



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche  
<http://www.iliesi.cnr.it>

Questi materiali sono disponibili sul sito ILIESI grazie a:

Dipartimento di Filosofia e Dottorato in Filosofia - Sapienza Università di Roma  
Dipartimento DISTU - Università della Tuscia  
PRIN 2015 Nuovi approcci al pensiero della prima età moderna:  
forme, caratteri e finalità del metodo costellatorio  
ILIESI-CNR, Roma

I FILOSOFI E LA BIBBIA. Letture filosofiche delle scritture in età moderna  
Roma e Viterbo, 9-10 maggio 2019

[http://www.iliesi.cnr.it/iniziative/i\\_filosofi\\_e\\_la\\_bibbia.pdf](http://www.iliesi.cnr.it/iniziative/i_filosofi_e_la_bibbia.pdf)

Parole chiave: filosofia, bibbia

ABSTRACTS

I FILOSOFI E LA BIBBIA  
Letture filosofiche delle scritture in età moderna

## ABSTRACTS

### **Claudio Buccolini, *Il cartesianismo di Mersenne nel commento al Nuovo Testamento***

Based on unpublished texts and documents, this paper proposes a new dating and interpretation of the *Explicatio Novi Testamenti* by Marin Mersenne. This unfinished manuscript is usually indicated as *Commentaire à l'Évangile*, and in Mersenne studies and editions (from Lenoble and De Waard to Beaulieu) it is dated in the 1620s. By contrast, this paper argues that it is a work dating back to the period of Mersenne's full maturity. From the *Explicatio* and other unpublished texts here identified emerges a significant integration of Cartesian metaphysics in Mersenne's later theology. This allows us to shed new light on both the presence of Cartesianism in the *Explicatio Novi Testamenti* and on the relationship between the Minim and Descartes in the 1640s. This new picture essentially corrects the image proposed by earlier, classical interpretations. Indeed, this fresh research reveals that the Mersenne of the second half of the 1640s is anything but the mitigated 'skeptic' evoked by Popkin and Dear, or the 'positivist' *avant la lettre* suggested by Lenoble and Crombie, that is, as the author who barely tolerated Cartesian metaphysics because interested solely in physics. The later Mersenne was a theologian who worked on the interpretation of the Bible by integrating his *Explicatio* of the New Testament with views drawn from Cartesian metaphysics.

### **Antonella Del Prete, «Accommoder la Théologie à ma façon de philosopher»: l'interpretazione della Bibbia in Descartes e nei cartesiani olandesi**

Si nous parcourons les œuvres de Descartes, nous y repérons deux attitudes différentes sur les rapports entre la philosophie et la théologie : d'une part nous pouvons lire de nombreuses déclarations qui ont comme but de séparer ces disciplines ; d'autre part nous percevons une tentation, qui parfois devient un projet, de faire interférer ces deux champs. Les *Notae in programma quoddam* contiennent un passage qui exprime de manière très claire la première attitude ; la correspondance est le lieu où Descartes explore la possibilité d'une collaboration étroite entre la philosophie et la théologie.

Le but de Descartes est, de manière évidente, philosophique : comme il le déclare à Mersenne, il s'agit d'«accommoder la Theologie à ma façon de philosopher», à savoir de démontrer la supériorité de la nouvelle philosophie par rapport à l'aristotélisme, sur le terrain que les péripatéticiens réputaient les plus solide, à savoir la théologie. Cette inversion du rapport canonique entre les deux disciplines n'est nullement due à une utilisation naïve d'une terminologie technique de l'exégèse biblique :

comme le montrent les *Secundae Responsiones*, Descartes maîtrise la théorie de l'*accommodatio* et son usage exégétique. Il est d'ailleurs parfaitement conscient du fait que cette théorie est le fondement des tentatives de démontrer la compatibilité de l'héliocentrisme avec la Bible. Les partisans néerlandais de Descartes utiliseront massivement ces suggestions, manifestant le plus souvent le même type d'oscillation entre la séparation et l'interférence. L'auteur le plus remarquable à cet égard est Christoph Wittich. Ce théologien qui enseigne à Herborn et Duigsburg d'abord, puis à Nijmegen et Leiden, rédige une ample et complexe défense de l'héliocentrisme qui l'amène à développer une herméneutique de la Bible ; s'appuie sur les passages cartésiens qui utilisent l'*accommodatio* ; met ouvertement en question l'opinion reçue que la philosophie n'est que la servante de la théologie ; réélabore dans ses ouvrages théologiques la tripartition des disciplines exposée dans le *Notae in programma quoddam*.

