assaliti dall'accusa *infondata* di aver falsificato il testo sacro a loro piacimento per diffondere subdolamente i loro errori dottrinali.

Ma non appena si diffuse la voce sui codici corrotti non credo che gli eretici abbiano potuto resistere al desiderio di commettere quel crimine di cui erano stati ingiustamente accusati. Ma non avrebbero mai fatto ciò senza l'esempio di altri che, non appena iniziarono ad aver paura delle falsificazioni degli eretici, ritennero di essere giustificati nel modificare a loro piacimento tutte le *lectiones* che sembravano loro sospette.<sup>208</sup>

La colpa originaria dell'inizio della corruzione eretica dei testi viene da Schelling *velatamente* attribuita agli ortodossi, i quali hanno cominciato a modificare i testi nella supposizione che fossero stati intenzionalmente corrotti dagli eretici. Pensando di restaurare un testo viziato dall'eresia, sono stati in

---

<sup>205</sup> HKA, I, 2, p. 248.

<sup>206</sup> HAK, I, 2, p. 230.

<sup>207</sup> HKA, I, 2, p. 230.

<sup>208</sup> HKA, I, 2, p. 249.

realtà i primi a introdurre variazioni *a fini dottrinali* (le precedenti modifiche dei testi avevano riguardato solo errori involontari o aggiustamenti lessicali di parole inconsuete sostituite da altre di uso più comune).<sup>209</sup>

C'è da notare che Schelling aveva espresso in una lettera a Hegel il desiderio di incentrare la propria dissertazione teologica non solo sulla figura di Marcione bensì sulle «*armi degli ortodossi contro gli eretici*» perché lo sviluppo di questo tema si sarebbe rivelato la satira più mordace contro l'ortodossia tubinghese, anche se l'attacco ironico sarebbe stato occultato sotto la parvenza di affermazioni innocue, sfruttando le nozioni di carattere storico-critico che venivano impartite allo stesso *Stift*.<sup>210</sup> Infatti già nel biennio filosofico gli studenti sotto la guida del professore di esegesi consideravano la possibilità di una genesi dei codici del testo sacro simile a quella descritta da Schelling, come ci conferma un testo di Niethammer. Questi, qualche anno prima dell'arrivo di Schelling, aveva ottenuto il titolo di *Magister* con uno *Specimen* riguardante le varianti del Nuovo Testamento nelle citazioni degli scrittori antichi.<sup>211</sup> Le polemiche sull'autenticità dei diversi codici della Bibbia erano sorte fin dal tempo in cui si era cominciato a “tramandarla” come testo sacro, cioè da quando, nei primi secoli dopo Cristo, si era andato costituendo il canone ortodosso dei testi. Lo *Specimen* di Niethammer non rappresentava fin qui nulla di sconvolgente e di particolarmente nuovo nel panorama esegetico dell'età moderna. Ma Niethammer – con tutta probabilità a partire dalle lezioni di Schnurrer e con il riferimento a esegeti quali Michaelis, Mill e Wettstein – metteva in questione *l'attendibilità* dei procedimenti che avevano portato a

---

<sup>209</sup> Cfr. anche HKA, I, 2, p. 250 nota C) dove Schelling riporta un significativo passo del *De praescriptionibus adversus haereticos* nel quale Tertulliano incolpa gli eretici dei dubbi generati dalle diverse lezioni dei manoscritti. Per questa ragione gli eretici non andrebbero ammessi nelle discussioni riguardanti il testo sacro, perché non ci si può fidare di personaggi che hanno piegato la Scrittura alla propria dottrina. Questa stessa accusa, alla luce della ricostruzione e dell'argomentazione schellinghiana potrebbe ritorcersi contro gli stessi ortodossi. Nella nota successiva della medesima pagina (HKA, I, 2, p. 250 nota D) in un altro passo del *De praescriptionibus adversus haereticos* Tertulliano ammette che la contraffazione eretica delle scritture ha origine da differenze dottrinali: senza che ci fosse una corruzione nella dottrina non vi sarebbe stata una corruzione dei testi. Ribaltando l'argomento Tertulliano mostra di aver usato la propria dottrina ortodossa per tentare di restaurare un testo ortodosso. Ma se l'operazione di “restaurazione” prende avvio da un preconcetto dottrinale e non da solide basi filologiche, come si può sperare (anche molti secoli dopo) di fondare la dottrina cristiana su un testo considerato autentico ed invece frutto già allora di operazioni tendenziose?

<sup>210</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 21 luglio 1795 in Hegel, *Briefe*, cit., p. 27 s., *Epistolario*, cit., p. 122: «Ricevi assieme a questa lettera la mia dissertazione. Ero costretto a scriverla presto e perciò conto sulla tua indulgenza. Avrei scelto volentieri un altro tema se fossi stato libero di farlo, e se il primo tema che volevo sviluppare (*de praecipuis orthodoxorum antiquorum adversus haereticos armis*) e che senza mio merito sarebbe stata la satira più mordente, non mi fosse stato sconsigliato subito, dall'inizio». Nella biografia di Schelling si ipotizza che il consiglio di cambiare argomento sia venuto da Schnurrer o da Storr: Plitt, I, p. 66; in generale sul *De Marcione*, *ivi*, pp. 66-68.

<sup>211</sup> Friedrich Philipp Immanuel Niethammer, *Über die Varianten des N.T. aus den Anführungen der alten Schriftsteller*, (1786), pubblicato in Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., pp. 133-154. Il tema è chiaramente di esegesi storico-critica, dunque, di pertinenza di Schnurrer, al quale Niethammer stesso fa riferimento nel suo *Specimen* citando le lezioni del SS 1785 sulla «*Criticam librorum novi foederis*». Anche Schelling aveva seguito nel SS 1791 delle lezioni di Schnurrer riguardanti la critica neotestamentaria. A partire da queste informazioni e dalla conoscenza dei contenuti dello *Specimen* di Niethammer risulta più semplice rinvenire la possibile provenienza dell'idea Schellinghiana di trattare nella dissertazione teologica il tema delle armi degli ortodossi contro gli eretici – poi abbandonata da Schelling nella sua ampiezza ma fatta sopravvivere in alcune delle considerazioni conclusive del *De Marcione*.

selezionare alcune varianti rispetto ad altre per ottenere il testo *alla fine, retrospettivamente* considerato corretto, ortodosso. Così neppure il momento originario della formazione del testo biblico, ovvero la scelta dei testi da ritenere canonici, viene considerata scevra dal pericolo della falsificazione delle fonti. Sullo sfondo della costituzione del canone neotestamentario si collocano le principali polemiche dottrinali per la definizione del dogma della Chiesa appena costituita. Non essendo ancora presente un testo condiviso da tutti i cristiani, non si dava la possibilità di richiamarsi per confrontare le dottrine che concorrevano a diventare dogma ortodosso. Ne consegue che le *polemiche dottrinali* venivano trasferite sul piano della *polemica testuale*: le varianti “corrette” del testo sacro divenivano quelle che avvaloravano la propria posizione dottrinale. La costituzione del testo canonico quindi può aver fatto capo a criteri diversi da quello dell’autenticità delle fonti. Niethammer distingue tra i motivi dottrinali e quelli di critica testuale e, visto l’argomento esegetico dello *Specimen*, limita la sua indagine ai secondi, senza addentrarsi troppo nel campo minato della contrapposizione tra ortodossia ed eterodossia. In ogni caso risulta chiaro che lo zelo religioso degli scrittori ortodossi in svariate occasioni *li aveva portati a negare alcune varianti testuali solo perché potevano costituire un sostegno per le posizioni eterodosse*, subordinando così l’onestà critica testuale alle esigenze della dottrina. Neppure gli ortodossi avevano saputo resistere alla tentazione di falsificare il testo e «talvolta usavano le stesse armi degli eretici e addirittura spesso come maggiore sfrontatezza». <sup>212</sup>

Quando Schelling confessa a Hegel che, nella propria dissertazione, avrebbe voluto trattare delle *armi degli ortodossi contro gli eretici*, probabilmente aveva in mente di sviluppare il discorso della falsificazione testuale degli ortodossi compiuta sulla base di assunti dottrinali *arbitrari* perché *non fondati sul testo sacro* (perché in quanto tale esso non era ancora stato costituito). <sup>213</sup> Posta in questi termini, la tesi diviene ardita qualora proposta nell’ambiente tubinghese del soprannaturalismo storiano, per il quale la Sacra Scrittura costituisce il fondamento della dottrina. La riflessione mostrava tutta la sua pericolosità se veniva spostata dal piano esegetico, dove Niethammer l’aveva saputa mantenere, ad un piano dottrinale, ovvero fatta transitare da un passato ormai concluso (quello dei primi secoli cristiani) al presente (quello della teologia ortodossa, magari proprio quella tubinghese). Se il testo sacro, a cui la scuola di Storr si richiama per giustificare le proprie affermazioni dogmatiche, era stato costruito *ad hoc* per il medesimo intento giustificatore, allora si rende evidente un circolo vizioso dal quale non è possibile uscire restando nell’orbita dell’ortodossia. Tale dev’essere stato l’esito finale di una riflessione che aveva occupato Schelling per tutto il corso del triennio teologico. Fino ad un certo momento, prima della rottura manifesta con la teologia tubinghese concomitante con la stesura del *De Marcione*, Schelling aveva creduto di potersi affidare all’interpretazione storico-critica del testo sacro per risolvere il problema di una teologia “*dogmatica*”, cioè fondata su assunzioni di principio da

---

<sup>212</sup> Niethammer, *Über die Varianten des N.T.*, cit., in Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., p. 94.

<sup>213</sup> Il parallelo tra lo *Specimen* di Niethammer, le lezioni di esegesi impartite allo *Stift* e la prima ipotesi di argomento per la dissertazione teologica schellinghiana viene istituito anche da Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., pp. 93-95.

accettare passivamente sulla base di mere speculazioni metafisiche (infondate perché kantianamente invalidate).<sup>214</sup> Tale possibilità di soluzione della *crisi* della teologia era stata prospettata da Schelling nell'*Entwurf der Vorrede*, che tuttavia si interrompeva problematicamente sul dilemma che in qualche modo tentava di uscire dal circolo delle *Vorstellungsarten*: come si può essere sicuri che dei fatti, raccontati in un certo modo, siano anche accaduti realmente in quel modo se la nostra unica fonte è il racconto? Nella nostra ricostruzione degli eventi narrati nel testo sacro come si può distinguere tra la storia accaduta e la storia narrata, tra fatti e rappresentazioni dei fatti? Forse proprio a partire da riflessioni come queste, Schelling giunse pian piano a vedere le incongruenze del modello storico storiano e ad ideare il progetto di “satira” pensato per la dissertazione, sconsigliato forse dallo stesso Storr o anche, altrettanto verosimilmente, da Schnurrer, a cui poteva esser fatta risalire l’ideazione delle tesi (nelle lezioni di esegesi erano stati affrontati tali argomenti in merito alla *costruzione* del canone neotestamentario) e la cui posizione poteva venir compromessa se il suo giovane allievo avesse trattato il tema in modo troppo disinvolto.<sup>215</sup>

Il *De Marcione*, invece, pur rientrando nell’ambito di studi storico-critici sul canone (messo seriamente in crisi già dall’*Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* di Semler) a quanto pare è riuscito a mantenersi entro confini accettabili per la scuola tubinghese.<sup>216</sup> La questione viene ristretta al singolo caso di Marcione e le osservazioni più problematiche per la dogmatica si configurano come considerazioni marginali, non sviluppate in tutta la loro potenzialità critica contro l’*autenticità* del testo sacro (elemento irrinunciabile per la scuola soprannaturalista storiana).

L’obiettivo della tesi difesa da Schelling per il suo *theologischen Abschluss* alla fine “è limitato” allo “smascheramento” di una contraddizione che sorge in ambito critico, ovvero in fatto di metodologia storico-grammaticale. Il *De Marcione* allora – a differenza delle *Animadversiones* prese in analisi – decide di mantenersi a livello della *niedere Kritik*, interessandosi ad una questione strettamente filologica: nell’argomentazione di Schelling non entra espressamente in gioco la concezione che Marcione ha del cristianesimo. Tuttavia, alla luce degli appunti considerati in precedenza, è evidente che tale questione fa da sfondo alla scrittura schellinghiana e permette di intravedere i veri intenti (satirici?) dello *Stiftler*, abilissimo a camuffare sotto la parvenza di un rigore filologico il vero e scottante problema della nascita del canone e della stessa “ortodossia”.

La dimostrazione di Schelling dunque parte da un “principio di critica filologica”: l’accusa di aver alterato un testo può essere giustificata solo se si è effettivamente in possesso del testo alterato nel suo complesso e, soprattutto, se si ha la garanzia che il testo di cui si rivendica l’autenticità sia effettivamente

---

<sup>214</sup> Cfr. supra, *Entwurf der Vorrede*.

<sup>215</sup> Cfr. Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., p. 95.

<sup>216</sup> In generale, nel panorama teologico ed esegetico tedesco la *theologische Dissertation* di Schelling riceve altrettante recensioni positive quante ne aveva ricevute la precedente *Magisterdissertation*: «Tübinger Gelehrten Anzeigen», 60 (luglio 1795), pp. 473-480; «Oberdeutsche, allgemeine Litteraturzeitung», 8,2 (novembre 1795), pp. 937-942; «Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Literatur», 2,2, (1795), pp. 312-316; «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 7,2 (1796), pp. 273-278.



quello originale. Ma Schelling ha dimostrato che gli avversari di Marcione non avevano mai visto il codice marcionita. *Ergo*: gli ortodossi non possono condannare Marcione per la corruzione dei testi sacri senza averne le prove.

E così, se è certo che nessuno degli scrittori più antichi ha visto i codici marcioniti, nasce però un'altra questione: da dove provengono esattamente tutti quei sospetti contro Marcione?<sup>217</sup>

La spiegazione di questa incoerenza è ricondotta ancora a ragioni dottrinali: non sono state delle spassionate motivazioni filologiche a far cadere su Marcione la condanna di empio corruttore dei testi sacri. Era prassi comune degli ortodossi, in quei secoli, accusare della corruzione dei testi la personalità di spicco di una determinata setta.<sup>218</sup> In questo modo Ireneo (cronologicamente il primo di cui si conservi un'articolata accusa al canone marcionita), ascrisse la responsabilità per la generale incertezza sull'autenticità dei testi sacri a Marcione, perché era opinione comune che gli gnostici corrompessero i testi. Ireneo ha preferito accusare di questo crimine Marcione e non Valentino perché il primo gli appariva più pericoloso; inoltre il codice utilizzato da Valentino era conservato, dunque le false accuse di corruzione testuale non sarebbero potute attecchire. Valentino poteva essere accusato soltanto di una falsa interpretazione dei testi. Anche Tertulliano segue Ireneo su questa strada.<sup>219</sup>

Schelling certo non intende negare che Marcione sia stato *emendatore delle epistole paoline*, creando ad uso dei suoi discepoli l'*Apostolikon*.

Riconosco che tutto risulta più chiaro se si assume che l'intera accusa sia nata da un *vago ed incerto sospetto* su un determinato codice apprestato da Marcione ad uso dei suoi, contenente capitoli scelti o un'epitome delle lettere di Paolo. Se volessimo giudicare quell'epitome dai resoconti di Tertulliano e degli altri sbaglieremmo di grosso. E neppure si deve credere che anche Marcione nel comporla [*scil.* l'epitome] abbia seguito ragioni di critica testuale. Quel che infatti riferisce Tertulliano, e cioè che Marcione credeva che le lettere di Paolo fossero state interpolate «dagli pseudoapostoli e dagli evangelizzatori giudei», sono senza dubbio congetture [...]<sup>220</sup>

Prosegue la riabilitazione da parte di Schelling dello scellerato eretico che in realtà avrebbe mostrato più onestà intellettuale degli stessi ortodossi che lo accusavano. Secondo Tertulliano, Marcione avrebbe giustificato la propria empia operazione facendola apparire come emendazione storico-critica dalle presunte interpolazioni nel *corpus* paolino ad opera dei cristiani-giudaizzanti. Per Schelling, niente di tutto ciò va ascritto a Marcione. Marcione sarebbe stato consapevole che Paolo aveva dovuto scrivere *accomodando* le proprie idee rivoluzionarie ai destinatari, pagani ma anche convertiti dal giudaismo.<sup>221</sup>

---

<sup>217</sup> HKA, I, 2, p. 248.

<sup>218</sup> HKA, I, 2, p. 250.

<sup>219</sup> HKA, I, 2, p. 251.

