

GLI INGEGNI SENZA LIMITI E IL PERICOLO PER LA FEDE

Mauro Pesce

Sulla questione dell'ermeneutica biblica galileiana e della sua interpretazione e ricezione ho dedicato dal 1987 al 2000 alcuni studi¹ circoscritti sia alla ricostruzione delle diverse redazioni della *Lettera a Castelli* e della *Lettera*

¹ “L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione. Storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 4 (1987) 239-284; “Momenti della ricezione dell'ermeneutica biblica galileiana e della Lettera a Cristina nel XVII secolo”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 8 (1991) 55-103; “Il Consensus Veritatis di Christoph Wittich e la distinzione tra verità scientifica e verità biblica”, *Annali di Storia dell'Esegesi* 9 (1992) 53-76; “Una nuova versione della lettera di G. Galilei a B. Castelli”, *Nouvelles de la République des Lettres*, 11 (1991) 89-122; “Le redazioni originali della lettera “copernicana” di G. Galilei a B. Castelli”, *Filologia e Critica* 17 (1992) 394-417; “L'indisciplinabilità del metodo e la necessità politica della simulazione e della dissimulazione in Galilei dal 1609 al 1642”, in Prodi P. (a cura di), *Disciplina del corpo, disciplina dell'anima*, (Il Mulino), Bologna, 1995, 151-174; “Il primo Galileo e l'ermeneutica biblica”, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*. Raccolti da Bruna Bocchini Camaiani e Anna Scattigno, (Quodlibet), Macerata, 1998, 331-345; “Le redazioni originali della lettera a Castelli” [1992, articolo inedito]; “La Lettera a Cristina: una proposta per definire ambiti autonomi di sapere e nuovi assetti di potere intellettuale nei paesi cattolici”, in Motta F. (a cura di), *Galileo Galilei, Lettera a Cristina di Lorena*, (Marietti), Genova, 2000, 9-66. Ringrazio gli studiosi che hanno dedicato un'attenzione dettagliata alle mie ricerche, in particolare Andrea Battistini, *Galileo e i gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza*, (Vita e Pensiero), Milano, 2000, e Annibale Fantoli, *Galileo for Copernicanism and for the Church* (Vatican Observatory Publications), Città del Vaticano, 1996, II edizione. Ringrazio anche W.E. Carroll, “Galileo, Science and the Bible”, *Acta Philosophica* 6 (1997), 5-37, per avere letto i miei lavori ad avere espresso un chiaro dissenso. Di Carroll, tuttavia, non posso condividere né l'impostazione storiografica, né i principali risultati.

a *Cristina* sia ad alcuni punti dell'ermeneutica biblica galileiana. Questi due aspetti sono strettamente legati, perché la successiva riformulazione delle lettere è richiesta dalla natura delle teorie ermeneutiche galileiane. In esse vanno, infatti, distinti due aspetti: (a) la difesa dell'autonomia della ricerca scientifica, (b) la rivestitura di questa difesa con una teoria tradizionale. Questi due elementi sono bene espressi dal titolo che la *Lettera a Cristina* ricevette nella sua pubblicazione di Strasburgo: *Novantiqua*. La lettera contiene elementi ermeneutici nuovi ed antichi, ma coordinabili. In secondo luogo, le teorie ermeneutiche galileiane nella *Lettera a Cristina* non vanno prese solo come teorie astratte, ma come uno strumento di lotta per evitare la condanna del copernicanesimo. Proprio per questo scopo concreto, esse devono dimostrare (a) che non è lecito un intervento ecclesiastico in questioni scientifiche; (b) che la teoria ermeneutica galileiana nel suo complesso è tradizionale e che le teorie di Galileo non sono eretiche.

I miei lavori si sono succeduti —mi sembra del tutto casualmente— in un periodo nel quale si moltiplicavano gli studi cattolici su Galileo Galilei in occasione del desiderio del Papa Giovanni Paolo II di rivedere criticamente la posizione storica della chiesa cattolica nei suoi confronti. I risultati di queste ricerche sono fra loro molto differenziati. Mentre alcuni sono di ineccepibile valore storico, altri non sono indenni da un atteggiamento apologetico e hanno ad esempio cercato di rendere plausibile la tesi apologetica secondo la quale

all'epoca di Galilei, la richiesta del Sant'Uffizio, o meglio della congregazione dell'Indice, di sostenere l'eliocentrismo solo come ipotesi appare pienamente giustificata dal punto di vista dell'attuale teoria della scienza. Era stato Tommaso d'Aquino a formulare quel principio seguito dai teologi romani, i quali così evitarono di cadere in un ingenuo ottimismo verso le scienze. Ancora oggi questo punto di vista si dimostra giusto. [...] Questa riservatezza si è poi dimostrata giustificata, visto che il sistema di Copernico, di Galilei e di Newton è già stato superato da tempo dalla ricerca. E proprio questo sviluppo conferma nuovamente lo scetticismo metodologico dei teologi romani del 1616 basato su san Tommaso d'Aquino. Con questa constatazione pertanto il Sant'Uffizio aveva strettamente osservato i limiti delle sue competenze sia teologico-scientifiche sia ecclesiastico-magisteriali. Era stata così creata da parte della Chiesa una premessa importante per un dialogo fruttuoso tra scienza e Chiesa.²

W.E. Carroll ha cercato di sostenere nel 1997 che le principali tesi di ermeneutica biblica di Galileo erano tradizionali e condivise dai teologi dell'Inquisizione. Gli unici aspetti non tradizionali erano quelli per cui Galileo sosteneva la verità scientifica della Bibbia. Galileo sarebbe stato concordi-

² Brandmüller W.-Greipl E.J., *Copernico, Galileo e la Chiesa. Fine della Controversia (1820)*. *Gli Atti del S.Uffizio*, (Olschki), Firenze, 1992, 129-130.

sta e non la congregazione dell'Inquisizione. D'altra parte, essa avrebbe applicato un principio ermeneutico che Galileo stesso riconosceva ed aveva enunciato e cioè che vanno considerate eretiche le teorie scientifiche non dimostrate scientificamente e contrarie alla Bibbia. Tutto ciò mi sembra storicamente inaccettabile perché fraintende il senso storico delle principali questioni e delle principali affermazioni. Credo perciò opportuno ripresentare in modo sintetico e critico alcune delle mie valutazioni storiche dell'ermeneutica biblica galileiana.

Se la scienza e la chiesa cattolica siano in opposizione non è un problema storico, bensì teologico, generale e astratto. Dal punto di vista storico, invece, siamo di fronte a problemi molto più concreti e cioè se una determinata istituzione ecclesiastica (ad esempio la congregazione dell'Indice) abbia cercato di impedire in un certo momento storico che determinate opinioni potessero essere insegnate nelle università in cui le istituzioni ecclesiastiche avevano il potere, grazie ad un preciso sistema di rapporti giuridici e politici, di esercitare una efficace opera, diretta o indiretta, di censura. Non ci interessa sapere se *oggi* quelle opinioni siano attendibili o no. A noi interessa solo sapere se *allora* esistevano gruppi ed istituzioni che ritenevano che fosse possibile insegnare liberamente solo le opinioni che essi ritenevano fosse legittimo insegnare o che essi ritenevano attendibili. Si dà libertà di insegnamento solo quando colui che ritiene di insegnare certe dottrine ha la possibilità concreta di insegnarle e non quando una determinata autorità si arroga il diritto di stabilire cosa sia attendibile o meno. Dal punto di vista storico non è possibile stabilire cosa sia scientificamente corretto in astratto. Lo storico può solo verificare che certe persone ritengono scientificamente corretta una determinata proposizione. Porsi il problema se Galileo avesse o no dimostrato realmente le teorie scientifiche che sosteneva è una questione storicamente secondaria *nell'analisi delle lettere cosiddette copernicane*. Ciò che è primario è tutt'altro: una delle affermazioni teoriche fondamentali che Galilei presenta nella *Lettera a Cristina* è che solo gli scienziati devono avere il potere di stabilire ciò che è corretto scientificamente e che l'autorità ecclesiastica non può avere il potere di impedire di pensare, insegnare e scrivere circa opinioni scientifiche che solo gli scienziati possono correttamente giudicare.