**Giuseppe Veltri, *La formula tripartita del diritto biblico (praecepta et caerimoniae atque iudicia) nella filosofia cristiana ed ebraica tra Rinascimento e Illuminismo***

Secondo il primo verso del capitolo 6 del Deuteronomio nella versione della Vulgata: haec sunt praecepta et caerimoniae atque iudicia. Il mondo latino traduce mishpatim come iudicia, mišwot come praecepta, e ḥuqqim come caerimoniae. Tommaso d'Aquino commenta: «Dobbiamo distinguere tre tipi di precetti nella Legge antica e cioè i precetti morali, dettati dalla legge naturale, i precetti cerimoniali, che sono determinazioni del culto divino e i precetti giudiziali, che sono determinazioni della giustizia che deve essere mantenuta tra gli uomini» (*Summa Theologiae*, I e II, 99, 4.)

Secondo l'Aquinate i primi precetti (moralia) sono di valenza universale, perché appartengono alla legge di natura, mentre il sistema del culto di Israele (caerimoniae) e il codice civile della nazione (iudicialia) sono di appendice alle espressioni della legge naturale che si trovano implicitamente nella Legge Antica che è rappresentata dal Decalogo. I precetti morali derivano la loro forza vincolante dalla ragione, mentre i precetti cerimoniali e quelli giudiziali traggono la loro forza cogente «non solo grazie alla ragione, ma in virtù della loro istituzione». La distinzione è molto importante perché introduce la categoria di «istituzione», che implica sia un concetto filosofico che politico rispetto all'obiettivo manifesto di Tommaso, ovvero quello di dimostrare la contingenza storica della legge giudiziale e cerimoniale ebraica. Gli iudicialia e i caerimoniae in questo particolare contesto storico assumono una connotazione specifica. Facendo questa distinzione, Tommaso d'Aquino spiega che i precetti giudiziali e quelli cerimoniali hanno senso fino all'arrivo di Cristo, che li ha portati a compimento, mentre la legge naturale è un mero prodotto della ragione.

Tommaso d'Aquino mostra poca originalità nella sua visione dell'«Antica Legge» (vetus lex)

per la quale è in debito con i Padri della Chiesa, tra cui Girolamo, Agostino e Alberto Magno, ma è evidente anche l'influenza dei più recenti lavori del francescano Jean de la Rochelle, della traduzione della *Politica* di Aristotele ad opera di Guglielmo di Moerbeke. Una prima reazione ebraica alla categorizzazione della legge di d'Aquino è rintracciabile nel noto *Sefer ha-'Iqqarim (Libro dei principi)*, del filosofo spagnolo Joseph Albo. La discussione continua nel XVII secolo. Nel suo *Colloquium*, il giurista, storico e filosofo Jean Bodin suddivide il concetto di legge secondo tre categorie: *lex divina*, *lex ritualis* e *lex politica*. La legge divina è di due tipi: relativa al culto (i primi quattro comandamenti del Decalogo) e al comportamento sociale (gli altri sei comandamenti); la *lex ritualis* riguarda le cerimonie e i sacrifici; la *lex politica* raccoglie tutte le leggi che normano la vita comune (sistema giudiziario, codice civile) su cui è fondata la *Respublica Hebraeorum*: quest'ultima sarebbe anche uno dei fondamenti del Cristianesimo.

Nel mio intervento cercherò di situare questa discussione nella filosofia politica dal Rinascimento a Moses Mendelssohn.

**Simone D'Agostino, «Sono venuto a portare non pace ma spada». Pascal nella polemica tra pace e verità (Pensieri L974)**

Le fragment des *Pensées* de Pascal Lafuma 974 (Brunschvicg 949 / Sellier 771 / Le Guern 755) est un tout petit texte touchant l'obligation de défendre la vérité.