<sup>220</sup> HKA, I, 2, p. 251.

<sup>221</sup> HKA, I, 2, p. 254: «Marcione, sebbene anteponesse Paolo a tutti gli altri apostoli, non credeva tuttavia che egli avesse rinunciato a tutte le opinioni giudaiche, ovvero ritenne precisamente che Paolo, sull'esempio dello stesso Cristo, fosse stato indulgente verso la capacità di coloro che ascoltavano, che si fosse adattato alle opinioni

Marcione avrebbe semplicemente ritenuto opportuno creare per la Chiesa marcionita un testo migliore, emendando ciò che grazie al progresso della conoscenza (della *gnosi*) si era in grado di comprendere e accettare più razionalmente.

Possiamo comprendere la “simpatia” di Schelling per Marcione. Nei commenti all’epistolario paolino Schelling aveva adoperato il medesimo paradigma interpretativo: bisogna essere consapevoli della situazione storica in cui Paolo ha scritto le proprie lettere e degli specifici destinatari, tuttavia coloro che sono avanzati nella conoscenza spirituale, possono leggere la *verità* del messaggio paolino senza più l’involucro del *senso* della lettera. Certo, le differenze tra Schelling e Marcione persistono: l’eretico aveva inteso stabilire un canone dei testi sacri, tagliando sezioni e togliendo lettere dal corpus paolino, mentre il giovane *Stiftler*, apprestandosi a scrivere un commento, si era limitato da un lato a contestualizzare ogni affermazione “poco appropriata” dal punto di vista razionale, dall’altro a richiamare costantemente la verità della teologia paolina (la moralità della *reinere Gesinnung*).

Ma, c’è di più: in fondo, l’operazione di Marcione non richiama la strategia messa in atto da Semler nell’*Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* per emendare i libri dell’Antico Testamento da concezioni morali obsolete e considerazioni irrazionali della divinità? In anticipo sui tempi, l’eretico aveva definito il proprio criterio razionale per scindere la verità morale delle lettere paoline dall’involucro caduco dell’ebraismo. Schelling concede a Marcione un’ulteriore attenuante: l’eresia marcionita era scaturita in prima battuta dal disprezzo per il giudaismo; solo successivamente, una volta espulso dalla Chiesa, Marcione si era avvicinato ad alcune idee delle scuole degli gnostici.<sup>222</sup> Ma bisognava distinguere tra gli gnostici “speculativi” e Marcione: quest’ultimo non era passato «da stravaganze filosofiche» [*a somniis philosophicis*] al «disprezzo del giudaismo» [*ad Judaismi contemptum*], ma viceversa. Per questa ragione i «filosofemi» di Marcione sono di gran lunga migliori di quelli degli altri gnostici, pur essendo anche la dottrina marcionita ascrivibile a una certa declinazione di gnosticismo.<sup>223</sup> Marcione, insomma non avrebbe meritato la demonizzazione perpetrata ad opera di Ireneo e Tertulliano.

E infatti, senza dubbio, [Marcione] non credeva che esistesse un Dio, legislatore dei giudei e creatore del mondo, diverso dalla divinità suprema, ma, con quella distinzione, indicava soltanto diverse *opinioni* su Dio: da un lato quelle *volgari* di coloro che credevano il mondo fatto da Dio e dei giudei che credevano che una legge imperfettissima fosse derivata dalla divinità suprema; dall’altro quelle *migliori* di coloro che al supremo principio del bene opponevano la materia quale fonte del male

---

giudaiche [*descendisse*] e che avesse mescolato nei [propri] discorsi ciò che è *legale*, cioè relativo alla legge mosaica; e qualora Paolo fosse stato a conoscenza di ogni [verità], tuttavia non avrebbe rivelato tutto a tutti, ma solo tra i perfetti (1Cor. II, 6) avrebbe parlato di tale sapienza». La presente è un’interpretazione certo gnostica del paolinismo (la vera *gnosi* viene rivelata solo ai *perfetti*) ma richiama anche il processo di *Akkomodation* a lungo indagato dall’esegesi biblica e anche dallo stesso Schelling.

<sup>222</sup> HKA, I, 2, p. 252.

<sup>223</sup> HKA, I, 2, p. 253. Marcione si trova a mezza via tra la commistione col giudaismo di stampo paolino e la “degenerazione” delle sette puramente gnostico-filosofiche che scatenarono la reazione agguerrita degli ortodossi (cfr. HKA, II, 5, p. 98).

e che non ritenevano degna della santità di un Dio supremo la legge mosaica (come diceva [Marcione], rozza e indegna). *Nota E)* Che il sistema di Marcione possa essere interpretato così, risulta chiaro dal fatto che egli parlava di due Messia non perché credesse potessero esistere due diversi ma perché voleva distinguere le diverse opinioni: peggiore quella dei giudei, migliore quella dei cristiani più perfetti.<sup>224</sup>

La visione giudaica del Messia come capo politico contrapposta a quella neotestamentaria di un Regno di Dio spirituale era, come si è visto, una concezione diffusa nell'esegesi storico-critica tardo illuminista: Schelling retroproietta questa consapevolezza su Marcione, ancora una volta per riabilitarlo allo sguardo degli eruditi e dei teologi suoi contemporanei. Anche se questa fosse effettivamente la prospettiva dottrinale di Marcione (in anticipo sui tempi), comunque la dimensione gnostica del cristianesimo marcionita resta innegabile (e Schelling non intende negarla).

Dato che la maggior parte degli gnostici credeva che quell'insegnamento più arcano [quello destinato ai perfetti] fosse giunto loro attraverso la tradizione, è facile comprendere in quale senso abbiano potuto affermare di essere più veritieri degli stessi apostoli, fino a poter essere loro emendatori. E non vi può essere alcun dubbio sull'intenzione con cui Marcione ridusse le lettere di Paolo, appunto, non per convincere qualcuno che i passi che toglieva non fossero di Paolo ma per consegnare ai suoi un testo puro e incontaminato dalle opinioni giudaiche.<sup>225</sup>

L'*intentio auctoris* dell'*Apostolikon* è l'emendazione del cristianesimo paolino secondo una prospettiva (morale) gnostica.<sup>226</sup> Quella prospettata da Marcione voleva essere una religione *ancora più pura* della *reiner Religion* di Paolo. Un ulteriore allontanamento dal giudaismo, dall'esteriorità, dai principi pratici materiali: secondo Schelling un progresso compiuto verso la morale pura e razionale di Kant. Questo Schelling non avrebbe potuto dirlo apertamente nelle aule dello *Stift*, dove Storr avversava la riduzione della religione a moralità pura e difendeva, al contrario, la priorità della religione nella fondazione della morale.

Aggiungo poche parole *sull'uso critico* di quelle accuse. Non dirò infatti molto riguardo al loro essere esemplari per l'ingegno critico di scrittori antichissimi, e al fatto che servono per lo meno ad insegnarci quale fosse già dal II secolo il metodo di comprensione del testo del N.T., quale differenza fra le recensioni del testo fosse già sorta, quanta discrepanza tra le lezioni già a quel tempo vi fosse. [...] Infine queste accuse alle corruzioni marcionite sono per lo meno memorabili poiché in esse scorgiamo gli inizi, per quanto timidi, non da disprezzare, della critica sacra.<sup>227</sup>

La storia del testo sacro è una storia infinita di aggiustamenti, modifiche, compromessi, falsificazioni ed emendazioni... *De Marcione Paullinarum* 'Epistolarum Emendatore'. Anche se gli

---

<sup>224</sup> HKA, I, 2, p. 253.

<sup>225</sup> HKA, I, 2, p. 254.

<sup>226</sup> Lo gnosticismo nel *De Marcione* non viene preso in considerazione nella sua complessa e barocca costruzione metafisica o gnoseologica: la questione è stretta attorno al nucleo fondamentale della contrapposizione morale tra il giudaismo esteriore e religiosità più spirituale di cristiani e gnostici.

<sup>227</sup> HKA, II, 5, p. 255.

ortodossi hanno accusato Marcione senza averne effettivamente le prove, l'intenzione di restaurare il testo originario è un dato positivo della vicenda, un indizio del fatto che già a quell'epoca stava cominciando a sorgere il *problema* (non già la soluzione!) della critica sacra. La conclusione di Schelling non nasconde la distanza tra la moderna (corretta) concezione illuministica della *critica sacra* e l'utilizzo indebito – cioè a fini dottrinali – degli strumenti di illuministica analisi testuale, un *abuso* tanto degli eretici quanto (forse anche di più) degli ortodossi (di ogni tempo e luogo). *Qui habet aures audiendi, audiat...*

### 5.3 Uno sguardo oltre lo *Stift*

Nonostante la manifesta lontananza dai canoni della teologia dogmatica tubinghese, nella *laudatio* a conclusione del *De Marcione*, Storr auspica un ritorno del brillante *Stiftler* dalle speculazioni filosofiche alla teologia, un percorso che non era infrequente nel mondo accademico del Württemberg: sia Storr che Flatt erano passati dalla facoltà filosofica prima di giungere a quella di teologia. Schelling viene apprezzato da Storr anche nella sua produzione teologica come dimostra l'auspicio di ulteriori contributi riguardanti la «divina dottrina».<sup>228</sup>

Il vigore e l'eccellenza del tuo ingegno, che emergono nei più elevati saggi della tua conoscenza e del tuo zelo, brilla tanto che non v'è neppure bisogno di sprecare parole sul fatto che a te solo debba essere attribuita la lode per questo opuscolo, sebbene esso si occupi di un altro genere di dottrine. Non dubito affatto che se, in una pubblica disputa, si attaccasse qualcosa su cui io non sono d'accordo con te, potresti fare a meno del mio aiuto nel difenderti tanto facilmente quanto ne hai fatto a meno nel comporre e scrivere l'opera.<sup>229</sup>

Dopo l'appoggio di Schnurrer durante il biennio filosofico, Schelling ha potuto dunque godere della benevolenza di un professore anche nella facoltà teologica, senza che ciò ne limitasse l'indipendenza e l'autonoma capacità. Dalle parole della *laudatio* si può percepire che dovevano esserci stati attriti per via di alcune posizioni difese allievo; tuttavia a lungo Storr aveva mostrato di ritenere

---

<sup>228</sup> Nella nota finale di Storr apposta al *De Marcione* di Schelling si può riscontrare anche il rapporto "privilegiato" che intercorse tra Storr e Schelling: come era stato per la *laudatio* di Schnurrer nella *Magisterdissertation*, anche in quella della dissertazione teologica il professore non manca di ricordare il padre di Schelling. HKA, I, 2, p. 255: «La divina provvidenza voglia concederti, *quanto più a lungo possibile*, di dar lustro e di elevare gli studi dei testi e soprattutto della divina dottrina di Gesù Cristo, con gran soddisfazione del tuo venerabile genitore e di tutti i galantuomini». Cfr. Plitt, I, p. 68. Tra le famiglie di Storr e di Schelling vi erano relazioni che duravano da anni: il padre di Schelling era stato allievo del padre di Storr, Johann Christian; a sua volta i due fratelli Gottlob Christian e Gottlieb Conrad Christian avevano ricevuto lezioni private dal padre di Schelling. Da giovane Storr, a causa di una malattia agli occhi, aveva potuto frequentare solo il primo anno di ginnasio a Stuttgart e aveva dovuto ricevere lezioni private appunto dal «*Prälat Schelling*» fino al settimo ed ultimo anno, prima di accedere allo *Stift*. Cfr. J. F. Flatt – F. G. Süßkind, *Etwas über Storr's Leben und Charakter*, in *Gottlob Christian Storr's Sonn- und Festtags- Predigten*, a cura di F. G. Süßkind – J. F. Flatt, 2 voll., Tübingen 1806-7; vol. II (1807), pp. 1-36, in particolare p. 4; alle pp. 37-40 una bibliografia completa in ordine cronologico delle opere di Storr. Cfr. inoltre: BuD, II, p. 41 (nota 3), p. 42; Franz, «... *an der Galeere der Theologie*»?», cit., pp. 19-22.

<sup>229</sup> HKA, I, 2, p. 255.

Schelling ancora recuperabile alla causa dell'ortodossia. Dal canto suo Schelling afferma piuttosto perentoriamente in una lettera al padre: «Non sono adatto per la teologia perché nel frattempo non sono diventato più ortodosso».<sup>230</sup> Può suonare strano, ma il giovane Schelling nel 1797, alla ricerca di un impiego accademico che lo liberasse dalle incombenze del suo ufficio di precettore, presenta domanda per una cattedra allo *Stift*.<sup>231</sup> Ma quando Storr viene convocato dal concistoro per un parere sulla chiamata del nuovo professore dello *Stift*, la sua risposta è negativa: il giovane filosofo non avrebbe mai accettato di sottomettersi all'autorità religiosa. In una lettera al padre, Schelling ironizza amaramente sul fatto che Storr lo aveva «ritenuto, Dio sa perché, un uomo sul quale l'ortodossia nutrive ancora speranze ed ora si crede tradito, e mi ritiene un ipocrita, ma io non gli ho mai dato occasione di farsi questa opinione».<sup>232</sup> Si può ipotizzare che ad aprire gli occhi a Storr sia stato il collega Flatt, che non aveva mai dubitato dell'estraneità di Schelling all'ortodossia. A differenza di quanto era avvenuto con Schnurrer e con Storr, i rapporti con Flatt erano sempre stati tesi, e col tempo si sarebbero ulteriormente inaspriti.<sup>233</sup>

È interessante riportare le considerazioni che Schelling esprime in una lettera a Niethammer circa il suo passaggio dalla filosofia alla teologia:

Mi è stato detto che volete prossimamente giurare sulla bandiera della teologia, è vero? Non ho paura di ricevere una risposta affermativa perché so in anticipo che non dimenticherete la filosofia. Avete il compito dovunque di combattere la superstizione in ogni modo.<sup>234</sup>

Ciò dimostra, ancora una volta, che per Schelling non era la teologia in sé a costituire problema, quanto un certo modo ortodosso e superstizioso, cioè anti-filosofico, di trattare temi che lo interessavano, come si evince dall'impegno nella questione sollevata dalla dissertazione di Niethammer per l'abilitazione all'insegnamento teologico riguardante la *Fondazione di una fede rivelata secondo la misura della ragione*. Una tale *fondazione razionale* della religione, connessa all'applicazione del criticismo in ambito religioso, rappresentava il problema all'ordine del giorno nel dibattito teologico dell'epoca; la prospettiva dei “teologi kantiani” aveva, infatti, suscitato la reazione della scuola di

---

<sup>230</sup> Lettera di Schelling al padre del 4 settembre 1797, in Plitt, I, p. 208.

<sup>231</sup> Cfr. X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1999; tr. it. M. Ravera, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, pp. 133-135.

<sup>232</sup> Lettera di Schelling al padre del 30 marzo 1798, in Plitt, I, p. 220.

<sup>233</sup> Cfr. BuD, I, pp. 25-6, 38-9; II, pp. 41-2. Flatt e il suo «Magazin für christliche Dogmatik und Moral, deren Geschichte und Anwendung im Vortrag der Religion» saranno variamente attaccati da Schelling e Niethammer sul «Philosophisches Journal» edito da Niethammer e Fichte. In questo periodico Schelling aveva pubblicato i suoi saggi filosofici, dai *Philosophische Briefe* del 1795 fino all'*Offenbarung und Volksunterricht* (HKA, I, 4, pp. 247-256), scritto nel 1798 in difesa della dissertazione con la quale Niethammer aveva ottenuto l'abilitazione all'insegnamento della teologia, intitolata *Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabilendae periculum* (1797). Niethammer divenne professore straordinario di teologia il 10 marzo 1789 a Jena, dove era già professore nella facoltà filosofica dal 1795. Cfr. l'introduzione a *Offenbarung und Volksunterricht*, in HKA, I, 4, pp. 227-246.

<sup>234</sup> Lettera di Schelling a Niethammer del 4 agosto 1797, in BuD, pp. 104-106.