Galileo ha proposto nella *Lettera a Cristina* una ri-definizione dei poteri intellettuali all'interno del sistema politico della Controriforma, dico *all'interno*, perché Galilei non intende contestare il potere intellettuale ecclesiastico in assoluto, ma solo dal punto di vista della filosofia della natura. Egli era consapevole della novità metodologica dell'analisi scientifica della natura che aveva elaborato e questa novità gli permetteva di individuare un ambito in cui la fede, la definizione della fede e il potere che la controlla non potevano né dovevano avere alcuna influenza. Questa teoria crea l'autonomia di un ambito che è sottratto totalmente al controllo ecclesiastico. Ci sono tutti e due gli aspetti: l'autonomia epistemologica e l'autonomia del potere. Quello di Galileo è un principio di distinzione, epistemologico e

politico insieme. Galileo è sostanzialmente contrario al sistema politico religioso di Bellarmino applicato alla scienza. La teoria della *potestas indirecta in temporalibus* di R. Bellarmino si tramuta, infatti, in ambito scientifico, per così dire in teoria della *potestas indirecta in quaestionibus naturalibus*, come la lettera di Bellarmino a Foscarini mostra chiaramente. Il limite massimo a cui il sistema bellarminiano può arrivare è quello di garantire la libertà di ricerca purché lo scienziato affermi le proprie teorie scientifiche come pure ipotesi e non come realtà, perché in questo modo da un lato viene salvata la libertà di ricerca e dall'altro viene salvato l'ossequio al potere indiretto della chiesa in materia scientifica. Il sistema galileiano è, invece, un sistema che richiedeva una libertà illimitata alla ricerca scientifica nel rispetto del potere illimitato delle istituzioni ecclesiastiche ufficiali in materia religiosa. Questo poneva in crisi il sistema della *potestas indirecta* dell'istituzione ecclesiastica. Il punto cruciale è la lotta tra due diverse concezioni del potere intellettuale. Galileo vuole che non si pongano *limiti* agli ingegni umani. Bellarmino è preoccupato del *pericolo* che le opinioni libere possono causare nel sistema di protezione della verità religiosa che le istituzioni cattoliche ecclesiastiche hanno instaurato per porre freno al dilagare della Riforma protestante.

Questa distinzione di ambiti è una novità e ha un carattere tipicamente moderno. Certo, la distinzione tra natura e scrittura è antica. Ciò che la rende nuova in Galileo è che il nuovo metodo di conoscere la natura permette di scoprire aspetti che la conoscenza della Scrittura non può attingere. Natura e Scrittura non sono più sullo stesso piano conoscitivo. Non sono più comparabili e non sono più sistemabili nel vecchio sistema.

In sostanza, in queste pagine (perfezionando anche in parte alcune mie affermazioni precedenti) vorrei riprendere tre problemi: (a) il nuovo metodo scientifico (caratterizzato dalle "sensate esperienze" e dalle "necessarie dimostrazioni", obbliga a formulare in modo nuovo l'ermeneutica biblica, perché la Bibbia nel suo senso letterale esplicito è ormai da considerare epistemologicamente inaffidabile; (b) Galileo desiderava una diversa sistemazione dei *poteri* intellettuali *nel* sistema della Controriforma, grazie alla quale fossero distinti nettamente gli *ambiti* di religione e scienza e, in secondo luogo, gli scienziati e i teologi avessero potere assoluto ciascuno nel proprio ambito; (c) la nuova astronomia esigeva come conseguenza di fatto una riforma della teologia cristiana in cui ogni riferimento di carattere cosmologico e fisico fosse eliminato. Questo problema era avvertito dai teologi di allora e costituiva lo sfondo teologico della questione.

I La novità del metodo scientifico e l'ermeneutica galileiana

La principale affermazione di *ermeneutica biblica* di Galilei non aveva per scopo di dimostrare che il sistema copernicano fosse vero mentre quello

tolemaico sarebbe stato falso. Certo, dal punto di vista scientifico, Galilei voleva affermare la verità del sistema copernicano e la falsità di quello tolemaico. Ma questa non è una tesi di ermeneutica biblica, bensì una “conclusione” scientifica. Io qui parlo esclusivamente di *ermeneutica biblica*, cioè di quella teoria che vorrebbe spiegare come deve essere interpretata la Bibbia. Da questo punto di vista, Galilei negava che si potesse usare la Scrittura all’interno di argomentazioni di carattere scientifico, e dava di questa affermazione una spiegazione teorica: *la verità delle affermazioni bibliche che riguardano realtà naturali non è di tipo scientifico*.

Questa affermazione ermeneutica è stata la prima del Galileo maturo,³ e cioè nella *Lettera a Castelli*, anche dal punto di vista cronologico. I consultori del S.Ufficio che diedero un parere sulla *Lettera a Castelli* ebbero solo da ridire sulla *conseguenza* di questa affermazione e cioè che il nudo senso delle parole della Bibbia in questioni naturali sarebbe falso. Le riscritture della lettera tennero sempre presente questo problema e attenuarono quella primitiva affermazione.

Il problema di Galilei fu dunque come tenere insieme due affermazioni, l’una che interessava lui e cioè la non utilizzabilità scientifica della Bibbia, l’altra che interessava i teologi e che Galilei doveva accettare per proteggere la propria ortodossia dottrinale cattolica, ma che non aveva alcun interesse teorico per Galilei, nel senso che non serviva alla dimostrazione della prima tesi, ma solo a garantirla all’interno del sistema teologico e politico-religioso del cattolicesimo dell’epoca.

Esaminiamo con cura ognuna delle parti della mia affermazione:

(a) Galilei negava che si potesse usare la Scrittura all’interno di argomentazioni di carattere scientifico:

Stante, dunque, ciò, *mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie*: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio; ed essendo, di più, convenuto nelle Scritture, per accommodarsi all’intendimento dell’universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al nudo significato delle parole, dal vero assoluto; ma, all’incontro, essendo la natura inesorabile ed immutabile, e mai non trascendente i termini delle leggi impostegli, come quella che nulla cura che le sue recondite ragioni e modi d’operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; pare che *quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio, non che condannato, per luoghi della Scrittura che aves-*

³ Sulle posizioni ermeneutiche del primo Galileo cf. Pesce M., “Il primo Galileo e l’ermeneutica biblica”, in *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*. Raccolti da Bruna Bocchini Camaiani e Anna Scattigno, Macerata, Quodlibet, 1998, 331-345.

*sero nelle parole diverso sembante; poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura, né meno eccellentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture.*⁴

Se per “concordismo” si intende una teoria ermeneutica che sostiene che le affermazioni *esplicite e letterali* della Bibbia sulla realtà naturale corrispondono a quanto afferma la ricerca scientifica, la teoria ermeneutica biblica galileiana non è concordista.

