

Bibbia e letteratura alla Biblioteca Salita dei Frati

Anche nell'autunno del 2013, nell'ambito dei consueti incontri biblici, l'Associazione Biblioteca Salita dei Frati ha proposto, come nel 2012, un breve corso di lezioni sul tema "Bibbia e letteratura", con il proposito di illustrare grandi opere letterarie, di diversa epoca e tradizione, ispirate alla Scrittura.

Il presupposto è che la Bibbia è il «grande codice» della cultura occidentale, per usare la famosa definizione di Northrop Frye, secondo il quale la Bibbia costituisce «un sistema immaginativo [...] entro il quale la letteratura occidentale ha operato sino al diciottesimo secolo, e sta in larga misura ancora operando» (*Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, Torino, Einaudi, 1986, p. 3). Ad una conclusione analoga, muovendo da altre premesse e da analisi di altro genere, giunge anche Erich Auerbach, quando scrive che lo stile di Omero e quello del Vecchio Testamento «esercitarono la loro influenza costitutrice sulla rappresentazione della realtà nelle letterature europee» (*Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I, Torino, Einaudi, 1974, pp. 28-29). Gli incontri hanno avuto inizio il 4 ottobre, con una lezione di Pietro Gibellini su *La Bibbia e la letteratura italiana moderna, tra riscrittura e parodia*. Il 15 ottobre Piero Boitani ha parlato sul tema *Shakespeare e la Bibbia*. Le ultime due relazioni sono state impostate secondo un'analisi propriamente intertestuale, avendo ciascuna per oggetto un singolo testo. Il 14 novembre Edoardo Fumagalli ha preso in esame l'opera con cui nasce la poesia italiana parlando delle *Presenze bibliche nel Cantico di san Francesco*. Il 28 novembre, infine, Adalberto Mainardi ha tenuto una lezione su *La leggenda del Grande Inquisitore in Fëdor Dostoevskij*.

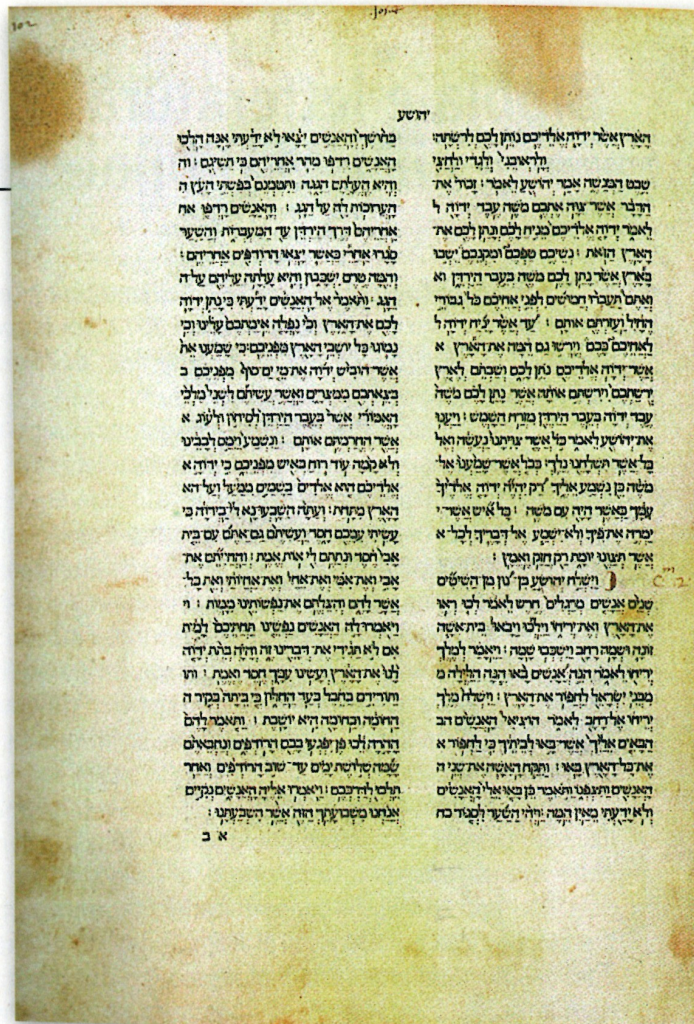
Iniziando con la presenza della Bibbia nella cultura letteraria italiana del tardo Settecento e dell'Ottocento s'è voluto anche sottolineare che gli italiani ebbero nel passato una scarsa familiarità con la Bibbia. Il richiamo all'illuminismo razionalista, che rappresenta una fase e una concezione per cui la cultura biblica viene per così dire messa in disparte se non rifiutata, vale certamente per tutte le culture europee. Ma per l'Italia occorre risalire ai secoli precedenti. Innanzi tutto si deve ricordare che fu un umanista italiano, Lorenzo Valla, ad applicare per la prima volta l'esercizio della lettura critica e filologica anche alla Scrittura: le sue *Collationes*, che risalgono al 1449, misero in discussione la *Vulgata* di San Gerolamo. Nel tardo Quattrocento e nel primo Cinquecento fiorirono in modo sorprendente in Italia le traduzioni in volgare della Scrittura: tra il 1471 (quindi poco dopo l'invenzione della stampa) e il 1520 vennero pubblicate 15 edizioni della Bibbia integrale tradotta, segno di una forte familiarità degli