Comme la paix dans les États n'a pour objet que de conserver les biens des peuples en assurance, de même la paix dans l'Église n'a pour objet que de conserver en assurance la vérité qui est son bien, et le trésor où est son cœur. Et comme ce serait aller contre la fin de la paix que de laisser entrer les étrangers dans un État pour le piller, sans s'y opposer, de crainte d'en troubler le repos (parce que la paix n'étant juste et utile que pour la sûreté du bien elle devient injuste et pernicieuse, quand elle le laisse perdre, et la guerre qui le peut défendre devient et juste et nécessaire), de même, dans l'Église, quand la vérité est offensée par les ennemis de la foi, quand on veut l'arracher du cœur des fidèles pour y faire régner l'erreur, de demeurer en paix alors, serait-ce servir l'Église, ou la trahir ? serait-ce la défendre ou la ruiner ? Et n'est-il pas visible que, comme c'est un crime de troubler la paix où la vérité règne, c'est aussi un crime de demeurer en paix quand on détruit la vérité ? Il y a donc un temps où la paix est juste et un autre où elle est injuste. Et il est écrit qu'*il y a temps de paix et temps de guerre*, et c'est l'intérêt de la vérité qui les discerne. Mais il n'y a pas temps de vérité, et temps d'erreur, et il est écrit, au contraire, que *la vérité de Dieu demeure éternellement*. Et c'est pourquoi Jésus-Christ, qui dit qu'il est venu apporter la paix, dit aussi qu'il est venu apporter la guerre; mais il ne dit pas qu'il est venu apporter et la vérité et le mensonge.

La vérité est donc la première règle et la dernière fin des choses.

La première évidence de la relation de ce texte à la Bible, c'est qu'il contient deux citations bibliques explicites (en italiques) : Qo 3,8cd ; Ps 117,2b ; et deux morceaux des *ipsissima verba* de Jésus Christ (soulignées) qu'on peut rapporter à Mt 10,34 (c'est le titre de ma conférence). Mais il y a

aussi deux niveaux différents de lecture du texte qui montrent sa relation avec l'écriture biblique.

Le premier niveau est celui de l'analyse rhétorique biblique. Depuis quelques années un éminent bibliste, Roland Meynet, a essayé d'appliquer la méthodologie de l'analyse rhétorique biblique à certains textes pascalien, tels que le mémorial ou le fragment sur les trois ordres, en montrant que Pascal serait plutôt héritier « d'une rhétorique sémitique privilégiant la symétrie à l'enchaînement, l'enroulement méditatif et la réverbération du même à la progression rectiligne du discours » (L. Susini). La composition du fr. L974, construit selon une précise série de parallélismes et d'oppositions, semble être un autre exemple de cette hypothèse herméneutique.

Le deuxième niveau est celui du contexte historique dans lequel le fr. L974 a été rédigé. En effet, le fragment articule la stratégie argumentative de Pascal en vue du *Second écrit des Curés de Paris*. La thèse de l'auteur doit donc être comprise dans le contexte de cette vive et amère polémique, surgie à la suite de la publication des *Provinciales*, dans laquelle émergeait la question de savoir s'il était légitime de troubler la tranquillité de la communauté ecclésiale pour défendre à tout prix ses propres positions théologiques, contre celles de ses adversaires, au nom de la vérité. À ce niveau il est intéressant de voir comme l'Écriture est évoquée – dans la polémique – pour sa propre nature polémique.

### **Annalisa Schino, *Profezia e regno profetico di Dio secondo Hobbes***

The Hobbesian interpretation of the Holy Scriptures is marked by a strong ambiguity: Hobbes uses the authority of the revealed word of God in support of his political theories, but at the same time undermines the authority of the Scriptures as divine revelation, questioning the possibility of a mediation between God and man; thus the Scriptures only become the story of a people.

In my paper I will analyse two of the passages in which the operation of deconsecrating the Holy Scriptures is carried out by Hobbes: the reduction of the prophetic kingdom of God to a political kingdom and the strong weakening of the figure of the prophet through the reduction of prophecy to dream and vision. To this historical and political reading of the Old Testament corresponds an accentuated spiritualization of the office of Christ: from the theocracy of the Jews we pass to a spiritual teaching with no political implications. Religion thus loses any political centrality, and refers to an individual, interior and psychological dimension. This opens up a space for limited freedom of conscience.