Affermare che la Bibbia si accorda col copernicanesimo e non col sistema tolemaico oppure che si accorda col sistema tolemaico e non col sistema copernicano è cosa radicalmente diversa dall'affermare che la Bibbia non ha rilevanza nelle questioni e nelle dimostrazioni scientifiche. Questo è il punto principale della tesi galileiana e bisogna sottolinearlo con chiarezza: dal punto di vista ermeneutico, sostenere che la Bibbia nelle sue espressioni letterali ed esplicite —cioè nel suo senso *literalis simplex* (per usare la terminologia di Bellarmino nel *De Verbo Dei*)⁵ è copernicana oppure sostenere che è tolemaica è assolutamente la stessa cosa. Perché in ambedue i casi non si esce dal concordismo e in ambedue i casi si sostiene che la Bibbia nelle sue espressioni letterali ed esplicite è scientificamente vera. Con la tesi galileiana, invece, si afferma che la Bibbia, nelle sue espressioni letterali ed esplicite, non ha uno scopo scientifico e non ha valore epistemologico scientifico.

Il motivo di questa affermazione sta in un aspetto dell'epistemologia galileiana che non mi sembra sia sufficientemente preso in considerazione nel dibattito sull'ermeneutica biblica galileiana. Il tipo di conoscenza scientifica che Galileo pratica e di cui parla in queste pagine della *Lettera a Cristina*, è di una natura nuova rispetto ai procedimenti conoscitivi puramente discorsivi o puramente intellettuali. È una conoscenza che mediante l'uso degli strumenti,⁶ in particolare dal 1609-1610 del cannocchiale, è in grado di

⁴ Motta F. (a cura di), Galileo Galilei, *Lettera a Cristina di Lorena*, (Marietti), Genova, 2000, 96-97. Corsivo mio.

⁵ Cf. nota 13.

⁶ Per l'importanza della tecnica nel metodo scientifico galileiano concordo con la tesi di A. Pasquinelli, *Lettere galileiane*, Bologna 1968 e L. Geymonat, “La fisica e il metodo di Galileo”, in AA.VV., *Fortuna di Galileo*, Bari, 1964, 71-98. In particolare decisive le osservazioni, contro Koyré, sull'aspetto sperimentale del metodo galileiano (Geymonat, 83.90-91) e l'analisi di Pasquinelli del metodo galileiano con il rilievo dato alle “sensate esperienze e necessarie dimostrazioni” (*Lettere*, 89-137). Pasquinelli ha messo bene in luce come la critica di Galileo “sul piano pubblico e sotto il profilo epistemologico, del pensiero scientifico dominante nel suo tempo cominci verso la fine del 1610” (91) dopo le scoperte ottenute mediante il cannocchiale. “Da un lato la concezione e la dimostrazione matematica; dall'altro, l'osservazione della natura e l'esperimento fisico sono le uniche vie sicure sulle quali si può giungere a penetrare la verità della natura” (104), questa la grande novità metodologica che stacca radicalmente Galileo dalla scienza tardomedievale. Mi sembra che diversi, anche recenti, studi sull'ermeneutica biblica galileiana manchino di un confronto approfondito con queste tesi interpretative, e perdano di vista la specificità epistemologica e metodologica di Galileo.

andare oltre i dati conoscitivi che emergono dall'uso dei "nudi" sensi (cioè dei sensi che non si servono degli strumenti scientifici). Lo strumento permette l'accesso a dati che sono preclusi all'occhio nudo. Tutta la successiva conoscenza scientifica andrà aldilà dei dati raccogliabili con i puri sensi e permetterà una sempre più vasta integrazione, correzione, modificazione e critica di una conoscenza basata sull'interpretazione dei soli dati emergenti in base all'uso dei nudi sensi (cioè senza l'uso di strumenti scientifici che ne potenzino e affinino le capacità di apprendimento).

Ciò comporta una seconda affermazione:

E' ufficio dei saggi espositori [cioè dei teologi] affaticarsi per penetrare i veri sensi dei luoghi Sacri, che indubitabilmente saranno concordanti con quelle conclusioni naturali, delle quali il senso manifesto e le dimostrazioni necessarie ci avessero prima resi certi e sicuri.⁷

Qui devo dare una risposta a W. Carroll il quale ha sostenuto che Galilei nella *Lettera a Cristina* ha attenuato un'affermazione ermeneutica contenuta nella *Lettera a Castelli*:

In 1613, Galileo wrote that the purpose of the Bible was only [*solamente*] to persuade men of those truth which surpassed human reason. In 1615, he changes the adverb to *principally* [*principalmente*], thereby, he does not exclude from the purpose of the Bible the revelation of truths which are within the realm of human reason". "According to Pesce, Galileo rejects granting any authority to the Bible in matters scientific. Pesce seems to understand *principalmente* as *solamente*, but as we have seen, Galileo himself chaged *solamente* to *principalmente*.⁸

Mi sembra che Carroll abbia ragione nel sostenere che la *Lettera a Cristina* ha attenuato, *in questo punto particolare*, la *Lettera a Castelli*.⁹ Tuttavia, la mia interpretazione della ermeneutica della *Lettera a Cristina* rimane valida. Il motivo è che, nella *Lettera a Cristina*, Galilei non parla solo una volta di questa questione bensì due volte e in due punti diversi. Il primo punto è quello che Carroll cita:

stimerei per questo che l'autorità delle sacre Lettere avesse avuto la mira a persuadere principalmente a gli uomini quegli articoli e proposizioni, che, superando ogni umano discorso, non potevano per altra scienza né per altro mezzo farci credibili che per la bocca dell'istesso Spirito santo.

⁷ Motta, 105.

⁸ Carroll W., "Galileo, Science and the Bible", 21.

⁹ In questo punto le tre versioni della lettera che io ho in passato messo in luce concordano: il testo di Pr suona "havess'hauto solamente la mira", l'edizione di Favaro: "avesse avuto solamente la mira", la traduzione latina del 1649 che io ritengo avesse un archetipo italiano differente da quello delle altre due versioni scrive "unum hunc habuisse scopum".

Galileo però (e Carroll non sembra accorgersene) torna una seconda volta sulla questione, parlando questa volta della Bibbia solo indirettamente, in quanto l'oggetto diretto dell'argomentazione è la teologia nella sua pretesa di essere regina delle scienze. Su questa pretesa Galileo scrive:

la regia supremazia se gli deva nella seconda maniera, ciò è per l'altezza del soggetto e per l'ammirabile insegnamento delle divine rivelazioni in quelle conclusioni che per altri mezzi non potevano dagli'uomini essere comprese e che sommamente concernono all'acquisto dell'eterna beatitudine.¹⁰

Qui le "conclusioni" che sono sottratte all'autorità regia della teologia sono definite in base a due criteri: a) il primo è "che per altri mezzi non potevano dagli'uomini essere comprese". In questo caso Galileo afferma la sua tesi in modo assoluto senza aggettivi: ciò che è dimostrabile razionalmente non può essere sottoposto all'autorità teologica. L'autorità della teologia è limitata alle affermazioni che *non possono* essere comprese. Ciò significa che tutto ciò che può essere dimostrato razionalmente è sottratto alla teologia e per converso che la teologia ha autorità solo, sì solamente, in argomenti che sono raggiungibili solo per rivelazione divina. Il secondo criterio che Galileo evidenzia è che le proposizioni su cui la teologia ha potere sono quelle che "sommamente concernono all'acquisto dell'eterna beatitudine". Il primo criterio riguarda il modo con cui le proposizioni sono raggiunte (da un lato razionalmente, dall'altro per rivelazione), il secondo criterio riguarda la natura delle proposizioni stesse (le proposizioni della scienza riguardano la natura, quelle della teologia riguardano "l'eterna beatitudine"). Qui non c'è alcuna attenuazione: i due criteri servono a Galileo per distinguere due ambiti in cui ciascun potere è assoluto. Carroll non sembra essersi accorto che Galileo è tornato due volte sullo stesso argomento.