italiani coi testi biblici. Ma ben presto la situazione cambiò perché con l'*Indice* del 1559, e poi con quello del Concilio di Trento (1564), i volgarizzamenti biblici vennero vietati: la decisione va messa in rapporto con la volontà di arginare l'eresia protestante, nella convinzione che la divulgazione della Scrittura favorisse la propagazione della Riforma. Già Lutero lamentava che «in Italia Scriptura Sancta ita neglecta est, ut rarissime Biblia ibi reperiatur». Fu così ostacolato il contatto caro agli umanisti coi testi biblici originali (in seguito all'imposizione della *Vulgata*) e vanificata (in Italia, ma non in altri paesi europei: si pensi alla Germania, con la Bibbia di Lutero, e poi all'Inghilterra, con la Bibbia di re Giacomo) l'esperienza così diffusa delle traduzioni in lingua viva, tanto che nel 1546 in Italia la Bibbia in volgare fu dichiarata «madre e figlia dell'eresia». Francesco Toledo, nel suo celebre manuale per i confessori, ricorda con forza che fra i libri che è peccato mortale leggere non ci sono solo quelli degli eretici ma anche la Bibbia tradotta. Così la Bibbia tradotta finì col confondersi, nell'immaginario degli italiani, con gli scritti degli 'eretici' e questa assimilazione si è protratta ben oltre la sospensione del divieto da parte di Benedetto XIV, nel 1748. Certo la conoscenza della Bibbia poteva avvenire pure attraverso altri tramiti che non fossero la lettura del testo in traduzione italiana, ad esempio la liturgia e la devozione. Ma ciò non toglie che la Scrittura sia stata meno letta in Italia e in Spagna che nei paesi dove si leggeva la traduzione di Lutero o la Bibbia di re Giacomo. Anche con queste ragioni storiche, oltre che con la laicizzazione propria dell'illuminismo, si spiega perché gli italianisti sia siano interessati prima dell'eredità mitologica e poi di quella biblica. È illuminante, per riferirci espressamente alla cultura letteraria italiana moderna, questa testimonianza di Francesco De Sanctis, il maggior critico letterario dell'Ottocento e il primo che abbia studiato la letteratura italiana secondo un'interpretazione unitaria. Egli, fra i ricordi della sua giovinezza, cita «l'indifferenza mescolata a disprezzo» che teneva lontano dalla lettura della Bibbia lui e i suoi allievi, e dice con queste parole l'impressione che provò un giorno leggendo il Libro di Giobbe: «Rimasi atterrito. Non trovavo nella mia erudizione classica niente di comparabile a quella grandezza». Tuttavia il «grande codice della Bibbia» ha continuato ad influenzare gli autori italiani dei secoli XVIII e XIX, nell'età

della secolarizzazione. Nella sua relazione Gibellini (curatore di volumi su *La Bibbia nella letteratura italiana*, Brescia, Morcelliana, 2009-2011) ha parlato degli *Oratori* del Metastasio, ha ricordato che il Monti e il Varano sostituiscono il 'meraviglioso' mitologico con il 'meraviglioso' biblico, ma soprattutto ha analizzato numerosi testi poetici di ispirazione biblica di due eccelsi poeti dialettali come Porta e Belli, per concludere che persino un autore come Verga non può evitare di riferirsi alla Bibbia quando, nella *Cavalleria rusticana*, fa una parodia dell'Ultima cena di Cristo.