Tubinga, gli esponenti della quale avevano ribadito la propria via di fondazione sulla base dell'*autenticità* e *autorevolezza* della *tradizione* fornita dal testo biblico. Se Storr e Flatt dalla conoscenza teoretica del miracolo giungevano alla conclusione del *dovere di credere* alla rivelazione, di contro Niethammer seguiva con coerenza Kant: il *Pflicht* è un *Sollen* incondizionato e solo la legge che la ragione dà a se stessa può essere considerata un dovere. La moralità è autonoma, mentre il presunto dovere di credere alla divinità degli insegnamenti contenuti nella Bibbia è fondato sul miracolo, non è un prodotto dalla ragione, è dunque eteronomo, non *dovuto necessariamente*. La fede per Niethammer resta valida come mezzo ausiliario della moralità e strumento di educazione del popolo: è sì necessaria per guidare l'uomo alla moralità nel caso della predominanza della sensibilità tra le componenti che determinano l'agire, ma diviene superflua nel momento in cui la razionalità assume il pieno controllo della rappresentazione del dovere, non più in conflitto con il desiderio e le inclinazioni sensibili. Niethammer attribuisce comunque un ruolo significativo alla rivelazione e ritiene la religione cristiana una religione rivelata che rientra nel piano educativo della provvidenza indirizzato teologicamente all'instaurazione di una moralità autonoma. Schelling nel suo scritto a sostegno del saggio di Niethammer accetta il concetto di rivelazione come educazione del genere umano richiamandosi esplicitamente a Lessing e dimostrando di aver fatto propria una struttura del pensiero teologico che gli era stata indispensabile negli scritti e progetti del periodo di Tübingen e che gli sarà altrettanto utile, rielaborata attraverso le categorie "idealiste", per gli sviluppi successivi del suo pensiero riguardo il rapporto tra Assoluto e storia.

Con la difesa del *De Marcione* Schelling prende congedo dallo *Stift* deciso a intraprendere la carriera filosofica, avendo già percorso un tratto di strada in questa direzione con le prime pubblicazioni nell'ambito del criticismo kantiano e fichtiano. Dopo aver assunto l'incarico di precettore dei due figli del barone Riedesel a Stuttgart, il 22 gennaio 1796 Schelling scrive a Niethammer, per annunciargli la seconda parte dei *Philosophische Briefe* (lettere V-X) che sarebbero stati pubblicati al principio del 1796 sul «*Philosophische Journal*» e che gli invia già ora. Il giovane parla dei suoi progetti per il futuro, che contemplano altri orizzonti, sebbene ancora non del tutto definiti,<sup>235</sup> solo una cosa è certa: il giovane *Stifler* vuole prendere le distanze dall'esperienza vissuta a Tübingen, sebbene ciò non sembri implicare un rifiuto *tout court* della teologia.

Sono risoluto a dedicarmi per un po' di tempo per lo meno in gran parte alla filosofia. La cosa che intraprendo per prima è un sistema di etica (un riscontro a Spinoza, un'opera la cui idea da molto tempo mi entusiasmo e che è già iniziata) – una filosofia della storia dell'umanità (la relativa introduzione è già pronta: se volete concederle uno spazio nel *Phil. Journal* sono a Vostra disposizione) – e un'esposizione della Critica del Giudizio secondo i miei principi. *Pure non ho abbandonato la teologia, la storia, le lingue*. A riprova di ciò sono lieto di poterle inviare un trattato accademico dalla facoltà di teologia.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> BuD, I, pp. 59-62, in particolare pp. 61-62.

<sup>236</sup> BuD, I, p. 61. Il trattato teologico cui Schelling allude è stato identificato con il *De Marcione*.

Nella lettera dell'Epifania 1795, Schelling aveva dichiarato a Hegel che, all'accendersi della passione filosofica, gli unici interessi legati agli studi compiuti allo *Stift* a sopravvivere in lui erano state le «ricerche sull'A. e N.T. e sullo spirito dei primi secoli cristiani – qui c'è ancora parecchio da fare – da qualche tempo però anche quest'interesse è scemato».<sup>237</sup> Al principio del 1795, secondo queste affermazioni, bisogna collocare l'allontanamento di Schelling dalla teologia tubinghese, e tuttavia la volontà di occuparsi delle questioni storico-esegetiche riguardanti il cristianesimo si dimostra ancora viva nel corso di tutto l'anno precedente, un interesse testimoniato dall'esistenza dei commenti alle *Lettere* di Paolo ai *Romani* e ai *Galati*, composti dal WS 1793-1794 all'estate-autunno del 1794, nonché dalle dichiarazioni di principio dell'*Entwurf der Vorrede* che vedono Schelling riflettere sulla crisi della teologia e prospettare un rinnovamento della scienza teologica su base storico-critica.

Schelling non è stato il solo a respingere ciò che Tübingen aveva rappresentato: repressione, rigidità nella disciplina e nella dottrina, aridità della teologia che contrastava con la nascente sensibilità religiosa romantica.<sup>238</sup> Non sorprende dunque che per un certo periodo l'ex *Stiftler* abbia rifuggito la teologia e si sia dedicato alla libera speculazione filosofica.

Mentre era ancora allo *Stift* Schelling aveva accettato le regole del gioco della *metodologia* teologica basata sull'indagine storico-critica dei testi sacri, ma aveva anche cercato di cambiare le carte in tavola quando si trattava di mantenere i *contenuti* dogmatici della teologia ortodossa. L'atteggiamento di sfida all'ortodossia, mascherato, celato sotto forme adeguate al contesto dello *Stift*, viene confessato in una lettera a Hegel: quest'ultimo aveva accusato la *Critica di ogni rivelazione* di aver aperto le porte all'utilizzo di Kant nella teologia (poi diffusosi malauguratamente a anche a Tübingen).<sup>239</sup> Schelling, per difendere il proprio "idolo", proietta su Fichte le proprie "intenzioni" di satireggiare la vecchia teologia usando il suo stesso linguaggio: il «Titano che lotta per l'umanità» (l'espressione è di Hölderlin) avrebbe scritto in quel modo:

forse per accomodamento o per dilettersi anche lui con la superstizione e intascare sorridendo il ringraziamento dei teologi [...] Già spesso, nella mia rabbia contro gli eccessi dei teologi, avrei voluto far ricorso alla satira e ricondurre l'intera dogmatica – con tutte le appendici dei secoli più oscuri – ai fondamenti pratici della fede; tuttavia mi è mancato il tempo, e Dio sa, nel caso in cui la satira fosse stata davvero composta, se non sarebbe stata presa sul serio dalla maggior parte della gente, e se

<sup>237</sup> Hegel, *Briefe*, cit., p. 14, *Epistolario*, cit., p. 106.

<sup>238</sup> Scrive Fuhrmans: «Se Schelling a Tübingen ha "perso la propria fede" [...], comunque un tale destino non era inconsueto. Allo stesso modo, notoriamente, ciò accadde a Hegel, a Hölderlin e ancora prima a Reinhard e a molti altri. Pertanto sarebbe pienamente falso ritenere che nello *Stift* tra i teologi avesse regnato uno spirito particolarmente religioso o cristiano. Professori e *Repetenten*, ma anche, da fuori, i parroci nel *Land* si erano lamentati sempre di più in quegli anni dei giovani teologi di Tübingen. Se non altro molti degli studenti tubinghesi non se ne andavano da là senza essersi allontanati dal cristianesimo in modo considerevole (anche se spesso non definitivo). Anche Hegel, Hölderlin e Schelling si sarebbero in futuro riavvicinati – ciascuno in modo molto differente – al cristianesimo, tuttavia può restare incerto se essi lì si siano di nuovo ritrovati. Certo è che tutti misero a distanza "Tübingen" e ciò che là avevano vissuto» (BuD, I, nota 19 p. 42 / in Frank – Kurz, *Materialien*, cit., nota 12 p. 83).

<sup>239</sup> Lettera di Hegel a Schelling, fine gennaio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 17, *Epistolario*, cit., p. 110.

già nei miei anni giovanili, almeno in segreto, non avrei avuto la gioia di brillare come una luce filosofica della chiesa.<sup>240</sup>

S'è visto che una simile «satira» viene prospettata per il naufragato progetto di dissertazione teologica *de praecipuis orthodoxorum antiquorum adversus haereticos armis*.<sup>241</sup> Schelling non sembra pertanto rifiutare il confronto sul terreno teologico con le vecchie concezioni della religione. Certo si deve «impedire che la grandezza che la nostra epoca ha prodotto, si ritrovi di nuovo con il lievito stantio dei tempi andati»<sup>242</sup>, ma i primi progetti di Schelling (anteriori al 1795) dovevano esser stati tesi «a rischiarare importanti concetti teologici e a dar mano a raschiare a poco a poco la vecchia muffa» per usare le parole con cui Hegel descrive la «vecchia via» intrapresa dall'amico e ritrovata nel saggio *Sui miti*.<sup>243</sup> Schelling ritiene che, attraverso la combinazione delle intuizioni di Kant, Fichte e Spinoza (utilizzate nel modo giusto), la “religione” debba essere portata a fare un salto di qualità superando non solo la concezione tradizionale di Dio, ma anche quella “naturalistica”.

Io sono fermamente convinto che *l'antica superstizione*, non solo quella della religione positiva ma *anche quella della cosiddetta religione naturale*, si è di nuovo combinata nelle teste dei più con la lettera kantiana. È un piacere vedere come essi sanno trarre a proprio vantaggio la prova morale. In un battibaleno spunta fuori il *deus ex machina*, l'Ente personale, individuale che siede in cielo!<sup>244</sup>

In una successiva lettera, Schelling chiarisce che, dal suo punto di vista, si deve arrivare «più avanti ancora dell'ente personale!», richiamandosi al panteismo spinoziano e, come è noto, contrapponendo il Non-Io dogmatico del *Deus sive natura* all'Io assoluto e incondizionato della filosofia critica.<sup>245</sup>

Nelle lettere a Hegel si esplicita il nesso tra i primi scritti filosofici schellinghiani e le questioni teologiche così familiari agli *Stifter* e in generale alla cultura accademica tedesca del tardo illuminismo. Schelling cerca un nuovo fondamento della realtà non più nella sostanza divina, ma nella soggettività assoluta scoperta da Fichte; ciò significa che una domanda di senso che apparteneva alla teologia è stata traslata in un ambito pienamente trascendentale e filosofico: «Anche per noi i concetti ortodossi di Dio non esistono più» scrive Schelling, riecheggiando le parole di Lessing riportate nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi.<sup>246</sup>

Per noi non vi è altro mondo soprasensibile che quello dell'Io assoluto. Dio non è altro che l'Io assoluto, cioè l'Io che ha annullato ogni elemento teoretico così da essere = 0 nella filosofia teoretica. La personalità sorge dall'unità della coscienza. Ma non è possibile coscienza senza oggetto; per Dio però, cioè per l'assoluto Io, non

---

<sup>240</sup> Lettera di Schelling a Hegel, del 4 febbraio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 21, *Epistolario*, cit., p. 115.

<sup>241</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 21 luglio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 27 s., *Epistolario*, cit., p. 122.

<sup>242</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 20, *Epistolario*, cit., p. 114.

<sup>243</sup> Lettera di Hegel a Schelling, del 24 dicembre 1794, Hegel, *Briefe*, cit., p. 11, *Epistolario*, cit., p. 103.

<sup>244</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 6 gennaio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 14, *Epistolario*, cit., p. 107.

<sup>245</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 22, *Epistolario*, cit., p. 115.

<sup>246</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 21, *Epistolario*, cit., p. 107.



vi è proprio alcun oggetto, perché altrimenti smetterebbe di essere assoluto – cioè non vi è alcun Dio personale e il nostro sommo sforzo è la distruzione della nostra personalità, il passaggio nell'assoluta sfera dell'essere, che tuttavia non è possibile in tutta l'eternità; quindi è possibile solo un'approssimazione pratica all'assoluto, e di conseguenza, l'immortalità.<sup>247</sup>

Una professione di “panteismo trascendentale,” una dichiarazione di religiosità immanente, ma pur sempre nei termini di una “teologia” che si interroga sull'assoluto principio e fondamento.

Indubbiamente il confronto di Schelling con Fichte – testimoniato dall'epistolario con Hegel – apre una nuova dimensione nella centralità già in precedenza attribuita alla lettura morale della teologia. La differenza rispetto al modo di trattare moralmente la religione osservato nei testi storico-esegetici del *Nachlass* non consiste tanto in elementi aggiunti, quanto piuttosto deriva dall'*accostamento* con una materia – quella trascendentale sviluppata nelle prime pubblicazioni a carattere filosofico – dal tenore senz'altro più speculativo. I primi scritti teoretici di Schelling risalgono allo stesso periodo del tentativo di soluzione storico-critica della teologia che, in concreto, nelle *Animadversiones* ricercava – su modello neologico – il nocciolo morale della pagina sacra: *ergo* si può ritenere che lo Schelling di quegli anni, anche in veste di “saggista filosofico”, non abbia mutato parere nei confronti dell'intrinseca connotazione morale di ogni discorso “valido” su Dio: mentre Schelling si trova a Tübingen la riflessione “teologica” si mantiene in un'ottica morale per cui da un lato Dio non può essere pensato come pensiero e come persona (ma si rammenti che già Kant nella *Critica della ragion pura* aveva affermato che la personalità è un attributo aggiuntivo, non essenziale a Dio) e, dall'altro, Dio non può neppure essere identificato con l'Assoluto (il che determinerebbe un ricadere entro una dogmatica precritica).

Nei saggi filosofici tubinghesi la presenza di riflessioni che coinvolgono ad un tempo teoresi e prassi può essere qui richiamata solo tangenzialmente, per mostrare come l'interesse teologico – coltivato in una declinazione storico-esegetica nei manoscritti del *Nachlass* pervenutici – possa aver comunque toccato anche la nascente riflessione filosofico-trascendentale del giovane *Stiftler*.

Un passo del *Vom Ich* sembra suggerire un inaspettato punto di congiunzione tra le riflessioni teoretiche delle pubblicazioni filosofiche e quelle religioso-morali consegnate alle esercitazioni esegetiche guidate dal concetto di *Vorstellungsart*.

Poiché con la tua conoscenza sei vincolato a oggetti, perché la tua intuizione intellettuale è offuscata e la tua stessa esistenza è per te condizionata dal tempo, anche ciò per mezzo di cui sei giunto all'esistenza, in cui vivi e senti, pensi e conosci, sarà per te, alla fine del tuo volere, un semplice oggetto di fede – qualcosa che è diverso da te stesso e che tu ti sforzi all'infinito di rappresentare in te stesso come un essere finito, ma che tuttavia non troverai mai realmente in te – l'inizio e la fine del tuo sapere è la stessa cosa – là intuizione, qui fede!<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795, Hegel, *Briefe*, cit., p. 20, *Epistolario*, cit., p. 108.

<sup>248</sup> Schelling, *Dell'io come principio*, cit., p. 101.

L'impossibilità di una conoscenza perfettamente trasparente dell'Assoluto, correlata alla tensione inesauribile a un tale sapere, viene accostata ai tentativi di dire l'ineffabile di cui Schelling si era occupato già nei suoi primi appunti sulla *Begeisterung*. L'approssimarsi infinito all'indicibile è appannaggio solo di alcuni ispirati, le cui parole misticheggianti un tempo non erano comprensibili, mentre ora, grazie al nuovo sguardo della filosofia trascendentale, possono essere ricondotte alla razionalità.

L'espressione di molti esaltati: il sensibile è contenuto nel sovrasensibile, il naturale nel sovrannaturale, il terrestre nel celeste, è suscettibile di un'interpretazione molto ragionevole. Molto spesso le espressioni di costoro contengono un tesoro di verità presentita e sentita. Secondo la similitudine di Leibniz, sono i vasi d'oro degli Egiziani che il filosofo deve trasfigurare per un uso più sacro.<sup>249</sup>

I presagi dei profeti, dei poeti, degli "entusiasti" possono essere riconosciuti come sorta di anticipazioni dell'intuizione intellettuale, quella forza speculativa che scruta negli abissi dell'Assoluto. L'intuizione intellettuale – al pari di quei processi di pensiero inconsci indagati negli appunti del periodo tubinghese attraverso la *Vorstellungsart* della *Begeisterung* – risponde ad un'istanza razionale anche se si potrebbe meglio definire come una "ragione altra" rispetto a quella codificata dalla gnoseologia tradizionale e illuministica (corrispondendo anche in ciò ai prodromi antichi dell'entusiasmo e della profezia che si fondano sul bisogno di spiegazione ingenerato in ogni uomo dalla propria *natura philosophandi*).

A conferma di un possibile ponte tra studio teologico e produzione filosofica, le successive *Lettere su dogmatismo e criticismo*, quando saranno ripubblicate nelle *Philosophische Schriften* del 1809, saranno descritte ancora come un'opera che mira a far chiarezza in merito a una questione teologica:

Essi [i *Briefe*] contengono una vivace polemica contro la prova dell'esistenza di Dio allora dominante e di cui di frequente si faceva un cattivo uso dal punto di vista, allora non meno universalmente dominante, dell'opposizione di soggetto e oggetto.<sup>250</sup>

Con questi riferimenti – solo accennati – al percorso filosofico del pensiero schellinghiano non si intende trasformare i primi scritti teoretici schellinghiani in opere teologiche, ma solo alludere a come Schelling abbia fatto transitare dalla vecchia teologia alla nuova filosofia i discorsi essenziali, le questioni di principio concernenti Dio, la religione, la moralità.