Che Galileo sia tornato due volte sulla stessa frase non mi sembra dubbio. Si confrontino le due frasi attentamente:

stimerei per questo che l'autorità delle sacre Lettere avesse avuto la mira a persuadere principalmente a gli uomini quegli articoli e proposizioni, che, superando ogni umano discorso, *non potevano per altra scienza né per altro mezzo* farci credibili che per la bocca dell'istesso Spirito santo;

la regia supremazia se gli deva nella seconda maniera, ciò è per l'altezza del soggetto e per l'ammirabile insegnamento delle divine rivelazioni in quelle conclusioni *che per altri mezzi non potevano dagli'uomini essere comprese* e che sommamente concernono all'acquisto dell'eterna beatitudine.

Il motivo per il quale nel primo punto della lettera Galileo ha attenuato la sua teoria mi sembra facilmente ipotizzabile. Nel primo caso egli parla diret-

¹⁰ Motta, 112.

tamente della Bibbia che è parola di Dio e quindi assolutamente vera e infallibile. Egli sa che il pericolo di essere accusati di eresia quando si parla di Bibbia è massimo. Non altrettanto pericoloso è invece affermare lo stesso principio, nel secondo caso, quando egli parla direttamente della teologia. Per questo, egli parla con più decisione nei riguardi della teologia che è il suo vero obiettivo politico. L'attenuazione da *solamente* a *principalmente* rivela una volta di più la natura degli scritti cosiddetti copernicani. Galileo attenua o muta alcune espressioni che per lui non sono affatto fondamentali con uno scopo tattico: quello di non indebolire le proprie argomentazioni con affermazioni che alle orecchie dei teologi potrebbero sembrare mettere in dubbio qualche aspetto dogmatico. Ciò renderebbe del tutto inaccettabile il resto della sua argomentazione. E' perciò una ingenuità cercare di ricostruire il pensiero galileiano basandosi su queste attenuazioni tattiche. Soprattutto in questo caso, in cui l'attenuazione è smentita da un'altra affermazione e, a mio parere, da tutto il senso complessivo della lettera.

Il nuovo metodo scientifico, è noto, pone in crisi la scienza aristotelica basata sui dati sensoriali tradizionali. Affermare come fa Carroll che Galileo condivide la medesima concezione aristotelica della scienza che ha Belarmino, in quanto ambedue penserebbero che la scienza è "necessary knowledge in terms of causes",¹¹ significa rifarsi ad un principio troppo generico per poter definire la specificità del metodo scientifico galileiano. La differenza tra metodo scientifico galileiano e scienza tardo-scolastica o addirittura aristotelica sta nel metodo dell'indagine, nell'uso degli strumenti scientifici e nella applicazione della matematica ai dati sperimentali.

Il nuovo metodo scientifico pone in crisi anche gli elementi della Scrittura che sono in continuità epistemologica e culturale con la scienza antica. Da un punto di vista scientifico-epistemologico, la Bibbia è vecchia come è vecchio Aristotele. Galileo contestava la validità del procedimento metodologico della scienza aristotelica, e alcuni dei suoi avversari, ingenuamente, cercavano di appigliarsi a testi biblici che avevano la stessa debolezza epistemologica della scienza tardo-scolastica.

Certo, Galileo non sostiene esplicitamente che l'origine delle affermazioni bibliche sta in un'esperienza umana della natura storicamente determinata. Egli parla invece teologicamente e afferma che lo Spirito santo, per venire incontro alla limitata capacità conoscitiva dell'uomo, si esprimeva servendosi di un linguaggio comune che descrive la normale apparenza dei fenomeni. Tuttavia, ciò che questo dibattito galileiano intorno alla Scrittura in ultima analisi rivelava, e per la prima volta in maniera approfondita e sistematica, era che il modo di percezione del mondo sensibile presente anche nella Bibbia stava ormai tramontando per sempre. Il metodo di conoscenza nuovo, principio della modernità, non poteva fare a meno di investire la Bibbia e avrebbe continuato sistematicamente a farlo per i secoli suc-

¹¹ Carroll W., "Galileo, Science and the Bible", 11. E' ovvio che non condivido le opinioni di Wallace su questo punto. Cf. sopra nota 6 e il contributo di M. Clavelin in questo stesso volume.

cessivi. Galileo ha intuito con lucidità epistemologica impressionante tutto ciò e ha cercato di ipotizzare un accordo tra ambito religioso e ambito scientifico-filosofico che salvasse ambedue queste realtà. Da questo punto di vista, il richiamo alla tradizione teologica antico-cristiana, come, su altro piano, ai precedenti antichi del copernicanesimo, maschera quella discontinuità radicale dell'ermeneutica galileiana che gli deriva dalla necessità di tener conto del nuovo metodo scientifico.

È tuttavia vero che nella lettera a Cristina, come del resto anche in altri scritti cosiddetti copernicani di Galilei, esiste anche una seconda affermazione ermeneutica:

Sopra questa ragione parmi primieramente da considerare, essere e santissimamente detto e prudentissimamente stabilito, non poter mai la Sacra Scrittura mentire, tutta volta che si sia penetrato il suo vero sentimento; il qual non credo che si possa negare esser molte volte recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole.¹²

Esiste cioè nella Bibbia un “vero sentimento” che “molte volte” è “recondito” e tale senso “recondito” è “molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole”. Galilei ha perciò due teorie ermeneutiche: la prima riguarda il nudo senso delle parole il quale non ha valore scientifico. La seconda riguarda il senso recondito. Non bisogna mescolare insieme le due teorie. Le due teorie riguardano problemi diversi, hanno scopi diversi e conseguenze diverse. La prima teoria tende a differenziare due ambiti, quello della scienza naturale e quello del linguaggio delle concezioni volgari che la Bibbia usa per scopi religiosi. La prima toglie valore scientifico alla Bibbia nelle sue espressioni letterali ed esplicite. In essa la Bibbia non ha valore alcuno dal punto di vista scientifico e non può essere usata come *auctoritas* in campo scientifico.

Nella seconda teoria, che riguarda il senso recondito della Bibbia, vanno chiaramente distinti alcuni punti.

(a) Tale senso recondito viene ipotizzato in base all'affermazione teorica precedente secondo la quale il nudo senso letterale delle proposizioni bibliche che riguardano argomenti di scienza naturale è scientificamente falso. Siccome la Bibbia non può errare, se si afferma che il nudo senso letterale è falso, deve esserci necessariamente un senso della Bibbia che sia vero. Perciò viene ipotizzato un senso “recondito”. Esso serve per salvare la verità della Bibbia, che da un punto di vista teologico non può essere negato, senza cadere in eresia.

La distinzione tra due sensi letterali si trova in Bellarmino nel *De Verbo Dei*.¹³ Ma Galileo le conferisce un significato del tutto nuovo e di ciò non

¹² Motta, 95.

¹³ “Porro literalis est duplex, alius simplex, qui consistit in proprietate verborum, alius figuratus, quo verba transferuntur a naturalis significatione ad alienam. Et hujus tot sunt gene-

si accorge Carroll che vorrebbe invece vedere in ciò una somiglianza teologica tra Galileo e Bellarmino. Ciò che caratterizza Galileo non è la ripetizione di una teoria diffusa e nota, ma il fatto di usarla per difendere la novità della sua posizione. Vi sono studiosi i quali, probabilmente per una insufficiente pratica con i testi e con la ricerca storica, non si accorgono che il senso di un'affermazione non sta solo in ciò che ha di comune con l'ambiente o con la tradizione, bensì in ciò che da essi si differenzia. Tutto il meccanismo argomentativo galileiano sta qui: servirsi di argomentazioni vecchie per trasmettere opinioni nuove.