Parlando di Shakespeare e della Bibbia, Boitani ha esordito sottolineando come la Bibbia inglese, quella di Re Giacomo (1611), e le opere del grande drammaturgo siano coeve: sono queste le pietre di fondazione della lingua e della letteratura inglese. Egli ha poi mostrato, con un'abbondante documentazione, l'uso frequente che Shakespeare fa della Scrittura. L'Antico Testamento suggerisce temi fondamentali quali il monoteismo geloso di Dio e la rivolta del Male in alcune fra le maggiori tragedie come *Otello*, *Macbeth* e *Re Lear*. Temi del Nuovo Testamento sono scopertamente presenti in *Amleto* e in tutti gli ultimi drammi di Shakespeare, i cosiddetti «drammi romanzeschi» (*Pericle*, *Cimbelino*, *Racconto d'inverno*, *Tempesta*) dove, abbandonato il pessimismo delle opere precedenti, viene messa in scena una buona novella immanente: sono il «nuovo testamento» di William Shakespeare (Boitani, *Il Vangelo secondo Shakespeare*, Bologna, il Mulino, 2009).

Il *Cantico di frate sole* di san Francesco d'Assisi è senza dubbio uno dei testi più famosi ispirati a passi biblici. Si tratta della prima poesia italiana in ordine di tempo: e questa particolarità contribuisce a spiegare perché esso sia stato studiato con tanta attenzione anche indipendentemente da ragioni di ordine religioso (il *Cantico* è infatti una preghiera, per la quale era stata composta anche la musica: e sappiamo che Francesco voleva che i suoi confratelli andassero in giro cantandola pubblicamente). Sono straordinari l'interesse e l'acribia con cui questo testo, nella seconda metà del secolo scorso, è stato studiato anche al di fuori di motivazioni religiose, per chiarirne gli aspetti testuali e filologici prima di tutto, poi linguistico-stilistici e tematici. Se ne sono occupati critici come Ageno, Branca, Contini, Folena, Pagliaro, Segre, Spitzer, Terracini e, soprattutto, padre Giovanni Pozzi, che ha compiuto gli studi più approfonditi e più innovativi sia sul piano stilistico sia sul piano tematico, giovandosi fra l'altro anche della sua competenza sul linguaggio della mistica



(Sul *Cantico di frate Sole*. Di grammatica in preghiera, Bigorio, Convento di Santa Maria, 1985; Sul *Cantico di frate Sole*, in *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, pp. 17-44). Il titolo *Cantico di frate Sole*, voluto da Francesco stesso, e l'altro di *Laudes creaturarum* che gli è stato affiancato offrono subito due indizi per risalire alle fonti bibliche. Il termine cantico va infatti inteso in senso tecnico: cantico per eccellenza, nella preghiera della liturgia, è il cantico dei tre giovani di Daniele 3, 57-89 (si rifiutarono di adorare la statua d'oro fatta erigere da re Nabucodonosor, che li fece gettare in una fornace ardente, ma l'angelo del Signore allontanò da loro la fiamma: così essi si salvarono e innalzarono a Dio un inno di lode, il *Benedicite*); anche *Laudes* è un nome tecnico, ed indica una parte dell'ufficio liturgico, in cui sono inclusi gli ultimi tre salmi (148-150) e, in certe feste dell'anno, anche il cantico di Daniele. Si arriva così, muovendo da due nomi *Cantico* e *Laudes*, a due fonti veterotestamentarie: appunto il *Benedicite* e il Salmo 148. Si aggiunga il riferimento alle beatitudini evangeliche (beati e guai, Luca 6; solo beati Matteo 5). Ma la fonte biblica più affine alla preghiera di san Francesco è il *Benedicite* di Daniele. Edoardo Fumagalli ha continuato gli studi sul *Cantico* soprattutto con il saggio *San Francesco, il Cantico, il Pater noster* (Milano, Jaca book, 2002). Egli riprende, a volte con nuove soluzioni, molte delle interpretazioni proposte