---

<sup>249</sup> Schelling, *Dell'io come principio*, cit., p. 100.

<sup>250</sup> Citato da una nota del curatore in Hegel, *Epistolario*, cit., nota 10, p. 124.

## CONCLUSIONE

Una filosofia prima della filosofia? Una ragione prima della ragione? Uno Schelling prima di Schelling?

«...il y découvre un Schelling avant Schelling,  
qui selon moi n'existe pas»

Xavier Tilliette, *La mythologie comprise*

In molti, di fronte al precoce ingegno e alle prime pubblicazioni del giovane *Stiftler*, si sono chiesti se esiste uno «Schelling prima di Schelling». Tilliette, coniando questa espressione, ha inteso contestare l'interpretazione di Jacobs, il quale aveva rinvenuto già nel giovanissimo Schelling precorrenti di idee che sarebbero state sviluppate solo più avanti.<sup>1</sup> Inoltre secondo Jacobs nella *Magisterdissertation* Schelling avrebbe abbozzato una filosofia della storia in cui un'originaria «ragione in senso lato» – patrimonio nascosto durante l'infanzia del genere umano – diviene «ragione in senso stretto» – la *Vernunft* totalmente dispiegata nella modernità – passando attraverso i momenti della sensibilità, dell'immaginazione e della mitologia.<sup>2</sup> Lo *Stiftler* sarebbe addirittura il primo a pensare a una “ragione storica”: non una facoltà statica, bensì un processo che la conduce a divenire ciò che è.<sup>3</sup>

Hans Jörg Sandkühler, che ha approfondito il tema della *Geschichtsphilosophie* schellinghiana, ricorda come l'esistenza di una vera e propria filosofia della storia nel “primo Schelling” sia stata a lungo messa in discussione, con la conseguenza di non comprendere la continuità con la filosofia della storia dell’“ultimo Schelling”.<sup>4</sup> Effettivamente, in passato l'approdo alle tematiche storiche era visto come “un colpo di pistola”, come una *reazione* all'intuizione hegeliana di porre il motore della dialettica nel divenire storico. Ma anche Schelling, secondo Sandkühler, può ricevere a tutti gli effetti il titolo di *Geschichtsphilosoph*, in quanto già nei primi scritti si pone il problema della *possibilità* di una riflessione filosofica sulla storia: quello di Schelling è «dagli inizi alla fine un pensiero storico».<sup>5</sup>

Per giungere ad un'equilibrata valutazione delle posizioni di Schelling bisogna in primo luogo tener conto del fatto che il tardo illuminismo non è affatto disinteressato alla filosofia della storia: è sufficiente

---

<sup>1</sup> Tilliette, *La mythologie comprise*, cit., p. 13. Cfr. W.G. Jacobs, *Editorischer Bericht (Antiquissimi)*, HKA, I, 1, pp. 49-57, in particolare p. 56.

<sup>2</sup> Jacobs, *Gottesbegriff*, cit., cap. 8 “Exegese und Geschichte in Schellings Frühwerk”, pp. 173-186, cap. 9 “Schellings erste Geschichtsphilosophie”, pp. 187-210, in particolare sulla distinzione tra ragione in senso lato e in senso stretto pp. 202-203; cfr. anche Idem, *Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling*, cit., pp. 39-40.

<sup>3</sup> W. G. Jacobs, *Schellings Magisterdissertation von 1792*, in Danz, *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, cit., pp. 177-182.

<sup>4</sup> Sandkühler (*Die Philosophie der Geschichte [bei Schelling]*, tr. it., *Schelling filosofo della storicità*, cit.) rinviene in *tutta* la produzione schellinghiana – dagli esordi alla filosofia della rivelazione – le prove di un effettivo impegno nella comprensione della storicità. Secondo Sandkühler è stato Baumgartner a «riconoscere che la filosofia di Schelling sin dall'inizio e nel suo nocciolo, in quanto filosofia dell'Assoluto, è in pari tempo filosofia della storia» (Baumgartner, *Vernunft im Übergang zu Geschichte*, cit., pp. 175-176, citato da Sandkühler, *Schelling filosofo della storicità*, cit., pp. 104-105).

<sup>5</sup> Sandkühler, *Schelling filosofo della storicità*, cit., p. 97.

fare i nomi di Lessing, Herder, e dello stesso Kant, tutti autori ben noti a Schelling. Il filosofare di Schelling allo *Stift* non prende avvio (solo) dalla riflessione “astorica” delle tre critiche kantiane, ma mostra subito interesse per il processo che porta alla nascita della ragione e al suo progressivo irrobustirsi. Accanto alla filosofia teoretica e pratica kantiano-reinholdiana di cui Schelling sembra aver discusso negli *Specimina*, la *Magisterdissertation* pone fin da principio un problema storico-critico e di filosofia della storia: il filosofema contenuto in *Genesi* III viene riferito alla nascita della storia della libertà e della ragione. Non deve stupire se poi Schelling non giunge a definire con chiarezza adamantina lo statuto epistemologico di questa possibile storia del genere umano, muovendosi fra una ricostruzione *a priori* e una *a posteriori*: si tratta delle tipiche oscillazioni di un pensiero in formazione. Quello che importa è che il giovane Schelling si ponga il problema della filosofia della storia.

A conferma di questa posizione, si è visto come la teoria che Schelling accoglie e che muove la sua esegesi storico-critica dei testi biblici (e non) consiste in un’implicita filosofia della storia di stampo illuminista, secondo la quale le forme di espressione mitiche sono «la più antica storia e la più antica filosofia» (Heyne). Schelling accoglie dalla *Geschichtsphilosophie* della *Spätaufklärung* l’idea di uno sviluppo progressivo delle facoltà umane e delle forme di espressione, dalla *Versinnlichung* dell’*Einbildungskraft* fino al puro pensare razionale della *Vernunft*. In ciò il giovane studente condivide l’ipotesi che la ragione abbia una preistoria legata alle facoltà connesse alla sensibilità, eppure Schelling dimostra un interesse storico che va più in profondità (rispetto alla codifica illuministica): la ragione è presente fin da principio e si esplica attraverso una forma incompiuta – mitologica – ma riconducibile ad un’istanza razionale. Non c’è un passaggio da una facoltà ad un’altra, bensì, in virtù di un’innata *natura philosophandi*, l’uomo di ogni tempo ha sviluppato le proprie risposte alle questioni fondamentali dell’esistenza. La ragione nasce (secondo la parola del mito) con la caduta, con la fine dell’età dell’oro, ovvero (in termini moderni) con la presa di consapevolezza da parte dell’uomo primitivo di un contrasto interiore tra sensi e ragione: da quel momento in poi la ragione comincia il suo cammino, all’inizio ancora ammantata di immagini mitologiche che sono una di lei manifestazione. Ma se, come fa Jacobs, si limita l’argomentazione ai passi della *Magisterdissertation*, l’obiezione di Tilliette può non essere del tutto superata. Certo, è attraverso l’interrogazione del mito biblico che Schelling va *filosoficamente* alla ricerca dell’origine della ragione e *criticamente* alla scoperta delle sue prime forme di manifestazione immaginifiche, mitologiche. Ma ciò non avviene solo per il racconto di *Genesi* III bensì in molte delle *Animadversiones* sui testi biblici in cui il giovane studente si esercita e che gli offrono materiale storico per le riflessioni più teoriche. Schelling, a partire dalla concreta prassi esegetica, sviluppa una propria teoria delle *Vorstellungsarten* che lo guida alla scoperta della *verità* presente nei testi antichi. Ancor più delle affermazioni contenute nella *Magisterdissertation* – a volte soltanto accennate e incerte – è il rinvenimento di una teoria delle *Vorstellungsarten* nella riflessione *globale* del giovane Schelling che giustifica la tesi secondo cui nello *Stiftler* è già presente *in nuce* l’idea di una ragione storicizzata, che diviene se stessa passando attraverso forme di espressione immaginifiche e mitologiche. Queste ultime già sono modi con cui la ragione esprime se stessa e il suo bisogno di

spiegazione. L'ipotesi avanzata da Jacobs circa una distinzione tra una ragione in senso lato e in senso stretto, trova conferma nell'uso che Schelling fa del "modo di rappresentazione" mitologico, il *sermo mythicus*, inteso come un *pensare attraverso immagini*, l'unico possibile ai popoli antichi. Tale distinzione, non esplicitata dal testo dell'*Antiquissimi*, è ben presente (anche se raramente teorizzata) nel *Nachlass* schellinghiano: le riflessioni appuntate da Schelling sui suoi quaderni mostrano l'emergere di quel giovanile «pensiero storico» di cui gli studiosi della *Schellingforschung* sono andati in cerca.

Schelling, dunque, pensa che anche negli uomini primitivi vi sia una *natura philosophandi* che progredisce attraverso le prime spiegazioni mitologiche. È comprensibile quindi che queste forme primitive di pensiero richiamino particolarmente il suo interesse: nel lascito manoscritto largo spazio è dedicato alla considerazione delle testimonianze lasciate da profeti, *Begeisterte*, saggi antichi del mondo orientale ed occidentale, dell'ebraismo, della cultura greca e del cristianesimo originario. Nel mondo antico la ragione *si esplica* nelle sue specifiche *Vorstellungsarten*: non ci sono da una parte i concetti razionali e dall'altra le rappresentazioni immaginifiche come rivestimenti di oggetti razionali già dati. La ragione degli antichi è *ipso facto* immaginifica, perché, ai suoi albori, nell'infanzia del genere umano, si esprime proprio come forma di rappresentazione religiosa, mitologica, rispondente a un naturale bisogno (razionale) di spiegazione.

Si è visto come Schelling si sia interrogato sul divenire dei modi di rappresentazione *a partire* dai primi esercizi esegetici sulla profezia e come questo tema sia al centro anche delle annotazioni a Platone e dei commentari a Paolo. Leggendo dietro al commento "versetto per versetto" delle *Animadversiones* e soffermandosi sui commenti ai passi platonici, si sono osservate le diverse modalità con cui viene trattato il suo primo oggetto d'analisi: la figura del sapiente antico, non importa se profeta, filosofo o legislatore. In questo ambito la teoria di Schelling va incontro a significative tensioni interne dato che l'uomo saggio appartiene alla propria epoca e, al contempo, sopravanza il modo di "pensare" tipico del proprio tempo. Le *Vorstellungsarten* di un determinato momento storico sono modi di espressione che condizionano sempre la comunicazione sapienziale ma – a volte – possono essere il risultato di coscienti stratagemmi retorici, artificiali rivestimenti immaginifici di un pensiero (quello del sapiente) ormai giunto a un livello di razionalità superiore. La mancanza – nel saggio – di un completo sviluppo della razionalità rende la situazione particolarmente complessa: per certi versi il sapiente è già razionale e può fare a meno delle *Vorstellungsarten* del suo tempo (salvo ricorrervi per motivi di comunicazione), per altri versi, il suo pensiero rimane parzialmente all'interno di specifiche *Vorstellungsarten* non ancora sceve da elementi sensibili-mitologici. L'articolarsi di queste situazioni viene da Schelling valutato caso per caso. Può accadere che un sapiente sia profondamente convinto che la propria *Vorstellungsart* corrisponda all'effettiva realtà (i *Begeisterte* spesso ritengono di essere effettivamente visitati da uno spirito superiore che li ispira, e persino Paolo spiega a se stesso la propria intuizione della religione più pura con la miracolosa conversione sulla via di Damasco). Altre volte accade che il sapiente metta una certa distanza tra il proprio modo di intendere una verità e quello di una *Vorstellungsart* a lui anteriore: in questa situazione o il modo di rappresentazione del passato viene abbandonato e sostituito da un altro

(è il caso delle rappresentazioni che si susseguono nell'evolversi della morale: la legge mosaica viene sostituita dalla più pura legge del cristianesimo, cioè la necessità di opere e punizioni esteriori viene sostituita dalla rappresentazione della morte vicaria di Gesù che a sua volta dovrà essere superata nella ancora più pura moralità kantiana), oppure, in altre situazioni, il saggio fa affidamento sulla tradizione per instillare nel volgo incolto un'idea (è il caso di Mosè che si richiama ai patriarchi per veicolare la propria intuizione del monoteismo, ma anche di quei saggi che trovano sostegno nella tradizione per far seguire al popolo un precetto morale); o, ancora, il sapiente riutilizza una *Vorstellungsart* del passato inserendovi però i contenuti inediti che vuole comunicare (ad esempio l'uso paolino dell'immagine dell'ἰλασθηριον per convincere i giudei dell'efficacia del nuovo patto sancito attraverso la morte di Cristo). Al di là delle oscillazioni di Schelling, resta che i profeti, i poeti, gli ispirati del mondo antico sono l'elemento dinamico del progresso storico e le figure concrete nelle quali si vede all'opera la crescita e lo sviluppo *della ragione* attraverso le *sue* molteplici forme.

C'è da notare, altresì, che, da un lato, il giovane *Stiffler* si adegua all'idea illuministica che le *Vorstellungsarten* mitologiche siano totalmente riducibili alla ragione (si pensi che il mito dell'origine del male è risolto per intero in un discorso razionalistico in cui il racconto biblico viene addirittura privato di originalità, venendo comparato con i miti dell'età dell'oro), mentre in altri casi sembra che Schelling ammetta la peculiarità dell'espressione immaginifica: per esempio, parlando della poesia (come "Dire originario" e non come artificio retorico e letterario moderno), lo *Stiffler* afferma che certi pensieri possono essere espressi in tutta la loro pienezza in *un* modo soltanto e che ogni traduzione in altri termini toglie potenza al linguaggio espressivo di partenza. In questo senso Schelling, pur mantenendosi all'interno della matrice illuministica della sua filosofia della storia, sembra dare anche qualche cenno in direzione di quella "nuova mitologia della ragione" di cui presto si vagheggerà l'avvento.

Se da alcuni studiosi i "prodromi" del pensiero storico non sono fatti risalire ai testi del periodo di Tübingen, maggiore accordo si trova sulla continuità dell'interesse mitologico.<sup>6</sup> Ma la mitologia, come si è mostrato, costituisce una via d'accesso privilegiata per comprendere lo sviluppo dei modi di rappresentazione che si susseguono nella storia. Ammettere l'interesse mitologico significa, dunque, rinvenire una riflessione sulla storia: tanto più si riconosce che Schelling si occupa di miti, tanto più si deve ammettere che si occupa di storia, nel senso che il mito è una delle forme che storicamente la ragione ha assunto prima di assurgere alla purezza illuministica. A questa conclusione conduce lo studio qui compiuto sulle *Vorstellungsarten* mitologiche come forme di espressione di una ragione che muove i suoi primi passi nel regno delle immagini e della *Versinnlichung*.

---

<sup>6</sup> Lo stesso Tilliette (*La mythologie comprise*, cit., p. 13) ammette che «il filo conduttore della mitologia [...] si assenta raramente dalla sua riflessione». Nota Griffèro (*Senso e immagine*, cit., pp. 213-214): «Può darsi che non esista uno "Schelling prima di Schelling" e tuttavia per comprenderne la filosofia della mitologia gli eruditi scritti teologici giovanili [...] si rivelano di primaria importanza».