(b) La novità sta nel fatto che l'individuazione del senso recondito vero delle proposizioni bibliche che riguardano argomenti di scienza naturale va fatto a partire dai risultati a cui sono pervenuti gli scienziati naturali. Una volta stabilito cosa è vero dal punto di vista scientifico, l'interprete della Bibbia deve scoprire che il senso recondito si accorda con le conclusioni scientifiche e perciò è vero. Ma non viceversa.¹⁴

(c) Questa affermazione non è contraddittoria con la prima. La prima afferma che tra nudo senso letterale esplicito della Bibbia e conclusioni scientifiche non c'è concordismo. La seconda afferma che esiste invece una concordia tra scienza e Bibbia, *ma solo al livello del senso recondito*. La differenziazione di ambiti tra scienza e religione permane perché il senso recondito della Bibbia è scientifico (ed è determinato scientificamente) e non religioso né determinato teologicamente.

Il ragionamento di Bellarmino nella Lettera a Foscarini è esattamente il

ra, quot sunt genera figurarum. Cum Dominus Jo. 10 dicit: Alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili etc. sensus literalis est, sed figuratus, alios homines praeter Judaeos congregandos in Ecclesiam: quod proprie dictum est Jo 11. ut filios Dei qui erant dispersi congregarent in unum. Vide de his figuratis locutionibus Augustinus lib.3 de doctrina Christ". (Bellarmino R., *De Verbi Dei Interpretatione*, Liber Tertius Caput III. Proponitur.. p. 68 col. a).

¹⁴ Carroll W., "Galileo, Science and the Bible", 24 afferma: "on Galileo's own principles, if the new astronomy is shown to be 'not conclusively demonstrated' then it may very well be judged to be contrary to the Bible. This is exactly the conclusion reached by the theologians of the Inquisition". In realtà, ciò non corrisponde al pensiero di Galileo, il quale scrive proprio il contrario: "*prima* che condannare una proposizione naturale, mostrar che ella non va dimostrata necessariamente; e questo devono fare non quelli che la tengono per vera, ma quelli che la stiman falsa" (Motta, 115). Questa tesi è ricorrente in Galileo. Si veda ad esempio quando scrive: "essi pretendono di poter costringere altri con l'autorità della scrittura a seguir in dispute naturali quella opinione che pare a loro che più consuoni con i luoghi di quella, stimandosi insieme di non essere in obbligo di risolvere le ragioni et esperienze in contrario" (Motta 110). "Et in somma, se non è possibile che una conclusione sia dichiarata eretica, mentre si dubita che ella poss'esser vera, vana dovrà esser la fatica di quelli che pretendono di dannar la mobilità e la stabilità del Sole se *prima* non hanno dimostrato essere impossibile e falsa" (Motta 136). Galileo distingue due ambiti, uno scientifico e uno teologico. La teologia è regina solo nell'ambito religioso. Galileo sosteneva che i teologi prima di condannare come eretica una teoria scientifica dovevano dimostrarla falsa. Non è stato ascoltato su questo punto. Ma la sua convinzione era che prima di poter condannare una proposizione scientifica i teologi avevano l'obbligo di dimostrarla falsa con argomenti scientifici. Perché solo argomenti scientifici avrebbero dovuto avere valore nell'ambito scientifico.

contrario: Bellarmino ritiene che l'autore dell'*Ecclesiastes* in cui si legge "Oritur sol et occidit, et ad locum suuum revertitur" (1,5) sia Salomone "il quale non solo parlò ispirato da Dio, ma fu huomo sopra tutti gli altri sapientissimo e dottissimo nelle scienze humane e nella cognizione delle cose create, e tutta questa sapienza l'hebbe da Dio; onde non è verosimile che affermasse una cosa che fusse contraria alla verità dimostrata o che si potesse dimostrare".¹⁵ Questa affermazione presuppone la teoria, molto diffusa sia nell'ebraismo sia nel cristianesimo, secondo la quale nei testi biblici scritti da Salomone è implicita una verità scientifica che si accorda con le scienze naturali profane professate dai dotti non ebrei e non cristiani. Cosicché, secondo questa teoria, la conoscenza scientifica ispirata da Dio a Salomone garantisce l'attendibilità scientifica delle espressioni letterali del testo biblico, quelle cioè del *sensus literalis simplex*. Ciò è esattamente il contrario di quello che sostiene il Galilei, per il quale è la conclusione scientifica che permette di scoprire il senso recondito scientifico della Bibbia.

La decisione del febbraio del 1616 estese le tesi controversistiche del decreto tridentino sulla Scrittura ad un argomento per il quale non era stato formulato e cioè lo trasferì dalla lotta alla Riforma, al campo della scienza moderna. Così facendo trasformò la stessa ermeneutica biblica perché costrinse la teologia ad affermare che la Bibbia possiede anche una verità scientifica. Questo problema non si poneva prima della nascita della scienza moderna, perché è determinato dalla nascita di un nuovo metodo scientifico.

2 La condanna del 1616 e il concordismo

La seconda affermazione storica che propongo è la seguente. La condanna del copernicanesimo del febbraio 1616, con la quale il Santo Ufficio dichiarò che la teoria per la quale il sole si muove ed è centro dell'universo è da considerarsi eretica in quanto contraddice a molti passi della sacra Scrittura, ebbe un effetto fatale sull'evoluzione dell'ermeneutica biblica cattolica. Questo effetto fatale non dipende dal fatto che fu respinto come eretico il sistema copernicano, ma dal fatto che *si consacrò implicitamente una teoria ermeneutica concordista*. Da quel momento si rafforzò sempre di più nel cattolicesimo la tendenza ad affermare che la Bibbia, nelle sue affermazioni letterali ed esplicite, è necessariamente vera anche dal punto di vista scientifico. Questo fatto dovrebbe interessare maggiormente gli storici della teologia e dell'esegesi biblica. E' ovvio che questa tesi si oppone diametralmente al tentativo apologetico ed ingenuo di Brandmüller e altri di sostenere paradossalmente che la condanna fu pronunciata per permettere un accordo tra scienza e fede. Essa invece non è solo una definizione dottrinale e astratta, ma una definizione che tende a mettere in atto una misura

¹⁵ Cf. Motta, 161.

repressiva contro la libertà di insegnamento e di pubblicazione. Bucciantini lo ha dimostrato mi sembra esaurientemente.¹⁶

Nella decisione del 24 febbraio 1616 vennero condannate come è noto le due seguenti proposizioni. Sono queste proposizioni che qualificano l'atteggiamento della chiesa cattolica nei confronti della scienza moderna e dell'ermeneutica biblica. Non è un caso che la nuova apologetica cattolica trascuri di affrontare questo testo che invece è quello fondamentale in tutta la questione.

La prima proposizione copernicana ("Sol est centrum mundi, et omnino immobilis motu locali") fu censurata molto più duramente della seconda ("Terra non est centrum mundi nec immobilis, sed secundum se totam movetur, etiam motu diurno"), perché fu considerata eretica e non solo assurda dal punto di vista filosofico:

Omnes dixerunt dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosophia et formaliter haereticam, quatenus contradicit expresse sententiis sacrae Scripturae in multis locis secundum proprietatem verborum et secundum communem expositionem et sensum Sanctorum Patrum et theologorum doctorum.