**Francesco Toto, «Una società costituita senza potestà comune». Hobbes e il cristianesimo**

### *delle origini tra dono, riconoscimento e democrazia*

Se il cristianesimo delle origini assume nel discorso hobbesiano un valore esemplare, in questa esemplarità si annida la principale tensione del discorso teologico-politico hobbesiano. La vita in comune dei primi cristiani, la capacità dalla fede nel regno a venire di conciliare interesse e moralità e di garantire così una pace indipendente dal potere statale, la forza con la quale la carità e il sacrificio di sé si affermano come segni di potere e ottengono un riconoscimento che incrementa a sua volta il potere, orientando la lotta per il riconoscimento a finalità morali e veicolando forme democratiche di auto-organizzazione della vita comunitaria: tutti questi elementi sembrano contraddire gli assunti di base della teoria hobbesiana, secondo la quale gli uomini sono naturalmente in competizione per l'accesso a beni che non possono essere goduti in comune, inevitabilmente coinvolti dall'ansia verso il futuro e dalla loro brama di potere e di gloria in una lotta senza quartiere che può essere superata dal solo intervento repressivo dello Stato. A differenza delle religioni coltivate come strumenti della «politica umana», il cristianesimo non nasce da chi detiene il potere o cerca di ottenerlo o rafforzarlo, ma da chi ne è privo e a un certo livello nemmeno lo cerca. Contro un'antropologia che presuppone un uomo naturalmente incline alla contesa, alla diffidenza e alla vanità, il cristianesimo delle origini realizza una comunità fondata su una fiducia senza patti nell'amore e nella carità dell'altro, che sostituisce l'umiltà all'orgoglio, la determinazione a servire alla sete di dominio, la pazienza degli ultimi al desiderio di primeggiare. Si tratta di una comunità che può essere detta 'impolitica' nel senso in cui per Hobbes sono impolitiche le associazioni spontanee di animali come le api e le formiche, indipendenti all'artificio giuridico del patto, dell'autorizzazione e della rappresentanza, con la precisazione però che la società di questi animali è resa naturale da una convergenza automatica tra interesse particolare e interesse generale e dall'assenza di un linguaggio articolato, mentre la comunità cristiana è l'esito di una scelta etica, dell'educazione che la rende possibile, del mito salvifico che la supporta, della comunicazione linguistica di questo mito. Si tratta però di una comunità che trova proprio in questa sua impoliticità il suo significato propriamente politico, nel senso in cui possono essere dette politiche l'amicizia consolidata dall'economia del dono e una coordinazione non gerarchica dei poteri individuali mediata dal riconoscimento, basata sul consenso ma aliena dalla forma giuridica e repressiva della sua organizzazione, radicalmente democratica proprio in quanto estranea alla coercizione e al comando che caratterizzano la democrazia in quanto forma di governo. Il sogno di una «società [...] senza potestà comune» che essa incarna mostra così di costituire il cuore pulsante del discorso teologico-politico hobbesiano: un'utopia che non può fare a meno di essere affermata, al fine di decostruire le pretese politiche della Chiesa di Roma ridotta a «regno delle tenebre», ma che al tempo stesso non può fare a meno di essere rimossa, se si vuole evitare di concederle una consistenza capace di minare le basi di quel Leviatano che deve valere come unico Dio

terreno dei «figli dell'orgoglio».

**Giovanni Licata, «La Legge incisa nella mente». *Sul significato di un'immagine biblica presente nel Trattato teologico-politico di Spinoza***

The image of the Law inscribed on the hearts or on the minds of human beings is constantly repeated in Spinoza's *Theologico-Political Treatise*. Despite this, Spinoza's scholarship has not focused on this topic specifically. In this presentation, I will shed light on the metaphor, showing that, being rooted in the Ancient and New Testament, it became a literary *topos* of theology and philosophy from the Patristic until the XVIII Century. Moreover, in some heterodox philosophers and theologians, in the context of the Renaissance and of the Reform, this image was used with radical outcomes, e.g., to prove that the fundamental laws of morality, as the Golden Rule, are known without the help of revelation, or that Christianity is the best religion because is tantamount to natural religion. In order to understand its massive use by Spinoza, I will reconstruct the Biblical origin of the «Law inscribed on the hearts», and I will try to analyse its different implications in the *Theologico-political Treatise*, showing Spinoza's implicit dialogue and polemics with his contemporaries (*Chrétiens sans église* and Calvinists).