La centralità attribuita al concetto di *Vorstellungsart* consente di legare tra loro (tendenzialmente) i due aspetti che contraddistinguono la filosofia della storia di Schelling a Tübingen. Da un lato la *Vorstellungsart* rappresenta un dispositivo concettuale che rende visibile l'adesione di Schelling alla lettura illuministica di un progresso verso un completo dispiegamento della ragione; d'altro canto – e forse questo risulta interessante per valutare una certa originalità del giovane studente – il peculiare utilizzo schellinghiano della *Vorstellungsart* dimostra come (forse al di là dell'illuminismo) la ragione non sia una facoltà situata fuori dalla storia e come non permanga sempre identica a se stessa ma si venga dispiegando attraverso diverse forme di manifestazione. Risulta, certo, eccessivo vedere nel pensiero dello Schelling *Stiftler* una vera e propria *fenomenologia della ragione*. Non si deve cercare uno «Schelling avant Schelling» ma è pur vero che la *Schellingforschung* vuole ormai avere a che fare con «un solo Schelling».<sup>7</sup> Ciò implica che, se non si devono retroproiettare strutture idealiste nelle riflessioni del periodo della *Bildung*, è comunque possibile individuare il precoce interesse di Schelling per la filosofia della storia che lo accompagnerà fino agli esiti ultimi del suo pensiero. La categoria delle *Vorstellungsarten* rende possibile una *reductio ad unum* ulteriore all'interno del pensiero di Schelling: l'individuazione, fin dagli anni della *Bildung*, degli intrecci, dei punti di incontro, delle implicazioni tra il tema della storia e quello della mitologia. Nell'idea della *Vorstellungsart* convivono infatti sia il problema delle *forme di espressione mitologiche* sia la questione del loro divenire all'interno del *processo storico* di evoluzione della facoltà razionale. *Geschichte e Mythologie* possono essere intese come voci diverse ma consonanti all'interno di una filosofia in grado di pensare lo *sviluppo storico* dei modi di *rappresentazione*. Con ciò è (di)mostrata la profondità delle radici del «pensiero storico» in Schelling.

È pur vero che, per quanto si possano trovare nella nascente riflessione schellinghiana sulla storia tracce di un pensiero che si volge alla filosofia, sussiste un'evidente differenza fra i lavori teologici di Tübingen e la nuova imponente produzione filosofica tutta riferita al dibattito postkantiano, la cui ideazione inizia già negli ultimi anni allo *Stift*. Dato per assunto questo innegabile mutamento di prospettiva, si può davvero sostenere che Schelling abbia cancellato d'un colpo la sua *Bildung* avvenuta all'interno di un'istituzione al cui centro stava lo studio della *teologia*?

Per rispondere alla questione è necessario richiamare brevemente la natura degli studi teologici di Schelling e, ovviamente, i suoi rapporti con la teologia in generale e con la teologia tuinghese nello specifico. Attraverso l'analisi dei manoscritti giovanili di Schelling, si è mostrato che “fare teologia” allo *Stift* non significava *soltanto* confrontarsi con le discussioni della teologia dogmatica. Per lo meno, sembra che Schelling sia riuscito a percorrere con successo tutto il corso di studi teologici senza dedicare troppe energie a questa e a discipline analoghe. Infatti nel *Nachlass* non c'è quasi nulla che possa essere ricollegato a questi studi, fatta eccezione per la trascrizione della *Polemik-Vorlesung* (che forse ha suscitato l'attenzione Schelling più che per la scarna trattazione delle *quaestiones* riguardanti

---

<sup>7</sup> Cfr. *supra* Introduzione.

redenzione, grazia, Chiesa, Trinità etc., per la presenza di tematiche quali il naturalismo, la religione in Fichte e l'accomodazione).<sup>8</sup> Gran parte del lavoro accademico di Schelling consiste, invece, nella ricerca *storica* ed *esegetica* su testi e documenti della tradizione giudaico-cristiana. Secondo ogni evidenza questi studi, iniziati ancor prima dell'ingresso allo *Stift*, sono sempre stati amati da Schelling, anche per i loro legami con gli studi classici, che costituivano parte integrante della sua cultura.<sup>9</sup> Inoltre la *moderne kritische Bibelwissenschaft* rappresentava un punto di forza dell'educazione impartita a Tübingen: i professori che guidavano Schelling nelle sue ricerche erano fra i più stimati biblisti ed orientalisti di quegli anni. Costoro si mantenevano sulle loro posizioni dogmatico-ortodosse, ma al contempo erano aperti al confronto con le più recenti ed innovative posizioni ermeneutiche nonché filosofiche (si pensi al dialogo con il kantismo). Il lavoro esegetico, tuttavia, risulta solo apparentemente "neutrale" dal punto di vista della dogmatica, giacché anche nel *modo di rapportarsi* ai testi sacri si può essere più o meno ortodossi. Non solo: certe opzioni interpretative prefigurano di per sé esiti dogmaticamente non ortodossi. E, in effetti, dall'analisi dei manoscritti pervenutici il rapporto intrattenuto dallo *Stiftler* con l'ambiente teologico tubinghese è risultato complesso e vario. All'inizio Schelling sembra procedere senza problemi al riparo della *critica sacra* che in quegli anni anche a Tübingen si era distinta per essere all'avanguardia e che veniva trasmessa agli *Stiftler* seguendo i più recenti indirizzi del metodo storico-grammaticale. La *scienza biblica storico-critica*, come si è visto, si limitava al solo rinvenimento del *sensus historicus*, lasciando alla teologia ortodossa la ricerca della verità dogmatica, compito che doveva essere intrapreso solo dopo che le fosse stato fornito un testo filologicamente affidabile e storicamente contestualizzato. Attraverso quest'indagine si riteneva di poter giungere all'*intentio auctoris* senza l'introduzione di contenuti estranei al testo. La ricerca storico-critica rappresentava, dunque, il luogo dove il giovane Schelling e i suoi professori potevano incontrarsi: acribia filologica, erudizione e indagine storica erano unanimemente riconosciute come condizioni imprescindibili per questa scienza. Ma già a questo livello certe scelte apparentemente solo filologiche non risultavano prive di conseguenze per la dogmatica: così, nelle *Animadversiones veterotestamentarie*, l'oscillazione che ancora permaneva in Schnurrer tra l'interpretazione dogmatica e quella semplicemente storico-critica delle profezie dell'Antico Testamento, viene risolta dal giovane *Stiftler* con un rifiuto dell'interpretazione cristologica e apologetica dei passi veterotestamentari. Il tradizionale schema *Weissagung-Erfüllung* viene sostituito in Schelling dalla puntuale contestualizzazione dei detti profetici, nonché dalla nuova chiave di lettura della profezia elaborata da Eichhorn. L'innovativa teoria

---

<sup>8</sup> Naturalmente non si può escludere che documenti relativi a queste discipline siano esistiti e che poi per motivi accidentali siano andati perduti o per volere dello stesso Schelling siano stati distrutti; ma bisogna anche rilevare che lo stesso Schelling – come si è visto assai attento al suo lascito manoscritto – non fa mai cenno a scritti che possano essere ricollegati a questo tipo di problematiche. Un posto a parte occupa il *Commentario al Timeo* che si colloca a metà tra l'interesse platonico e la riflessione teoretica kantiana.

<sup>9</sup> Cfr. sia l'*oratio canicularis* sia la lettera di Schelling a Hegel citata *supra* in merito agli interessi storici che permangono fino a quando non vengono sostituiti dalla preminente passione filosofica: Hegel, *Epistolario*, cit., p. 106.



eichhorniana dei profeti era un modello almeno parzialmente accettato nell'ambiente tubinghese. Da un lato, il metodo esegetico di Eichhorn non rappresentava una delle frange estreme della neologia anti-dogmatica ed era fatto conoscere agli studenti nelle lezioni di Schnurrer. Ma d'altro canto, l'introduzione dell'*Akkomodationstheorie* e del concetto di *sermo mythicus* allo scopo di spiegare i racconti veterotestamentari poteva condurre più o meno esplicitamente (è il caso di Schelling) ad una critica del soprannaturalismo di Storr. Schelling dimostra, dunque, una certa indipendenza nei confronti dei canoni utilizzati allo *Stift*, rielaborandoli all'interno di un contesto che non esprime comunque posizioni troppo ardite nei confronti del dogma. Infatti, anche i commentari a Paolo, che sono il documento più "neologico" di Schelling per la messa in discussione di alcuni importanti dogmi, si muovono all'interno di un'analisi storico-grammaticale che attenua il potenziale rivoluzionario di talune affermazioni, dirette contro l'ortodossia del tempo e persino contro le fondamenta stesse della religione cristiana (resurrezione, duplice natura di Cristo, miracolo, peccato originale, *satisfactio vicaria*).

L'interpretazione rigorosamente "storica" dei testi sacri, che si esprime nella dottrina delle *Vorstellungsarten*, pone implicitamente il problema di una rinnovata formulazione dogmatica del cristianesimo, ed è qui, come si è visto, che entra in scena Kant: Schelling in più occasioni fa capire che il cristianesimo – si potrebbe dire il cristianesimo dogmaticamente aggiornato – va riformulato nei termini di una filosofia kantiana più o meno rielaborata. Questa prospettiva risulta chiara fin dalla *Magisterdissertation*, nella quale Schelling, forse avvalendosi della "protezione" di Schnurrer, non esita a tradurre la mitologia del peccato originale in termini kantiani. Il rinvenimento di un filosofema nel racconto di *Genesi* III sembra vada inteso come un allontanamento dalle posizioni di Storr in direzione delle tesi eichhorniane. È anche vero che Schelling dimostra una certa indipendenza da schemi interpretativi precostituiti: Eichhorn stesso, infatti in un primo momento aveva rifiutato l'idea di intendere *Genesi* III come un mito filosofico, dichiarandolo invece «vera storia». Schelling insomma, pur attingendo a teorie ed approcci esegetici già formalizzati (o in via di codifica), imprime una direzione personale alla propria opera finalizzata all'auspicato rinnovamento della teologia.

In definitiva, le ricerche esegetico-teologiche svolte da Schelling durante il quinquennio universitario mostrano una notevole ramificazione: indagini storico-grammaticali sull'Antico Testamento; interpretazione mitologica per ricavare l'autentico senso filosofico di dottrine ed avvenimenti biblici; lettura esegetico-critica e storico-morale delle lettere paoline; teorizzazione ed applicazione di metodi ermeneutici; studio dei primi secoli del cristianesimo; ricerche sulla formazione *storica* di un canone; osservazioni sulla contrapposizione fra l'ortodossia e le correnti ereticali; progetti di rinnovamento della vecchia teologia dogmatica da sostituirsi con una teologia filosofico-critica. È anche vero che questo ampio spettro di indagini, nel corso degli ultimi anni a Tübingen va incontro a una certa riduzione: da questo punto di vista, si può affermare che la dissertazione su Marcione condensa in sé tutte le esperienze guadagnate nel corso della formazione teologica ma – al contempo – ne rappresenta l'ultimo frutto. Schelling liberato dalla «*Galeere der Theologie*» passerà, almeno per un certo periodo, ad occuparsi di altro. La *Schellingforschung* si è già interrogata su questa "svolta" nel

percorso di Schelling, ma alla luce dei dati – testuali e contestuali – raccolti nella presente ricerca si è voluta proporre una nuova prospettiva da cui guardare la questione.

Se in passato lo *Stift* era dipinto come la roccaforte di un oltranzismo ortodosso impermeabile a qualsiasi cambiamento in ambito teologico e filosofico, tale pregiudizio è stato in gran parte dissipato grazie ai numerosi studi sul contesto tuinghese di quegli anni, che hanno mostrato, per lo meno, le innovazioni accettate in ambito esegetico (*kritische Bibelwissenschaft*) e le caute aperture alle più recenti filosofie (di Kant, Reinhold, Fichte). Ad ogni modo si deve ammettere che la proposta schellinghiana di leggere attraverso le *Vorstellungsarten* i testi biblici e di tradurne le verità *nascoste* in moderni concetti della ragione e della morale non poteva essere accettata allo *Stift*: Storr condanna l'uso dell'*Akkomodation* a fini allegorico-morali e i *Repetenten* accusano Schelling per *presunte* omelie scritte alla maniera dell'esegesi kantiana. Con ciò il distacco di Schelling da Tübingen assume connotati precisi: lo *Stiftler* da un lato “cresciuto alla scuola di Kant” rifiuta l'adesione dogmatica a verità di fede che la ragione “uscita dallo stato di minorità” ormai non può più “prendere alla lettera”; d'altro canto si schiera contro un'esegesi biblica ancora *dogmatica* che rende impossibile rileggere filosoficamente la rivelazione e – quel che più importa – far fruttare per il progresso (morale) dell'umanità le importanti verità che giacciono sepolte nei testi sacri. La volontà di far transitare i concetti religiosi in discorsi morali fa sì che si possa parlare, per il giovane *Stiftler*, di un interesse per la “teologia kantiana” intesa come operazione che mira a discernere la pura religione morale dalle tradizionali rappresentazioni di Dio, della rivelazione, dei dogmi etc. A ben guardare, Schelling apprezza un tipo di teologia che si pone come fine (*Zweck*) la fine (*Ende*) della teologia per come l'ha intesa la tradizione fino ad allora. Ma ciò non significa che i problemi sorti in ambito teologico vengano abbandonati: trovano piuttosto una nuova formulazione e cercano un diverso tentativo di soluzione in un altro orizzonte, quello pienamente filosofico.

Se nelle lettere a Hegel Schelling dichiara di aver *abbandonato* i propri progetti teologici, ciò significa che egli per un certo tempo ha nutrito in sé la *speranza* di vedere trionfare anche a Tübingen una nuova teologia. Non sappiamo di preciso quando l'illusione di dialogare con l'ortodossia tuinghese per convertirla ad una nuova “religione della ragione” sia venuta meno, ma il disincanto sembra essersi fatto strada soprattutto durante l'ultimo anno di università, quello a cui risalgono appunto le prime amareggiate epistole scambiate con Hegel. Il punto di svolta in questo senso è forse rappresentato dal *Kommentar zum Timaeus*, che Schelling sembra cominciare a scrivere secondo le modalità degli altri commentari, ovvero interrogandosi sui modi di rappresentazione del dialogo platonico, e tuttavia, subito l'interesse per le *Vorstellungsarten* platoniche si trasforma nel problema trascendentale della *Vorstellung* kantianamente intesa. Sono gli anni in cui il giovane *Stiftler* comincia a pubblicare i primi saggi filosofici: lasciandosi alle spalle le *Vorstellungsarten* del mondo classico e orientale, Schelling assume il linguaggio della filosofia kantiano-fichtiana. Si potrebbe dire che, dopo aver ripercorso la storia dell'evoluzione delle *Vorstellungsarten* (profetiche, mitiche, religiose, teologiche), il giovane Schelling sia approdato al “modo di rappresentazione” contemporaneo, quello della filosofia kantiana.

In questo senso si potrebbe anche sostenere che l'abbandono degli interessi esegetico-teologici dopo il 1795 non costituisca una radicale rottura, bensì un cambio di rotta in vista della prosecuzione della riforma della teologia con altri mezzi, non più storico-critici bensì puramente filosofico-speculativi.

Schelling durante i propri “anni di apprendistato” ha creduto seriamente che la teologia come scienza avesse bisogno di una rifondazione a partire dall'applicazione rigorosa del metodo storico-critico e sembrava essere deciso a dare il proprio contributo a tale impresa. Muovendosi in questa direzione, il progetto dell'*Entwurf der Vorrede* suggerisce che Schelling abbia preso in considerazione l'ipotesi di una carriera accademica nell'ambito della teologia biblica. Infatti, lo studio della teologia, negli anni della *Spätaufklärung*, apriva possibilità che andavano al di là della preparazione alla “professione di pastore” (alla quale Schelling non accenna mai di aspirare, nemmeno per accondiscendenza verso il padre, al contrario di come invece fece Hölderlin – seppur a malincuore – in una lettera alla madre).<sup>10</sup> La carriera ecclesiastica d'altronde non sembra essere stata rifiutata per mancanza di convinzione religiosa, di cui Schelling non dà segnali manifesti se non per l'astensione durante l'ultimo anno a molte funzioni sacre come del resto a molte lezioni (indice, questo, di un allontanamento *generale* dalle *modalità tubinghesi di approccio* alla sfera religioso-teologica). Per quanto non ci siano affermazioni che lascino trapelare tracce di una religiosità vissuta nell'intimo (ancora una volta diversamente da Hölderlin che alla madre scrive di conservare la propria fede nonostante gli “assalti” della ragione alla religione),<sup>11</sup> nello Schelling di Tübingen non si trovano professioni esplicite di ateismo, e una certa inclinazione allo spinozismo può ricondurre la “fede” del giovane Schelling verso una concezione inaccettabile allo *Stift*, ma non esente da un certo atteggiamento religioso, secondo cui nel parlare di Dio «dobbiamo andare *più in là* dell'ente personale». <sup>12</sup> Un certo spinozismo è del resto un atteggiamento intellettuale tutt'altro che raro in quegli anni e non necessariamente indice di irreligiosità: si pensi al *Gott* (1787) di Herder, sovrintendente generale del clero alla corte di Weimar, “vescovo di Weimar”, come si faceva chiamare durante il viaggio in Italia. D'altro canto, in quegli anni era prevalsa la linea rappresentata in modo esemplare

---

<sup>10</sup> Hölderlin aveva manifestato il desiderio di lasciare il collegio teologico per dedicarsi all'attività letteraria, ma è costretto a ricredersi: Hölderlin, *Epistolario*, cit., p. 55: «Ho deciso di rimanere d'ora in poi nella condizione in cui sono. Il pensiero di procurarvi ore agitate, il futuro incerto, i rimproveri che ho meritato dai miei cari [...] tutto questo mi ha spinto infine, cara madre, a obbedirvi. Il consiglio dei genitori comunque tranquillizza. Vada come vuole, ho questa consolazione! [...] Tra un anno, se Dio vuole, salirò anche io sul pulpito. Forse, prima di quel momento mi piacerò di più nell'uniforme da sacerdote».