La seconda invece fu condannata meno duramente:

Omnes dixerunt, hanc propositionem recipere eandem censuram in philosophia; et spectando veritatem theologiam, ad minus esse in fide erroneam.¹⁷

In sostanza, ambedue le proposizioni furono considerate assurde dal punto di vista "filosofico". Da quello teologico, invece, la prima venne giudicata eretica, mentre la seconda solo erronea "in fide". Il motivo di questo diverso trattamento è di tipo esegetico ed ermeneutico. Lo troviamo preannunciato più di tre anni prima in una lettera del card. Conti a Galileo. Rispondendo sul problema della conciliabilità tra Scrittura e copernicanesimo, il Conti scriveva:

et questa pare meno conforme alla Scriptura: perché, se bene quei luoghi dove si dice che la terra sii stabile et ferma, si possono intendere della perpetuità della terra, nondimeno dove si dice che il sole giri e i cieli si muovono, non puole havere altra interpretazione, se non che parli conforme al comun modo del volgo; il quale modo di interpretare senza gran necessità non si deve ammettere.¹⁸

¹⁶ Bucciantini M., *Contro Galileo. Alle origini dell' "Affaire"*, (Olschki), Firenze, 1995.

¹⁷ Pagano S.M.-Luciani A.G., *I documenti del processo di Galileo Galilei* (Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia, 53; Pontificia Academia Scientiarum), Città del Vaticano, 1984, 99-100.

¹⁸ G. Galilei, *Opere*. Edizione nazionale, XI, 354-355.

In sostanza, va considerata eretica un'affermazione che contraddice un enunciato della Bibbia sul quale non ci può essere alcun dubbio, né dal punto di vista dell'enunciazione letterale biblica, né dal punto di vista dell'interpretazione tradizionale ufficiale. Questo è il caso dei numerosi passi biblici che parlano della mobilità del Sole. La Bibbia dice chiaramente che il sole si muove. Affermare il contrario è perciò eresia. Al contrario, le affermazioni della Bibbia che dicono che la terra è stabile, potrebbero essere interpretate, secondo i teologi del Santo Uffizio, in senso traslato, nel senso che potrebbero significare non che la terra sta ferma, ma che permane così come Dio l'ha fatta. Parlare, quindi, di mobilità della terra non costituisce eresia, ma solo un errore dal punto di vista della fede, perché potrebbe non esserci contraddizione con il senso letterale degli enunciati biblici.

La condanna del copernicanesimo del febbraio 1616 è enormemente più importante della condanna di Galilei del 1633, dal punto di vista della storia dell'ermeneutica biblica e dal punto di vista della storia dei rapporti tra teologia cattolica e scienze naturali. Questa condanna è uno degli atti più gravi compiuti da una istituzione della chiesa cattolica romana in età moderna, perché ha contribuito ad impedire alla chiesa cattolica l'accettazione di molte conquiste della scienza moderna e del principio stesso della modernità.

E' questa enunciazione teologica che ha contribuito a rendere la Sacra Scrittura e la teologia cattolica in conflitto permanente con l'evoluzione della scienza moderna. Queste due enunciazioni teologiche presuppongono un'ermeneutica concordista che pone sullo stesso piano epistemologico le espressioni letterali della Scrittura e le argomentazioni scientifiche. È questa teologia, è questa ermenutica che la chiesa cattolica ha fatto sua da un punto di vista ufficiale per secoli. Dal mio punto di vista, tutto il resto, è secondario.

L'autorità ecclesiastica della Chiesa cattolica accettò, è vero, ad un certo momento storico, il copernicanesimo, ma non si allontanò dalla ermeneutica concordista. Accettò cioè il copernicanesimo, ma non il principio ermeneutico galileiano. Ciò significa che, dal momento in cui l'eliocentrismo e il moto della terra furono accolti, si smise di cercare di mostrare che la Bibbia era tolemaica, ma cominciarono a diffondersi tentativi teologici di dimostrare che essa era copernicana. Dal punto di vista ermeneutico non si era verificato alcun mutamento.

Anche la richiesta di considerare eliocentrismo e moto della terra come una pura ipotesi scientifica conferma che coloro che la avanzavano aderivano ad una interpretazione della Bibbia per la quale il senso letterale ed esplicito della Bibbia era scientificamente vero. Le affermazioni scientifiche sull'eliocentrismo e sul moto della terra e le affermazioni bibliche sul moto del sole e sulla stabilità della terra apparivano come poste sullo stesso identico piano, come affermazioni cioè che riguardano direttamente la verità dell'essere.

Solo con l'enciclica *Providentissimus Deus* del 1893 venne accettato un

galileismo ermeneutico moderato.¹⁹ Ma sarà solo l'Enciclica Divino Afflante Spiritu del 1943 che accetterà l'idea secondo la quale la Bibbia, e in particolare l'Antico Testamento, si esprime secondo generi letterari dell'oriente antico. Da quel momento i biblisti cattolici, attraverso non poche difficoltà cominciarono a sottoporre a revisione i *responsa* della Pontificia Commissione biblica che soprattutto nel primo ventennio del XX secolo furono emanati a difesa della verità storica e scientifica del senso letterale dei testi veterotestamentari.²⁰ È dal quel momento che nella chiesa cattolica è divenuto sempre più frequente sostenere che le affermazioni della Bibbia non vanno intese letteralmente in senso scientifico, bensì come se fossero state proferite secondo una concezione comune volgarmente diffusa nel mondo antico.²¹ Ma prima di allora la letteratura esegetica ed ermeneutica cattolica è disseminata di opere che ricorrentemente cercano di dimostrare la verità scientifica della Bibbia.

Molti studi recenti si sono dedicati a un argomento a mio avviso abbastanza secondario e cioè alla ricerca del momento in cui l'autorità ecclesiastica ha smesso di considerare eretico il copernicanesimo.²² Dal mio punto di vista, ciò è secondario perché la questione ermeneutica principale non era se il copernicanesimo fosse vero o falso, ma se le affermazioni della Bibbia circa le realtà naturali fossero da considerare scientificamente vere nella loro letteralità, secondo l'interpretazione della tradizione ecclesiastica. Anche le ricerche recenti di parte cattolica, che riesaminano l'atteggiamento ecclesiastico nella condanna di Galileo del 1633, trascurano la questione.

¹⁹ Cf. Pesce, *L'interpretazione*, 283-284.

²⁰ Cf. Pesce M., "Il rinnovamento biblico", in *Storia della Chiesa vol. XXIII: I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, a cura di Guasco M., Guerriero E., Traniello F., (Edizioni Paoline) Roma, 1991, 575-610.

²¹ Mi permetto di rimandare ai miei seguenti studi sulla storia dell'interpretazione della Bibbia nella chiesa cattolica dal 1893 ad oggi: "Esegesi storica ed esegesi spirituale nell'ermeneutica biblica cattolica dal pontificato di Leone XIII a quello di Pio XII", *Annali di Storia dell'Esegesi* 6 (1989) 261-291; "Il rinnovamento biblico", in *Storia della Chiesa vol. XXIII: I cattolici nel mondo contemporaneo (1922-1958)*, a cura di Guasco M., Guerriero E., Traniello F., (Edizioni Paoline), Cinisello Balsamo, 1991, 575-610; "Il rinnovamento biblico", *Storia della Chiesa. Vol. XXV. La chiesa del Vaticano II (1958-1978). Parte II*, a cura di Guasco M., Guerriero E., Traniello F., (Edizioni Paoline), Cinisello Balsamo, 167-216; "Dalla enciclica biblica di Leone XIII "Providentissimus Deus" (1893) a quella di Pio XII "Divino Afflante Spiritu" (1943)", in Martini C.M., Ghiberti G., Pesce M., *Cento anni di cammino biblico*, (Vita e Pensiero), Milano, 1995, 39-100; "Una rinnovata difesa dell'esegesi storica ed esigenza di un'interpretazione teologica", *Studia Patavina* 43 (1996/1) 25-42.