**Diego Donna, *De interpretatione? Spinoza fra critica biblica e conflitto ermeneutico***

Selon la lettre même du chapitre sept du *Traité théologique-politique, De l'interprétation*, consacré au problème de la méthode de lecture du texte sacré, la tâche de la critique biblique est de fournir l'*historia* des «narrations» qui sont au fondement du discours théologique. Spinoza revendique le droit de pas admettre «d'autres principes et d'autres données que ceux qui se tirent de l'Écriture même» (TTP, 7, G. III, p. 112). Le présupposé consiste en l'«accord complet» de l'interprétation des Ecritures avec l'interprétation de la nature. Conformément à un double enjeu politique et philosophique, les commentateurs lisent la critique biblique spinozienne selon trois axes principaux : 1) la construction d'un modèle rationnel d'herméneutique biblique ; 2) l'attribution de l'idée imaginaire et inadéquate de Dieu donnée dans les livres prophétiques aux circonstances psychologiques et sociales qui ont présidé à leur rédaction ; 3) la critique aux diverses formes de superstitions liées au phénomène religieux. Bref, le *Traité théologico-politique* est considéré d'ordinaire comme l'une des tentatives les plus abouties de lecture scientifique des Saintes Ecritures à l'époque moderne.

Ces considérations, si elles sont *grosso modo* correctes, doivent être cependant nuancées. Dans

le chapitre sept du *Traité*, l'approche spinozienne à l'Écriture ne vise pas à l'invention d'un nouveau modèle d'interprétation, mais à la mise à l'épreuve des instruments de travail des méthodes déjà existantes, en particulier celle de l'église calviniste en Hollande de la lecture *sola Scriptura*. En d'autres termes, il s'agit d'établir le sens spécifique que Spinoza donne au terme *interprétation* : comme critique, d'un côté, c'est-à-dire en tant qu'enquête sur les conditions de l'interprétation biblique en tant que « science », et comme pratique très difficile de l'autre, vu que ces conditions ne sont pas réunies pour le philosophe. Nous essaierons donc de montrer comment la perspective théologico-politique choisie par Spinoza pour interroger les formes d'herméneutique biblique (philosophique ou littérale) sert à invalider l'autorité même des théologiens. Si la norme sur laquelle se fonde la vérité des Saintes Écritures est éliminée, l'autorité du théologien elle aussi disparaît. D'un côté on aura alors la liberté de toutes les interprétations dans le respect de l'autorité civile, de l'autre la nullité de leur fondement.

**Maria-Cristina Pitassi, *Spazi e forme dell'ermeneutica biblica in Bayle, tra razionalismo e soggettivismo***

La question de la Bible est au centre du *Commentaire philosophique*, le but déclaré de l'ouvrage étant de réfuter l'interprétation littérale augustinienne de Lc 14,23 à laquelle les controversistes catholiques avaient abondamment puisé pour justifier l'emploi de la force en matière de religion. Je me propose d'analyser les contours de l'herméneutique « philosophique » envisagée par Bayle pour atteindre son but, laquelle, pensée en dehors des méthodes exégétiques classiques de nature historique et critique, est censée être basée sur des principes beaucoup plus assurés. Je montrerai que la formulation claire et apparemment sans équivoques, qui identifie la règle permettant l'arbitrage herméneutique dans l'utilisation d'une norme interprétative d'inspiration rationaliste dont la validité est cantonnée aux passages bibliques de nature morale, est soumise en réalité dans l'ensemble du *Commentaire* à plusieurs tensions, les unes laissant entendre que le champ d'application d'une telle herméneutique pourrait être élargi, les autres qu'il pourrait au contraire être restreint.

Je m'interrogerai ensuite sur ce que devient une telle herméneutique, mais plus en général sur le devenir de toute herméneutique biblique, sous le régime épistémologique et sotériologique, développé par Bayle dans les derniers chapitres de la deuxième partie de l'ouvrage, qui établissent la distinction entre la vérité absolue et la vérité relative.

**Stefano Brogi, *Intolleranza e immoralità nella Bibbia? Eticità naturale e interpretazione della***



### *Scrittura in Bayle*

Bayle was never a Bible scholar comparable to the pioneers of the historical-critical method such as Richard Simon or Jean Le Clerc. Precisely because he was aware of the explosive potential of the questions about Biblical inspiration and inerrancy, he always avoided grasping the nettle, limiting himself to libertine-flavored allusions. Instead, he will focus his interests on the possibility of reconciling the moral implications of some biblical stories with the evident (albeit formal) principles of natural morality. A conciliation that he considered possible in the CP, in accordance with the tolerant reading of the «compelle intrare», but which will become clearly impracticable in the DHC, especially in the famous article «David».