ma, soprattutto, aggiunge per la prima volta alle fonti bibliche finora indicate anche il *Pater noster*, non tuttavia nella forma dei Vangeli di Matteo (6, 9-13) né di Luca (11, 2-4), bensì nella forma adottata dalla liturgia. Come ha sottolineato nel corso della sua lezione, questa dipendenza del *Cantico* dal *Pater* spiegherebbe l'assenza degli animali, che rappresenta una delle differenze più notevoli rispetto alle fonti veterotestamentarie. Fumagalli ha anche sottolineato un dato spesso dimenticato, cioè che il *Cantico*, a causa della sua storia singolare e tormentata (per quasi duecento anni è stato letto nella traduzione italiana della traduzione castigliana della traduzione portoghese dell'originale preparato alla fine del secolo XIV da Bartolomeo da Pisa), è stato trascurato per secoli ed è stato restituito ai lettori e agli studiosi nella sua versione originale solo con la filologia ottocentesca.

La "Leggenda del Grande Inquisitore" dei *Fratelli Karamazov* (1879-1880), l'ultimo romanzo di Fëdor Dostoevskij, rappresenta il punto culminante della dialettica della libertà dell'uomo di fronte al suo destino, che trova la sua paradossale soluzione nelle parole del Grande Inquisitore a Cristo: «Tu hai desiderato l'amore libero dell'uomo, perché venisse dietro di Te, sedotto e affascinato da Te». Questo testo è un poema filosofico che Ivan Karamazov dice di aver composto a mente e che narra al fratello Alëša. Il nucleo centrale è il dia-

logo che l'autore immagina si sia svolto a Siviglia, nel secolo XVI, tra il Grande Inquisitore, che aveva messo al rogo cento eretici, e Gesù, comparso a compiere un miracolo, la resurrezione di una bambina morta. L'Inquisitore fa arrestare Gesù e poi va a trovarlo in carcere. Qui ha luogo quello che possiamo chiamare impropriamente dialogo, perché, in realtà, parla solo l'Inquisitore, e il pensiero di Gesù viene comunicato al lettore attraverso le parole dello stesso Inquisitore. Dostoevskij in questo modo mette in atto una tecnica narrativa estremamente efficace. Il nucleo tematico centrale è quello della libertà dell'uomo che, secondo il Grande Inquisitore, è ciò che più rende infelice l'uomo. E qui il riferimento biblico va alle tentazioni del diavolo a Gesù (Matteo 4, 1-11 e Luca 4, 1-13): trasformare le pietre in pane, gettarsi dal pinnacolo del tempio per farsi salvare dagli angeli, prostrarsi ad adorare Satana per aver potere su tutto il mondo. Gesù non ha compiuto atti che avrebbero comportato una fede non dovuta ad una scelta libera; l'Inquisitore lo accusa di aver così sottoposto l'uomo al tormento della libertà. Il dialogo si conclude così: «Quando l'Inquisitore ha terminato, rimane per un tratto di tempo in attesa che il Prigioniero gli risponda. Il silenzio di Lui gli riesce gravoso. Ha osservato come finora l'Incatenato sia restato in ascolto, col penetrante e pacato sguardo fisso negli occhi suoi, senza desiderare evidentemente di ribattergli nulla. Al vecchio piacerebbe che quello gli dicesse qualche cosa, foss'anche qualche cosa di amaro, di tremendo. Ma Egli, di colpo, in silenzio, si appressa al vecchio e lievemente lo bacia sulle esangui labbra di novantenne. Ecco tutta la risposta. Il vecchio sussulta. Un fremito contrae gli angoli delle sue labbra: si dirige alla porta, l'apre e Gli dice: "Va', e non venire più... non venire più a nessuno costo... mai, mai più!" E lo fa scivolare verso 'gli oscuri meandri della città'. Il Prigioniero dilegua. - E il vecchio? [chiede Alëša a Ivan]. - Quel bacio gli brucia nel cuore, ma il vecchio rimane fisso nell'idea di prima». Attraverso un'analisi delle fonti letterarie (dagli apocrifi medievali a Puškin, a Eugène Sue) e soprattutto bibliche (i racconti evangelici delle tentazioni di Gesù) di questo straordinario 'testo nel testo', Adalberto Mainardi ha proposto una rilettura attenta alla sua funzione nell'economia del romanzo, riuscendo a lasciar parlare il testo in tutta la potenza espressiva e nella sua enigmatica modernità, che non cessa di interrogare le dimensioni più profonde dell'esistenza umana dinanzi al mistero del Dio cristiano.

Fernando Lepori