²² Cf. W. Brandmüller-E. J. Greipl, *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della Controversia (1820)*. Gli Atti del S.Ufficio, Firenze, Olschki, 1992. Su cui cf. però M. Bucciantini, *Contro Galileo. Alle Origini dell'Affaire*, Firenze, Olschki, 1995.

3 Il problema della riforma della teologia cristiana

Galileo fu sempre consapevole che l'accettazione del copernicanesimo come dottrina astronomica vera, e non come semplice ipotesi, comportava conseguenze teologiche di vasta portata. Egli però dissimulò sempre queste conseguenze teologiche e non se ne occupò mai, neppure in scritti a circolazione privata. Egli non si impegnò mai in quella riforma della teologia che il crollo del sistema scientifico aristotelico comportava. Alcuni dei suoi sostenitori, come Campanella, erano consapevoli di questa grande posta in giuoco teologica. Ma lo erano anche molti dei rappresentanti della teologia cattolica tradizionale di allora, come ad esempio Ciampoli, e Inchofer che ebbero un ruolo importante, l'uno nella condanna del 1616,²³ l'altro nel processo di Galilei.

Mi sembra stupefacente che gli studi recenti che hanno voluto difendere il comportamento di R. Bellarmino e delle istituzioni ecclesiastiche abbiano ignorato questo enorme problema storico della riforma della teologia cristiana che era presente dalla metà del XV secolo in poi.

Il problema di una scorporazione del cristianesimo dal sistema scientifico-culturale dell'aristotelismo era ad esempio presente in pensatori come Pierre Gassendi (che cercava una rifondazione epicurea del cristianesimo) o come Thomas Hobbes, come dimostra il tentativo hobbesiano di dimostrare la estraneità della Bibbia alla filosofia aristotelica nella quarta parte del *Leviatano*. Sia Gassendi sia Hobbes ragionarono a lungo in base alla teoria galileiana di una distinzione epistemologica dei due ambiti, scientifico e biblico.

È su questo sfondo che va compreso il suggerimento del cardinale Bellarmino di considerare il copernicanesimo come una semplice ipotesi e non come verità assoluta. Bellarmino era mosso da preoccupazioni teologiche ed ecclesiastiche più che da una pretesa maggiore consapevolezza epistemologica della natura delle ipotesi scientifiche. Ci sarebbero voluti quasi trecento anni, con la crisi del concordismo e con la fine della repressione antimodernista, perché si potesse aprire la strada a una profonda riforma della teologia cattolica (nei quaranta anni che vanno dall'inizio degli anni Trenta alla fine degli anni Sessanta di questo secolo). Per questo, la *Lettera a Cristina* rimane uno dei grandi classici della teologia cattolica moderna, anche se ci trasmette un progetto che fu rifiutato e accantonato nello stesso momento in cui fu elaborato e presentato.

Il cardinale R. Bellarmino, nella celebre lettera a Paolo Antonio Foscarini del 12 aprile 1615,²⁴ aveva suggerito la strada di reagire alla pretesa della autonomia del metodo scientifico, mediante una difesa del principio fondamentale del sistema della controriforma, quello cioè che garantiva alla fede una verità assoluta in ogni campo. Le conclusioni della nuova scienza si potevano perciò accettare solo a una condizione: che non pretendessero una verità assoluta:

²³ Bucciattini, *Contro Galileo*.

²⁴ *Opere* XII, 171-172.

Dico che mi pare che V.P. et il Sig.^f Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente [...]. Né si può rispondere che questa non sia materia di fede, perché se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis*; e così sarebbe heretico chi dicesse che Abramo non habbia avuti due figliuoli e Iacob dodici, come che dicesse che Christo non è nato di vergine, perché l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de' Profeti et Apostoli.²⁵

Il progetto di Bellarmino tiene conto dell'esistenza della nuova scienza, ma ipotizza un meccanismo ben diverso da quello galileiano per la soluzione dei casi di conflitto: lo scienziato dovrà ritenere le proprie conclusioni solo delle ipotesi, adatte —meglio di altre— alla spiegazione della mera apparenza dei fenomeni naturali, ma senza alcuna pretesa di rappresentare una verità assoluta. La verità della Scrittura, questa sì assoluta, poteva così continuare a estendersi a ogni aspetto della realtà.²⁶

Mi sembra storicamente scorretto tentare di inquadrare la proposta bellarminiana solo o prevalentemente in una storia delle concezioni del metodo scientifico, riportandola ad una pretesa anticipazione di teorie epistemologiche contemporanee. La linea suggerita da Bellarmino non va vista come se si trattasse di studiare un professore di epistemologia. Siamo in presenza di un personaggio di statura rilevante con una strategia religiosa, culturale, teologica e politica molto articolata e complessa, con una visione dei problemi del tempo a scala mondiale. Un personaggio come Bellarmino tiene anzitutto conto della organizzazione dei poteri in una società cattolica costretta a suo avviso a misurarsi con il diffondersi mondiale dell'eresia protestante e con il sorgere di una nuova visione del mondo che necessita di una profonda cattolicizzazione. Questa cattolicizzazione implica di necessità, non il rifiuto della modernità scientifica, ma una sua assunzione indolore in una sintesi in cui i punti di riferimento ermeneutici e l'organizzazione architettonica debbano dipendere tutti da un principio ultimo dominato dal potere ecclesiastico. Autonomia nella subordinazione, anzi massimo di autonomia, nel massimo del rispetto ufficiale dell'autorità, del sistema teologico e del sistema dei poteri che vede i laici subordinati e il clero in posizione dominante. La lettera di Bellarmino va vista come espressione di un "sistema" politico-religioso di cui il cardinale è un eminente difensore. Essa elenca almeno sette temi di cui il cardinale vuole tener conto: la verità della fede, la libertà della ricerca matematica, la verità scientifica della bibbia, l'accordo o meno tra opinioni scientifiche e fede, il pericolo di opinioni scientifiche per la fede, la teoria delle ipotesi scientifiche, la filosofia e la teologia peripatetica dominante. La domanda che dobbiamo porci è: "nel sistema politico-religioso di Bellarmino, quale funzione ha la teoria delle ipote-

²⁵ *Opere* XII, 172.

²⁶ Su Bellarmino e la questione copernicano-galileiana cf. il saggio di R.J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine and the Bible*, Notre Dame (Ind.)-London, 1991.

si scientifiche?” La mia risposta è che essa serve a conciliare la libertà di ricerca scientifica con la verità della fede e della Bibbia in modo che non crei “pericoli” ad un sistema basato sull’accordo tra filosofia peripatetica e fede. La lettera di Bellarmino non va vista prevalentemente come espressione di una teoria epistemologica, ma come un’azione di guida pastorale, come un consiglio di un padre spirituale ad un figlio spirituale (Foscarini e/o Galileo). Va visto come un documento di storia ecclesiastica e non di storia dell’epistemologia. Bellarmino è prodigo di consigli. Nella missiva è largamente presente un linguaggio che non riguarda la teoria, ma la pratica. Vi ricorrono parole come “pericolo”, “prudenza”, “prudentemente”, “irritare”, “nuocere”, “sopportare”, o espressioni come “ciò basta a”, “bisognerà”. Soffermiamoci sulla parola “pericolo”. Scrive Bellarmino:

il dire, che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l’apparenze meglio che col porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno; e questo basta al mathematico; ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo [...] è cosa molto pericolosa.