<sup>11</sup> Hölderlin, *Epistolario*, cit., p. 67-68: «In questo periodo mi sono capitati tra le mani scritti su e di *Spinoza*, un uomo grande e nobile del secolo scorso, e tuttavia a rigor di termini *ateo*. Ho trovato che, se si esamina bene, con la *ragione*, la *fredda* ragione abbandonata dal cuore, si *deve* giungere alle sue idee, se cioè si vuol spiegare ogni cosa. *Ma a me è rimasta la fede del mio cuore*, cui è dato incontestabilmente il desiderio di eternità, di Dio. Ma non dubitiamo forse, più di ogni altra cosa, di ciò che desideriamo? (come dico anche nella mia predica). Chi ci aiuta a uscire da questi labirinti? – Cristo. Egli mostra attraverso i miracoli di essere ciò che dice di sé, di essere Dio. [...] Questo è da un anno il percorso delle mie conoscenze della divinità».

<sup>12</sup> Hegel, *Epistolario*, cit., p. 115.

dalla distinzione selmeriana tra religione pubblica e privata.<sup>13</sup> E alla “sfera pubblica” della religione appartengono i lavori teologici, esegetici e storici degli anni dello studio accademico schellinghiano. È la teologia “come professione” quella di cui Schelling discute nelle lettere a Hegel o al padre, senza far menzione delle sue personali convinzioni in fatto di fede. La decisione di non dedicarsi a una carriera teologica, dunque, non va ricondotta né a una generica irreligiosità, né tantomeno a un’assenza di interesse nei confronti della teologia, bensì al rifiuto dell’ortodossia imperante a Tübingen e nel mondo ecclesiastico.

In che misura si deve, quindi, condividere l’idea che gli anni di Schelling a Tübingen siano stati una parentesi subito rinnegata e, come tale, destinata a non lasciar segno nella seguente produzione? Questa tesi è in primo luogo contraddetta dal fatto che per lo meno il mito resta una stella fissa nella costellazione della speculazione schellinghiana, un astro che ha preso a brillare nel firmamento dell’esegesi biblica storico-critica. Inoltre, è sicuramente vero, come afferma Fuhrmans, che Schelling e compagni «misero a distanza Tübingen», ma ciò avvenne più per il rigore della disciplina, per la mancanza di libertà in un momento di mutamenti storici epocali, per la “pressione” dogmatica e l’aridità della religione ridotta a dispute dottrinali, che non per il fatto di non aver raccolto nulla dall’esperienza educativa offerta in quelle aule.<sup>14</sup> La formazione culturale e intellettuale dello *Stift* ha senz’altro inciso sulla *forma mentis* dei futuri filosofi dell’idealismo, ha fornito loro categorie concettuali, problemi, modelli, metodi che si possono vedere riaffiorare anche nella produzione successiva. Modificate nel loro significato, utilizzate in contesti nuovi ed insospettati, le formule teologiche riappaiono inaspettatamente in molte opere di Schelling e in generale in testi legati all’idealismo. L’inquieto periodo compreso tra la fine del Settecento e gli esordi del nuovo secolo – attraversato da rivoluzioni politiche e culturali, sociali ed intellettuali – porrà a Hölderlin, Hegel e Schelling all’uscita dallo *Stift* un compito fondamentale: la *riconciliazione* di quelle opposizioni che dilanano la realtà, la ricomposizione delle lacerazioni che attraversano il *Geist* e riversano contrasti in ogni ambito dell’umano. L’aspirazione più alta dell’idealismo diverrà la *Versöhnung* di fenomeno e noumeno, Io e Non-Io, popolo e filosofi, Spirito e Natura, Assoluto e mondo, uomo e Dio in una nuova, più alta e più profonda, unità.

«Dann herrscht ewige Einheit unter uns»

(*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*)

---

<sup>13</sup> Bianco, *Vernünftiges Christentum*, cit., pp. 153-154.

<sup>14</sup> BuD, I, nota 19 p. 42 / in Frank-Kurz, *Materialien*, cit., nota 12 p. 83 citazione in nota *supra*.

## BIBLIOGRAFIA

Per le opere di Schelling cfr. l'Annotazione iniziale.

Altre opere e traduzioni utilizzate:

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph,

- *Dell'io come principio della filosofia*, tr. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 1991.
- *Filosofia della Rivelazione*, tr. it. A. Bausola, Bompiani, Milano 2002.
- *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, tr. it. C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989.
- *Rassegna generale sulla letteratura filosofica più recente*, in Idem, *Criticismo e idealismo*, a cura di C. Tatasciore, Laterza, Roma-Bari 1996.
- *Filosofia e Religione*, tr. it. V. Verra, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974.
- *Saggio critico e filosofico di spiegazione del filosofema arcaico di Gn 3 sull'origine prima dei mali umani (1792)*, a cura di A. Ardovino, «Quaderni del Centro di Alti Studi in scienze religiose di Piacenza», 2 (2003), pp. 205-245.
- *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. G. Boffi, Bompiani, Milano 2006.
- *Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, a cura di F. Forlin, Mimesis, Milano 2009.
- *Timaeus (1794)*, tr. it. M. D'Alfonso – F. Viganò, Guerini, Milano 1995.

Recensioni a *Antiquissimi*:

- «Beylagen zu den Annalen der neuesten Theologischen Litteratur und Kirkengeschichte», 5 (1793), p. 23.
- «Neues theologisches Journal» [a cura di H. C. A. Hänlein e Ch. F. Ammon], 1,4 (1793), pp. 359-362.
- «Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung», 29 (1793), pp. 468-472.
- «Tübinger Gelehrte Anzeigen», 103 (1792), pp. 817-821.
- «Gemeinnützige Betrachtungen der neuesten Schriften, welche Religion, Sitten und Besserung des menschlichen Geschlechts betreffen» [a cura di G. F. Seiler], Suppl. 5 (1793), pp. 83-86.

Recensioni a *Über Mythen*:

- «Litterarische Denkwürdigkeiten oder Nachrichten von neuen Büchern und kleinen Schriften vorzüglich der Chursächsischen Universitäten, Schulen und Lande» = «Neue Leipziger gelehrte Anzeigen» (1793), p. 793.
- «Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften», 1,33 (febbraio 1794), p. 322.
- «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 5,6 (1794), pp. 1063-1064.
- «Neues Theologischen Journal», [a cura di H. C. A. Hänlein e Ch. F. Ammon], 4,2 (agosto 1794), p. 117.
- «Gothaische gelehrte Zeitungen», 77 (settembre 1795), p. 681.

Recensioni a *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*:

- «Tübinger Gelehrten Anzeigen», 60 (luglio 1795), pp. 473-480.
- «Oberdeutsche, allgemeine Litteraturzeitung», 8,2 (novembre 1795), pp. 937-942.
- «Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Litteratur», 2,2, (1795), pp. 312-316.
- «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 7,2 (1796), pp. 273-278.

## Fonti

Agostino, *De diversibus quaestionis ad Simplicianum*, tr. it. *Le diverse questioni a Simpliciano*, in *Opere di sant'Agostino*, ed. latino-italiana, Città nuova, Roma 1995, vol. VI,2, pp. 263-389.

- *De Doctrina Christiana*, tr. it. Manlio Simonetti, *L'istruzione cristiana*, Mondadori, Milano 1994.

Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe (a cura di), *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, Paris 1771, tr. ted. Johann Friedrich Kleuker, *Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort*, 3 voll., Riga 1776-1777.

- Astruc, Jean, *Conjectures sur les memoires originaux dont il paroît que Moÿse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse*, Bruxelles [Paris] 1753.
- Auslegungskunst (Hermeneutik)*, voce in: *Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, a cura di H. G. M. Köster, vol. II, Frankfurt a. M. 1779, pp. 455-460.
- Bardili, Christoph Gottfried, *Significatus primitivus vocis προφητης ex Platone erutus*, Göttingen 1786.
- Bochart, Samuel, *Geographiae sacrae Pars prima / Pars altera*, 2 voll., Caen 1651-1656.
- Bök, August Friedrich, *De limite officiorum humanorum seposita immortalitate animorum*, in Franz (a cura di), "...im Reiche des Wissens cavalieremente"?, cit., p. 407 sgg.
- *Geschichte der herzoglich Württembergischen Eberhard Carls Universität zu Tübingen im Grundrisse*, Tübingen 1774.
- Büsching, Anton Friedrich, *Neue Erdbeschreibung von Asia*, Hamburg 1769.
- Cappel, Louis, *Critica Sacra*, Paris 1650.
- Critic (überhaupt)* voce in: *Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, a cura di H.G.M. Köster, vol. VI, Frankfurt a. M. 1782, pp. 501-506.
- Dannhauer, Johann Conrad, *Hermeneutica sacra*, Strasbourg 1654.
- *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Strasbourg 1630, 1670<sup>3</sup>.
- Deyling, Salomon, *Observationum Sacrarum pars secunda*, Leipzig 1737<sup>3</sup>, pp. 459-460.
- Diez, Carl Immanuel, *Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrise. Tübingen-Jena 1790-1792*, a cura di D. Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1997.
- Döderlein, Johann Christoph, *Esaias. Textus Hebraei ad fidem codd. quorundam Mss. et versionum antiquarum*, Altorf 1775, 1780<sup>2</sup>.
- Eichhorn, Johann Gottfried, *Briefe, die biblische Exegese betreffend*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 5, 2 (1793), pp. 203-281.
- *Die hebräischen Propheten*, 3 voll., Göttingen 1816-1819.
  - *Einleitung ins Alte Testament*, 3 voll., Leipzig 1787<sup>2</sup>.
  - *Monumenta Antiquissimae Historiae Arabum*, Gotha 1775.
  - Recensione a: Kühnöl, Christian Gottlieb, *Messianische Weissagungen des Alten Testaments*, Leipzig 1792; «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 6,5 (1793), pp. 891-895.
  - Recensione a: Schnurrer, Christian Friedrich, *Disputatio Philologica ad Obadiam*, Tübingen 1787, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 1 (1787), pp.699-707.
  - *Über die Kantische Hermeneutik*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 6,1 (1794), pp. 51-67.
  - *Ueber Mosis Nachrichten von der Noachischen Fluth. I B. Mose VI. VII. VIII. IX.*, «Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur», 5 (1779), pp. 185-216.
  - *Von der Religion der Drusen*, «Repertorium für Biblische und Morgenlandische Litteratur», 12 (1783), pp. 108-224.
  - *Vorschläge zur Hermeneutik*, «Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur», 4,2 (1792), pp. 330-343.
- Ernesti, Johann August, *Institutio Interpretis Novi Testamenti*, Leipzig 1761, 1775<sup>3</sup>.
- *Prolusio pro grammatica interpretatione librorum in primis sacrorum*, Langenheim, Leipzig 1749.
- Fester, Richard, *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Stuttgart 1890.
- Flatt, Johann Friedrich – Storr, Gottlob Christian, *Etica e fede. Teologi leggono Kant*, a cura di E. Colombo, Unicopoli, Milano 2008.

- Flatt, Johann Friedrich – Süßkind, Friedrich Gottlieb, *Etwas über Storr's Leben und Charakter*, in *Gottlob Christian Storr's Sonn- und Festtags Predigten. Nach seinem Tod*, a cura di F.G. Süßkind – J.F. Flatt, 2 voll., Fues, Tübingen 1806-7; vol. II (1807), pp. 1-36.
- Fuhrmans, Horst (a cura di), *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*, «Kant-Studien», 51 (1959-1960), pp. 14-26.
- Gabler, Johann Philipp, *Auch ein Wort über theologischen Synkretismus*, Idem (a cura di), «Journal für auserlesene theologische Literatur», 5 (1809), pp. 600-634, rist. Idem, *Kleinere theologische Schriften*, a cura di Th. A. Gabler – J. G. Gabler, Ulm 1831, pp. 707-732.
- Grimm, Jakob – Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sull'origine del linguaggio*, tr. it. T. Weddigen, a cura di G. Moretti, Marinotti, Milano 2004.
- Grozio, Ugo, *Annotationes in Vetus Testamentum*, 3 voll., Halle 1775-1776.
- Heeren, Arnold Hermann Ludwig, *C. G. Heyne*, Göttingen 1813.
- Hegel, *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, 4 voll., Meiner, Hamburg, 1952-1961; tr. It., *Epistolario*, 2 voll., a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli, 1983.
- Heinrichs, Johann Heinrich, *Commentatio de antiquo illo documento, quod secundo Geneseos capite exstat*, Göttingen 1790.
- Herder, Johann Gottfried, *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, Riga 1774, rist. in Idem, *Sämmtliche Werke*, a cura di B. Suphan, vol. VI, Berlin 1883, pp. 334-335.
- *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 voll., Riga – Berlin 1785 – 1791, rist. in Idem, *Sämmtliche Werke*, cit., voll. XIII-XIV, Berlin 1887-1909, tr. it. (parziale) *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Zanichelli, Bologna 1971.
  - *Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*, 2 voll., Deßau 1782-1783, rist. in Idem, *Sämmtliche Werke*, cit., vol. XI, Berlin 1879, pp. 213-466.
- Heß, Johann Jakob, *Gräzenbestimmung, dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie, personifizierte Darstellung, Poesie, Vision, was wirkliche Geschichte ist*, «Bibliothek der heiligen Geschichte. Beyträge zur Beförderung des biblischen Geschichtstudiums», 2 (1792), pp. 153-254.
- Heyne, Christian Gottlob, *De fide historica aetatis mythicae*, «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 14 (1798-9), pp. 107-120.
- *De origine et caussis fabularum homericarum*, «Novi commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 8 (1777), pp. 34-54.
  - *De Theogonia ab Hesiodo condita* (1779), «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 2 (1780), pp. 125-154.
  - *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio*, «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 16 (1808), pp. 285-323.
  - *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata*, «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis», 8 (1785-6), pp. 3-19.
- Hezel, Wilhelm Friedrich, *Ueber die Quellen der Mosaischen Urgeschichte*, Lemgo 1780.
- Hölderlin, Friedrich, *Epistolario. Lettere e Dediche*, a cura di G. Bertocchini, Arielle, Milano 2015.
- Ireneo di Lione, *Contro le eresie. Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, tr. it. A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793<sup>1</sup>, 1794<sup>2</sup>), in Akademie Ausgabe, vol. VI, pp. 1-202; tr. it. V. Cicero, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Bompiani, Milano 2012<sup>2</sup>.

- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in Akademie Ausgabe, vol. VIII, pp. 15-31; tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Idem, *Scritti politici*, cit., pp. 123-139.
  - *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akademie-Ausgabe, vol. VIII, pp. 107-123; tr. it. *Congetture sull'origine della storia*, in Idem, *Scritti politici*, cit., pp. 195-211.
  - *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe, vol. V, pp. 1-163; tr. it. F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1997.
  - *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di G. Solari – G. Vidari, Utet, Torino 1956, 1965<sup>2</sup>.
- Koppe, Johann Benjamin, *Novum Testamentum Graece perpetua annotatione illustratum [...] Volumen IV. Complectens Epistolam Pauli ad Romanos*, Göttingen 1783.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780); tr. it. F. Canfora, *L'educazione del genere umano*, Laterza, Bari 1951.
- Lowth, Robert, *De sacra poesi Hebraeorum: praelectiones academiae Oxonii habitae*, a cura di J. D. Michaelis, Oxford 1753.
- *Jesaias neu übersetzt*, 2 voll., Leipzig 1779-1780.
- Michaelis, Johann David, *Dogmatik*, Göttingen 1760<sup>1</sup>, 1784<sup>2</sup>.
- *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Göttingen 1750<sup>1</sup>, 1765<sup>2</sup>, 1776<sup>3</sup>.
- Niebühr, Carsten, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen e Leipzig 1722.
- Niethammer, Friedrich Philipp Immanuel, *Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabilendae periculum* (1797), tr. ted. *Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens*, Leipzig e Jena 1798.
- *Über die Varianten des N.T. aus den Anführungen der alten Schriftsteller*, (1786), pubblicato in Jacobs, *Zwischen Revolution*, cit., pp. 133-154.
- Norden, Frédéric-Louis, *Voyage d'Égypte et de Nubie* (ed. orig. Copenaghen 1752), 3 voll., Paris 1795-1798.
- Paolo di Tarso, *Lettere di Paolo*, 3 voll., a cura di Barbaglio, Giuseppe – Fabris, Rinaldo, Borla, Roma 1980.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, *Über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstiftler, nebst einem arab. Anecdoten aus Elmacin's ungedrucktem Geschichtsbuch vom Hacim*, «Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift», 1 (1791), pp. 129-157.
- Pareyson, Luigi (a cura di), *Schellingiana Rariora*, Bottega d'Erasmus, Torino 1977.
- Peyrère, Isaac (de la), *Prae-adamitae. sive Exercitatio super Versibus duodecimo, decimotertio & decimoquarto, capitis quinti Epistolae D. Pauli ad Romanos. Quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi*, Paris 1665.
- Pott, David Julius, *De consilio Mosis in transscribendo documento eo, quod Genes. II. et III. ante oculos habuisse videtur*, Helmstedt 1789.
- Reimarus, Hermann Samuel, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, Braunschweig 1778, tr. it. *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel*, a cura di F. Parente, Bibliopolis, Napoli 1977.
- Rosenmüller, David Johann Georg, *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend. Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Herrn Prof. Kants die Auslegung der Bibel betreffend*, Erlangen 1794.
- *Erklärung der Geschichte vom Sündenfall*, «Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur», 5 (1779), pp. 158-185.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*; tr. it. a cura di R. Mondolfo, *Discorsi*, Rizzoli, Milano 1997.



- Schelling, Joseph Friedrich, *Abhandlung von dem Gebrauch der Arabischen Sprache zu einer gründlicheren Einsicht in die Hebräische*, Stuttgart 1771.
- Schmid, Johann Wilhelm, *Ueber christliche Religion deren Beschaffenheit und zweckmäßige Behandlung als Volkslehre und Wissenschaft für das gegenwärtige Zeitalter*, Jena 1797.
- Schnurrer, Christian Friedrich, *Dissertationes Philologico-Criticae*, Gotha 1790.
- Semler, Johann Salomo, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons*, 4 voll., Halle 1771-1775.
  - *Institutio ad theologiam christianam liberaliter discendam*, Halle 1774, tr. ted. *Versuch einer freiern theologischen Lehrart*, Halle 1777.
  - *Paraphrasis epistolae ad Romanos cum notis, translatione vetusta, et dissertatione de appendice Cap. XV XVI*, Halle 1769.
  - *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik zu weiterer Beförderung des Fleisses angehender Gottesgelerten*, Halle 1760.
- Simonis, Johann, *Lexicon manuale*, Halle 1757.
- Spencer, John, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et earum rationibus*, Cambridge 1685.
- Spinoza, Baruch, *Tractatus theologico-politicus*, in Idem, *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Winters, Heidelberg 1925, vol. III, tr. it. A. Dini, *Trattato teologico-politico*, in Spinoza, *Tutte le Opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010.
- Stäudlin, Karl Friedrich, *Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten*, Göttingen 1791.
- Storr, Gottlob Christian, *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*, Tübingen 1793; tr. ted. F. G. Süßkind, *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Überzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung*, Tübingen 1794; tr. it. E. Colombo, *Alcune osservazioni teologiche sulla filosofia della religione kantiana*, in Flatt – Storr, *Etica e fede*, cit., pp. 19-106.
  - *Dissertatio Exegetica in Epistolae ad Colossenses Partem Alteram et Epistolium ad Philemonem*, Tübingen 1786-7.
  - *Doctrinae Christianae pars theoretica e Sacris Literis repetita*, Tübingen 1793, Stuttgart 1807.
  - *Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes*, Tübingen 1779.
  - *Pauli Brief an die Hebräer*, Tübingen 1789, Zweiter Theil: Ueber den eigentlichen Zweck des Todes Jesu, pp. 363-692.
- Teller, Wilhelm Abraham, *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*, Berlin 1772<sup>1</sup>-1805<sup>6</sup>.
- Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente, *Adversus Marcionem*, tr. it. in Idem, *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, UTET, Torino 1974<sup>1</sup>, 1999<sup>2</sup>, pp. 107-519.
- Vitringa, Campegius, *Commentarius in librum prophetiarum Jesaiae*, 2 voll., Leeuwarden, 1715-1720.
- Weber, Friedrich, *Christian Friedrich Schnurrers [...] Leben Charackter und Verdienste*, Kannstadt 1823.
- Witter, Henning Bernhard, *Jura Israelitarum in Palaestinam terram Chananaeam commentatione in Genesis*, Hildesheim 1711.

## Letteratura Critica

- AA.VV., *Mitologie della ragione: letterature e miti dal Romanticismo al Moderno*, Studio Tesi, Pordenone 1989.
- Agamben, Giorgio, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

- Allwohn, Adolf, *Der Mythos bei Schelling*, «Ergänzungshefte zu Kant-Studien», 61, Berlin 1927, rist. Topos, Vaduz-Liechtenstein 1978.
- Aner, Karl, *Die Theologie der Lessingzeit*, Niemeyer, Halle 1929.
- Ardivino, Adriano, *Der fremde Gott. Aspetti della ricezione del Marcione di Harnack nel Novecento tedesco e trasformazioni storiche della categoria di marcionismo*, «Annali di Studi Religiosi», 6 (2005), pp. 1-46.
- Arnold, Christopher, *Die reinere Religion Paulus. Schellings Kommentierung des Römer- und Galaterbriefs als Dokument der zeitgenössischen theologischen Debattenlagen um 1790*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 207-232.
- *Schellings frühe Paulus-Deutung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart (uscita prevista: novembre 2018).
  - *Schellings Magisterdissertation im Kontext der theologischen Debattenlage der Zeit*, [diss.], Wien 2008.
- Asmuth, Christoph, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schleiermacher und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2006.
- Bäbler, Balbina – Nesselrath, Heinz-Günther, *Christian Gottlob Heyne: Werk und Leistung nach zweihundert Jahren*, De Gruyter, Berlin 2014.
- Bach, Thomas – Breidbach, Olaf (a cura di), *Naturphilosophie nach Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2005.
- Bardtke, Hans, *Henning Bernhard Witter. Zum 250. Wiederkehr seiner Promotion zum Philosophiae Doctor am 6. November 1704 zu Helmstedt*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 66 (1954), pp. 153-181.
- Barth, Karl, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bd. I. *Die Vorgeschichte*, Theologischer Verlag, Zürich 1946; tr. it. G. Bof., a cura di I. Mancini, *La teologia protestante nel XIX secolo. Vol. I. Le origini*, Jaca Book, Milano 1979.
- Baumanns, Peter, *Die Entstehung der Philosophie Schellings aus der Fichte-Kritik*, in Th. S. Hoffmann – F. Ungler (a cura di), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1994, pp. 41-62.
- Baumgartner, Hans Michael, *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zu Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, in L. Hasler (a cura di), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, cit., pp. 175-192.
- Becker, Claudia, *Natürliche Erziehung – Erziehung zur Natur? Kontroverses um Rousseau*, in Ch. Jamme – G. Kurz (a cura di), *Idealismus und Aufklärung. Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, pp. 137-152.
- Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1972, tr. it. E. Marmiroli, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Bernardini, Paolo, *Ricezione e citazione. A proposito di un recente volume su Montesquieu in Germania*, «Il pensiero politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali», 26,1 (1993), pp. 101-108.
- Beyreuther, Erich, *Geschichte der Pietismus*, Steinkopf, Stuttgart 1978.
- Bianco, Bruno, *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli 1992.
- *Motivi pietistici nel pensiero dell'età di Goethe*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1976.
- Birkner, Hans-Joachim – Rössler, Dietrich, *Über den Begriff des Neuprotestantismus*, in Idem (a cura di), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, De Gruyter, Berlin 1968, pp. 1-15.

- Bori, Pier Cesare, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987.
- Brecht, Martin – Deppermann, Klaus – Gäbler, Ulrich – Lehmann, Hartmut (a cura di), *Geschichte des Pietismus*, 4 voll., Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1993-2003.
- Bubner, Rüdiger, *Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher*, in Idem, *Innovationen des Idealismus*, Göttingen 1995, pp. 9-42.
- Campo, Mariano, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1939, rist. anast. Olms, Hildesheim 1980.
- Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932, tr. it. E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Cesa, Claudio, *Gli zibaldoni dello Schelling giovanissimo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 84,3 (1995), pp. 600-602.
- *La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling*, «Studi Urbinati», 51,1-2 (1977), pp. 53-69.
  - *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1969.
  - *Modelli di filosofia della storia nell'idealismo tedesco*, in R. Racinaro e V. Vitiello (a cura di), *Logica e storia in Hegel*, ESI, Napoli 1985, pp. 69-97.
- Cometa, Michele, *Iduna: mitologie della ragione. Il progetto di una "neue Mythologie" nella poetologia preromantica. F. Schlegel e F.W.J. Schelling*, Novecento, Palermo 1984.
- Conzelmann, Hans, *Der erste Brief an die Korinther*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1969<sup>1</sup> 1981<sup>2</sup>.
- Corriero, Emilio Carlo – Dezi, Andrea, *Nature and Realism in Schelling's Philosophy*, Accademia University Press, Torino 2013.
- Cunico, Gerardo, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa 2001.
- Danz, Christian, *Hermeneutik zwischen Text und Kontext. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Bibelauslegung des jungen Schelling*, «Wiener Jahrbuch für Theologie», 8 (2010), pp. 85-107.
- *Moralischer Glaube. Anmerkungen zum Religionsbegriff bei Kant und dem jungen Schelling*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 48 (2016), pp. 228-247.
  - *Weissagung und Erfüllung. Schellings Prophetendeutung und ihre hermeneutischen Grundlagen*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 183-205.
- Danz, Christian (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik der Aufklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012.
- D'Alessandro, Giuseppe, *Kant e l'ermeneutica. La Religione kantiana e gli inizi della sua recezione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2000.
- *L'illuminismo dimenticato. Johann Gottfried Eichhorn*, Liguori, Napoli 2000.
  - *L'interpretazione kantiana dei testi biblici e i suoi critici*, «Studi kantiani», 8 (1995), pp. 57-85.
  - *Vico e Heyne: percorsi di una recezione*, «Giornale critico della filosofia italiana», 78 (80) (1999), pp. 372-398.
- De Lubac, Hénri, *Esegesi medievale*, Jaca Book, Milano 1988.
- Di Tommaso, Giannino, *La via di Schelling al "Sistema dell'idealismo trascendentale"*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Doerr, Gerog, *Zur Entstehung des deutschen Idealismus. Hölderlin, Hegel und Schelling in Tübingen oder: Mythos und Philosophie am Beginn der Moderne*, in A. Venturelli – F. Frosini (a cura di), *Der Ort und das Ereignis. Die Kulturzentren in der europäischen Geschichte*, Rombach, Freiburg i. Br. 2002, pp. 147-196.

- Donadio, Francesco, *L'albero della filosofia e la radice della mistica. Lutero, Schelling, Yorck von Wartenburg*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Dorner, Isaak August, *Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und in Zusammenhang mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet*, Cotta, München 1867, rist. Johnson, New York-London 1965.
- Ehrhardt, Walter, *Nur ein Schelling*, in «Studi Urbinati», 51, 1-2, (1977), pp. 111-122.
- Ferraris, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.
- Ferraris, Maurizio – Griffero, Tonino – Vercellone, Federico, *Il pensiero ermeneutico*, a cura di M. Ravera, Marietti, Genova 1986.
- Fiorenso, Dario (a cura di), *Bibbia e mito. Il linguaggio della fede*, Il Segno dei Gabrielli, S. Pietro in Cariano (Vr) 2003.
- Fleischer, Dirk, *Sachlichkeit als Programm. Christian Friedrich Röblers Theorie und Praxis der historischen Forschung*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 186-198.
- Forlin, Francesco, *Al di là delle mitologie: il mito al centro dell'interesse del giovane Schelling*, in *Sui miti*, cit., Introduzione, pp. 13-28.
- Frank, Manfred, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, tr. it. F. Cuniberto, *Il dio a venire*, Einaudi, Torino 1994.
- Frank, Manfred – Kurz, Gerhard, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975.
- Franz, Michael, *Die Bedeutung antiker Philosophie für Schellings philosophische Anfänge*, in Sandkühler (a cura di), *Schelling*, cit., pp. 50-65.
- *Erläuterungen zu Schnurrers Inauguralthesen (1790-1792)*, in Idem (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 276-309.
  - *Exkurs zu Ploucquets Logik*, in Idem (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 527-534.
  - *Johann Friedrich Flatt als Professor der Philosophie in Tübingen*, in Idem (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 535-554.
  - *Johann Friedrich Flatt philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Kant*, in Idem (a cura di), “...an der Galeere der Theologie”?, cit., pp. 189-222.
  - *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1996.
  - *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Francke, Tübingen 2012.
- Franz, Michael (a cura di), “...an der Galeere der Theologie”?, *Hölderlins, Hegels und Schellings Theologiestudium an der Universität Tübingen*, Isele, Eggingen 2007.
- “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, *Hölderlins, Hegels und Schellings Philosophiestudium an der Universität Tübingen*, Isele, Eggingen 2005.
- Franz, Michael – Bürzele, Ralf, *Erläuterung zu Böks moralphilosophischen Inauguralthesen (1790-1792)*, in Franz, (a cura di) “...im Reiche des Wissen cavalieremente”?, cit., pp. 128-157.
- Franz, Michael – Jacobs, Wilhelm G. (a cura di), “so hat mir das Kloster etwas genüzet”: *Hölderlins und Schellings Schulbildung in der Nürtinger Lateinschule und den württembergischen Klosterschulen*, Isele, Eggingen 2004.
- Franz, Michael – Pozzo, Riccardo, *Erläuterungen zu Ploucquets Inauguralthesen zur Metaphysik (1790)*, in Franz (a cura di), “...im Reiche des Wissens cavalieremente”?, cit., pp. 39-69.
- Franz, Michael – Weinberger, Amanda, *Friedrich Gottlieb Süßkinds Veruch einer Theologie “nach Kantischen Prinzipien”*, in Franz (a cura di), „an der Galeere der Theologie”?, cit., pp. 225-257.

- Fritz, Martin, *Von der heiligen Poesie der Hebräer. Eine Relektüre des schrifthermeneutischen Klassikers von Robert Lowth (1710-1783)*, «Kerygma und Dogma», 57, 2 (2011), pp. 90-111.
- Fuchs, Ernst – Robinson, James M., *La nuova ermeneutica*, a cura di A. Ornella; trad. G. Torti, Paideia, Brescia 1967.
- Fuhrmans, Horst, *Schelling im Tübinger Stift Herbst 1790-Herbst 1795*, in Idem (a cura di), *Briefe und Dokumente*, cit., pp. 9-40; rist. in Frank – Kurz (a cura di), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, cit., pp. 53-87.
- *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie in Einsatz des Spätidealismus*, Junker-Dünnhaupt, Berlin 1940.
  - *Schellings Philosophie der Weltalter*, Schwann, Düsseldorf 1954.
- Fukaya, Motokiyo, *Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie (1794-1800)*, Königshausen-Neumann, Würzburg 2006.
- Gadamer, Hans-Georg, *Logik oder Rhetorik? Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 20 (1976), pp. 7-16.
- Gaß, Wilhelm, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt*, 4 voll., Reimer, Berlin 1954-1967.
- Gloyna, Tanja, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001.
- Görland, Ingtraut, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1973.
- Grant, Iain Hamilton, *Philosophies of Nature after Schelling*, Continuum, London 2006.
- *The hypothesis of nature's logic in Schelling's Naturphilosophie*, in M. Altman (a cura di), *The Palgrave Handbook of German Idealism*, Palgrave Macmillan, London-New York 2014, pp. 478-498.
- Grazi, Gigliola, *Sullo scritto latino di Schelling "Antiquissimi"*, «Ethos», 12 (1977), pp. 55-68.
- Griffero, Tonino, *Oetinger e Schelling. Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Milano 2000.
- *Prendere il mito alla lettera*, in AA. VV., *Miti antichi e moderni*, UniversItalia, Roma 2013, pp. 219-226.
  - *Senso e immagine. Simbolo e mito nel primo Schelling*, Guerini, Milano 1994.
- Guanzini, Isabella, *Il giovane Hegel e Paolo: l'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano 2013.
- *Katargein and Aufheben: Pauline Origins of the Hegelian Dialectic?*, «Annali di Scienze Religiose», 7 (2014), pp. 347-371.
- Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte: von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bouvier, Bonn 1954.
- Hahn, Elke (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings*, Total, Berlin 2000.
- Hahn, Joachim – Mayer, Hans, *Das Evangelisches Stift in Tübingen. Geschichte und Gegenwart – Zwischen Weltgeist und Frömmigkeit*, Theiss, Stuttgart 1985.
- Hammerstein, Notker, *Die deutsche Universitätslandschaft im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in G. Müller – K. Ries – P. Ziche (a cura di), *Die Universität Jena. Tradition und Innovation um 1800. Tagung des Sonderforschungsbereichs 482: "Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800" vom Juni 2000*, Steiner, Stuttgart 2001, pp. 13-26.
- Hansen, Frank-Peter, *"Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus". Rezeptiongeschichte und Interpretation*, De Gruyter, Berlin-New York 1989.

- Hartkopf, Werner, *Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling*, in Sandkühler (a cura di), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, cit., pp. 83-126.
- Hartlich, Christian – Sachs, Walter, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1952.
- Harnack, Adolf (von), *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Leipzig 1924<sup>2</sup>; tr. it. F. Dal Bo, *Marcione: il Vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica*, Marietti, Milano 2007.
- Hasler, Ludwig (a cura di), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981.
- Hasso Jaeger, Henry-Evrard, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 18 (1974), pp. 35-84.
- Heckmann, Reinhard – Krings, Hermann – Meyer, Rudolf W. (a cura di), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1985.
- Herdmann, Frank, *Montesquieurezeption in Deutschland im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert*, Olms, Hildesheim 1990.
- Heyd, Wilhelm, *Schnurrer, Christian Friedrich von*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XXXII, Leipzig 1891, pp. 196-198.
- Henrich, Dieter, *Carl Immanuel Diez. Zur Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus*, «Hegel-Studien», 3 (1965), pp. 276-282.
- *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790-1794*, 2 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004.
  - *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.
  - *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.
- Hirsch, Emanuel, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 1949-54<sup>1</sup>*, nuova ed. a cura di A. Beutel, voll. 5, Spinner, Waltrop 2000.
- Hornig, Gottfried, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1961.
- Hübner, Dietmar, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 2011.
- Hudson, Wayne – Lucci, Diego – Wigelsworth Jeffrey R. (a cura di), *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Ashgate, Burlington 2014.
- Jacobs, Wilhelm G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- *Gottlob Christian Storrs 'Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre'*, in Franz (a cura di), *"...an der Galeere der Theologie"?*, cit., pp. 169-185.
  - *Schelling Lesen*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004; tr. it. C. Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008.
  - *Schellings Magisterdissertation von 1792*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 177-182.
  - *Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schelling*, in Sandkühler (a cura di), *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, cit., pp. 33-44.

- *Zwischen Revolution und Orthodoxie: Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen; Texte und Untersuchungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Jantzen, Jörg, *Die Philosophie der Natur [bei Schelling]*, in Sandkühler (a cura di), *Schelling*, cit., pp. 82-108.
- Jaspers, Karl, *Schelling. Größe und Verhängnis*, Piper, München 1955.
- Kaiser, Otto, *Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik*, in Idem, *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments. Gesammelte Studien zur Hermeneutik und zur Redaktionsgeschichte*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1984, pp. 61-70.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*, Mohn, Gütersloh 1965.
- Kasper, Walter, *Das Absolute in der Geschichte*, Grünewald, Mainz 1965, trad. it. M. Marassi e A. Zoerle, *L'assoluto nella storia. Nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986.
- Kater, Thomas. *Politik, Recht, Geschichte: zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1999.
- Klaiber, Julius, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Cotta, Stuttgart 1877.
- Kleingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, Königshausen-Neumann, Würzburg 1995.
- Kondylis, Panajotis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979.
- Kraus, Hans-Joachim, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1956<sup>2</sup>; trad. it. di G. Martinetto, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, Il mulino, Bologna 1975.
- Kuhlmann, Hartmut, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Metzler, Stuttgart 1993.
- Kühn, Rolf, *Identität und Differenz bei Schelling. Eine phänomenologische Lektüre ihrer Grundstruktur*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 32 (2000), pp. 13-38.
- Lacorte, Carmelo, *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959, rist. Pensa Multimedia, Lecce-Rovato (Bs) 2012.
- Landmesser, Christof, *Moderate Bibelkritik in der Zeit der Aufklärung. Ernesti, Michaelis und Eichhorn*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 85-103.
- Lange, Erhard (a cura di), *Die Philosophie des jungen Schelling. Beiträge zur Schelling-Rezeption in der DDR*, Collegium Philosophicum Jenense, 1, Weimar 1977.
- Lechler, Gotthard Victor, *Geschichte des englischen Deismus*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1841.
- Lee, Hoon J., *The Biblical Accomodation Debate in Germany. Interpretation and Einleightment*, Palgrave Macmillan, Cham 2017.
- Leube, Martin, *Christian Friedrich Schnurrer, besonders als Ephorus des Stifts*, «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», 36 (1932), pp. 231-255.
- *Das Tübinger Stift: 1770-1950: Geschichte des Tübinger Stifts*, Steinkopf, Stuttgart 1954.
- Lods, Adolphe, *Astruc et la critique biblique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse», 4 (1924), pp. 109-139, pp. 201-227.
- *Un précurseur allemand de Jean Astruc: Henning Bernhard Witter*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 43 (1925), pp. 134-135.
- Magris, Aldo, *Il mito del giardino dell'Eden*, Morcelliana, Brescia 2008.

- Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften*, Metzler, Stuttgart 1968.
- Marino, Luigi, *I maestri Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975.
- Massolo, Arturo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953.
- McGrath, Sean, *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*, Routledge, London 2012.
- Medicus, Friz, *Kants Philosophie der Geschichte*, Reuther-Reichard, Berlin 1902.
- Merker, Nicolao, *L'illuminismo tedesco. L'età di Lessing*, Laterza, Bari 1968, II ed., Ed. Riuniti, Roma 1989.
- Moiso, Francesco, *La filosofia della mitologia di Schelling. Dagli inizi all'introduzione storico-critica*, a cura di M. V. D'Alfonso, Mimesis, Milano 2014.
- *Lo studio di Platone agli inizi del pensiero di Schelling*, Introduzione a Schelling, *Timaeus*, cit., pp. 13-66.
- Mori, Massimo, *Felicità, virtù e religione in Kant*, in N. Pirillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, cit., pp. 53-79.
- Müller, Gerhard, *Perioden Goethescher Universitätspolitik*, in G. Müller – K. Ries – P. Ziche (a cura di), *Die Universität Jena. Tradition und Innovation um 1800*, Steiner, Stuttgart 2001, pp. 135-154.
- Parente, Fausto, *La "Urgeschichte" di J. G. Eichhorn e l'applicazione del concetto di "mito" al vecchio testamento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», III, 16, 2 (1986), pp. 535-567.
- Philipp, Wolfgang, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Schünemann, Bremen 1963.
- *Neologie*, in *Evangelisches Kirchenlexikon*, a cura di H. Brunotte – O. Weber, 4 voll., vol. II, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1958, pp. 1541-1544.
- Pirillo, Nestore (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1996.
- Pizzichemi, Leonardo, *Carl Immanuel Diez e gli inizi dell'idealismo tedesco*, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato (Brescia) 2013.
- Procesi, Lidia, *Il mito nel lessico giovanile schellinghiano*, «Lexicon philosophicum», 3 (1988), pp. 5-17.
- *Filosofia e mitologia in Schelling: le interpretazioni del '900*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III, 9, 3 (1979), pp. 1293-1323.
- Quinzio, Sergio, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano 1972, 1995<sup>3</sup>.
- Ranchetti, Michele, *Un testo inedito di Schelling: Animadversiones ad quaedam loca Epistolae ad Romanos (1792)*, «Studi e Ricerche. Istituto di storia della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Firenze», 1 (1981), pp. 355-404; rist. in Idem, *Scritti diversi*, 3 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1999, vol. I, *Etica del Testo*, pp. 15-76.
- Rendtorff, Trutz, *Reflexiver Protestantismus. Die Gleichzeitigkeit von ‚Altprotestantismus‘ und ‚Neuprotestantismus‘ als Problemstellung der Theologie*, in A. von Scheliha e M. Schröder (a cura di), *Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff*, Kohlhammer, Stuttgart 1998, pp. 317-330.
- Rieger, Reinhold, *Gottlob Christian Storrs theologische Hermeneutik*, in Franz (a cura di), *"... an der Galeere der Theologie"?*, cit., pp. 145-168.
- *Storrs Hermeneutik der Einheit von Geschichte und Wahrheit*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 69-73.
- Ritschl, Albrecht, *Geschichte des Pietismus*, 3 voll., Bonn 1880-1886, rist. anast. De Gruyter, Berlin 1966.



- Rouché, Max, *La philosophie de l'histoire de Herder*, Les Belles Lettres, Parigi 1940.
- Rudolphi, Michael, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2001.
- Salvucci, Pasquale, *Per una analisi delle schellinghiane* Abhandlungen, «Studi Urbinati», 51, 1-2 (1977), pp. 323-349.
- Samek Lodovici, Emanuele, *Sull'interpretazione di alcuni testi della "Lettera ai Galati" in Marcione e in Tertulliano*, «Aevum», 46, 5-6 (1972), pp. 371-401.
- Sandkühler, Hans Jörg, *Die Philosophie der Geschichte [bei Schelling]*, in Idem (a cura di), F.W.J. Schelling, cit., pp. 124-149; tr. it. [con qualche modifica] C. Tatasciore, *Schelling filosofo della storicità*, in Idem (a cura di), *Dalla materia alla coscienza*, cit., pp. 97-127.
- Sandkühler, Hans Jörg (a cura di), *F.W.J. Schelling*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1998.
- *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings. Mit einem Quellenanhang als Studientext und einer Bibliographie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984.
  - *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, Meiner, Hamburg 1996 (Dialektik 1996/2).
- Schindling, Anton, *Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischer Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung*, in N. Hammerstein (a cura di), *Universitäten und Aufklärung*, Wallstein, Göttingen 1995, pp. 9-19.
- Schloemann, Martin, *Siegismund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Übergangs zum Neuprottestantismus*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1974.
- Schmithals, Walter, *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den Kleinen Paulusbriefen*, Reich, Hamburg-Bergstedt 1965.
- Schoeps, Hans-Joachim *Philosophie und Religion der Aufklärung*, in AA. VV., *Zeitgeist der Aufklärung*, Schöningh, Paderborn 1972.
- Schröter, Marianne, *Zum Prophetenbild der Aufklärung*, in Danz (a cura di), *Schelling und die Hermeneutik*, cit., pp. 155-176.
- Schulz, Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Kohlhammer, Stuttgart-Köln 1955.
- Sehmsdorf, Eberhard, *Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1971.
- Semerari, Giuseppe, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1995<sup>2</sup>.
- Seubert, Harald, *Vernunft und Ananke. Zu Schellings Timaios-Kommentar und seiner Bedeutung für Schellings Denkweg*, in Hahn, Elke (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings*, Total, Berlin 2000, pp. 81-127.
- Shantz, Douglas H. (a cura di), *A Companion to German Pietism*, Brill, Leiden 2014.
- Siemens, Martin, *Hat J. G. Eichhorn die Conjectures von J. J. Astruc gekannt, als er 1719 seine Abhandlung über «Mosis Nachrichten von der Noachischen Flut» veröffentlichte?*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft», 28,3 (1908), pp. 221-223.
- Sina, Mario, *L'avvento della ragione. «Reason» e «Above Reason» dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976.
- Smend, Rudolf, *Johann David Michaelis und Johann Gottfried Eichhorn: Zwei Orientalisten am Rande der Theologie*, in *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, a cura di B. Moeller, Vandenhoeck-

- Ruprecht, Göttingen 1987, pp. 58-81; rist. in Idem, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1989.
- *Lowth in Deutschland*, in Idem, *Bibel und Wissenschaft. Historische Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004, pp. 51-70.
- Sparr, Walter, *Religiöse Autorität durch historische Authentizität? Die „biblische“ Dogmatik von Gottlob Christian Storr (1793)*, in Franz (a cura di), „... an der Galeere der Theologie“?, cit., pp. 67-103.
- Stegemann, Wolfgang, *Jesu und seine Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 2009; tr. it. a cura di F. Bassani, *Gesù e il suo tempo*, Paideia, Brescia 2011.
- Stephan, Horst, *Herder in Bückeburg, und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte*, Mohr, Tübingen 1905.
- Stephen, Leslie, *History of English thought in the eighteenth century*, 2 voll., London 1876, 1902<sup>3</sup>.
- Stoeffler, F. Ernest, *German Pietism during the Eighteenth Century*, Brill, Leiden 1973.
- Tatasciore, Carlo (a cura di), *Dalla materia alla coscienza. Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Semerari*, Guerini, Milano 2000.
- Tassi, Adriano, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen (1785-1793)*, Guerini, Milano 1996.
- *Teologia e Aufklärung: le radici del giovane Hegel*, La città del sole, Napoli 1998.
- Tilliette, Xavier, *Actualité de Schelling*, Vrin, Paris 1972, tr. it. N. De Sanctis, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1972.
- *Die Nachkantianer und die intellektuelle Anschauung*, in E. Hahn (a cura di), *Vorträge zur Philosophie Schellings*, cit., pp. 11-32.
  - *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Bibliopolis, Napoli 1984.
  - *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in Rüdiger Bubner (a cura di), *Das Älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, «Hegel-Studien», 9, Bonn 1973, rist. Manfred Frank – Gerhard Kurz [a cura di], *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M. 1975, pp. 193-211.
  - *Schelling. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1999; tr. it. M. Ravera, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, pp. 133-135.
  - *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Vrin, Paris 1970, 1992<sup>2</sup>.
- Troeltsch, Ernst, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie: zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, Reuter & Reichard, Berlin 1904 (*Kritische Gesamtausgabe*, vol. VI, a cura di T. Rendtorff – K. Thörner, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 868-1071).
- *Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913)*, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. VIII, a cura di T. Rendtorff – S. Pautler, de Gruyter, Berlin 2001.
  - *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, *Kritische Gesamtausgabe*, vol. VII, a cura di F. W. Graf, V. Drehsen, G. Hübingen, T. Rendtorff, de Gruyter, Berlin 2004.
  - *Aufklärung* [1897], in *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, vol. II, Leipzig 1897, pp. 225-241 (rist. *Kritische Gesamtausgabe*, vol. III, prevista per il 2017).
  - *Deismus* [1898], in *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, vol. IV, Leipzig 1898, pp. 532-559 (rist. *Kritische Gesamtausgabe*, vol. III, prevista per il 2017).
- Vecchiotti, Icilio, *Lo schellinghiano «De humanorum malorum origine» e la prima proposizione di una filosofia idealistica della storia*, «Studi Urbinati», 58 (1985), pp. 31-66.
- Verra, Valerio, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966.
- Viganò, Federica, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini, Milano 2003.
- *Filosofema e mito. Dallo «strappo» della ragione alla filosofia della storia*, in Tatasciore (a cura di), *Dalla materia alla coscienza.*, cit., pp. 175-198.
- Vogel, Ulrich, *Kritik und System. Schellings Kant-Interpretation in den „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“*, in V. Gerhardt – R.-P. Horstmann – R. Schumacher (a cura di), *Kant und die Berliner Aufklärung*, 5 voll., De Gruyter, Berlin-Wien 2001, vol. V, pp. 372-380.

Watson, John, *Schellings Transcendental Idealism. A critical Exposition*, Chicago 1882, rist. Thoemmes Press, Bristol 1992.

Wigelsworth, Jeffrey R., *Deism in Enlightenment England. Theology, politics, and Newtonian Public Science*, Manchester University Press, Manchester-New York 2009.

Wollgast, Siegfried, *Jakob Böhme, Friedrich Christoph Oetinger und der junge Schelling*, «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena», 25 (1975), pp. 163-172.

Zeltner, Herrmann, *Schelling*, Fromman, Stuttgart 1954.

Ziche, Paul, *Mathematik und Physik als philologisch-geschichtliche Wissenschaften. Christoph Friedrich Pfeleiderers Inauguralthesen in den Fächern Mathematik und Physik*, in Franz (a cura di), «...im Reiche des Wissens cavalierement»? , cit., pp. 372-404.