Il primo pericolo che Bellarmino teme è di tipo politico. E’ il pericolo

di *irritare* tutti i filosofi e theologii scholastici.

Il secondo pericolo è relativo alla fede. E’ il pericolo

di *nuocere* alla santa fede con rendere false le Scritture Sante.

Ringrazio Franco Motta per avermi segnalato alcune ricorrenze dell’uso del termine “pericolo” in Bellarmino. Il risultato provvisorio è che il termine è usato quando fatti politici creano un pericolo indiretto per la fede o quando teorie protestanti creano pericolo per la chiesa cattolica. Bellarmino parlava della battaglia contro la “eresia” intrapresa “non sine magno [...] periculo”; dei “periculosissima tempora” della diffusione del protestantesimo;²⁷ del pericolo che una legge può provocare indirettamente in una questione religiosa (“res animarum periculum concernens”); o del pericolo costituito da un re eretico: “tolerare regem haereticum [...] est exponere religionem evidentissimo periculo”.²⁸

²⁷ Cf. la lettera dedicatoria a Sisto V in *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus temporis haereticos*, *Opera Omnia ex editione veneta, pluribus tum additis, tum correctis*. I, ed. Justinus Fèvre, Paris, Vives, 1870, 45, 46, 50.

²⁸ Cf. *Controversia III de Summo Pontefice, Lib.V De potestate pontificis temporali*, Ivi, in *Opera Omnia ex editione veneta, pluribus tum additis, tum correctis*. II, 1870, 156, 158. Si confronti anche un brano della prefazione di Galileo “al discreto lettore” nel *Dialogo dei massimi sistemi*: “Si promulgò a gli anni passati in Roma un salutare editto, che, per ovviare a’ pericolosi scandoli dell’età presente, imponeva opportuno silenzio all’opinione Pittagorica della mobilità della terra”.

Nel primo punto, Bellarmino offre consigli di prudenza: non bisogna “irritare” i filosofi e i teologi, altrimenti diventano pericolosi. Evidentemente perché scatenano il loro potere. È come se Bellarmino si mettesse dalla parte di Foscarini e di Galileo. Egli esce dalle sue funzioni pubbliche per assumere un atteggiamento privato e suggerire un comportamento che concili le varie esigenze, senza turbare il sistema. Nel secondo punto, Bellarmino scrive:

consideri hora lei se la chiesa possa sopportare che si dia alla Scrittura un senso contrario alli Santi Padri et a tutti li espositori greci e latini.

Tutto il problema sta, allora, nel trovare una soluzione che la chiesa possa “sopportare”. È questo che Bellarmino chiama “prudenza”. Cesi lo chiamava “temperamento”. Anche nel punto terzo Bellarmino esprime teorie teologiche, ma la preoccupazione è principalmente pratica. Egli consiglia un modo di presentare l’accordo tra verità scientifica indubitabile e Scrittura: “bisognerà... più tosto dire che non l’intendiamo, che dire che sia falso”. Bellarmino insegna *come* “bisogna dire”.

Se confrontiamo le critiche a Galileo che l’ambasciatore Piero Guicciardini scriveva il 4 marzo 1616 al Granduca di Toscana per giustificarsi della infelice conclusione del cosiddetto primo processo a Galileo constatiamo che consistono sostanzialmente nel fatto che Galileo non soleva dissimulare quando invece avrebbe dovuto:

Ma egli s’infuoca nelle sue openioni, ci ha estrema passione dentro, et poca fortezza et prudenza a saperla vincere: tal che se li rende molto pericoloso questo cielo di Roma, massime in questo secolo, nel quale il Principe di qua aborrisce belle lettere et questi ingegni, non può sentire queste novità nè queste sottigliezze, et ogn’uno cerca d’accomodare il cervello et la natura a quella del Signore; si che anco quelli che sanno qualcosa et son curiosi, quando hanno cervello, mostrano tutto il contrario, per non dare di sè sospetto et ricevere per loro stessi malagevolezze (*Opere* XII, 242).

Il lessico di Guicciardini è esemplarmente coincidente con quello del noto trattato *Della dissimulazione honesta* di Torquato Accetto di qualche decennio dopo. Ma il fatto che nel 1615 Galileo non dissimulasse dipende dal fatto che egli si faceva forza su quell’unico procedimento su cui nessuna forma di disciplinamento religioso e morale dell’anima e del corpo può avere effetto: il metodo scientifico.

La dissimulazione principale che Galileo esercitò, almeno pubblicamente, per tutto il periodo della sua vita, è quella relativa al nascondimento o alla non menzione delle conseguenze *teologiche* dell’eliocentrismo e delle sue scoperte astronomiche, una dissimulazione che poteva far tesoro dei problemi suscitati dall’impatto del copernicanesimo sulla teologia, nei 60 anni successivi alla pubblicazione del *De revolutionibus* di Copernico

(1543).²⁹ Del resto, le maggiori obiezioni presentategli da parte ecclesiastica venivano proprio dalla paura delle conseguenze eversive sulla teologia tradizionale, una volta che fosse stato accettato l'eliocentrismo e la non eterogeneità della terra rispetto agli altri pianeti.

In particolare, l'astronomia galileiana provocava l'impossibilità di localizzare inferno e paradiso o almeno escludeva la localizzazione tradizionale, e Galileo già nel 1588 aveva dato in Firenze due conferenze sulle dimensioni dell'Inferno dantesco alla luce dei dati dell'astronomia (in quel tempo Galileo era su posizioni tolemaiche).³⁰ Campanella, ad esempio, nell'*Apologia* scritta nel 1616 (ma edita nel 1622), tornerà più volte sulla questione.³¹ Francesco Ingoli, nel *De Situ et Quietate Terrae Contra Copernici Systema Disputatio ad Doctissimum D. Galilaeum Galilaeum* del 1616,³² argomentava contro il copernicanesimo anche dal punto di vista teologico.³³ In particolare, ricordava che, secondo la dottrina dei teologi, l'inferno doveva essere localizzato all'opposto del cielo, sede dell'abitazione dei beati, e perciò al centro della terra che risultava essere il luogo più lontano dal cielo.³⁴ E Melchior Inchofer nel *Tractatus Syllepticus* all'indomani della condanna del 1633 criticherà il sistema copernicano in quanto:

Ex eo enim necessario consequitur non verificari secundum propriam locutionem, quae de Christo in Symbolo dicuntur, primum scilicet descendisse ad inferos, deinde ascendisse ad Coelos; qui enim alioqui hic potest esse figuratus sensus, et verbis expressis, et secundum communem et Catholicum vsum acceptis contrarius? Quod enim defensores eius Systematis, haec quoque sicut pleraque alia secundum apparentiam dicta velint tam prope est ad veritatem quam hoc dicendi modo *facile totum symbolum euertunt*, vt iam aditum ape-

²⁹ Sull'impatto del copernicanesimo sulla teologia prima del dibattito galileiano, cf. Zinner E., *Entstehung und Ausbreitung der Copernicanischen Lehre*, München 1988²; Wardeska Z., "Copernicus und die deutschen Theologen des 16 Jahrhunderts", in Kaulbach F.e altri (a cura di), *Nicolaus Copernicus zum 500. Geburtstag*, Köln 1973, 155-184; il trattato teologico sulla Scrittura e il moto della terra attribuito a G.J. Rheticus e edito da Hooykaas R., *G.J. Rheticus' Treatise on Holy Scripture and the Motion of the Earth*, Amsterdam 1984; e Pesce 1991, 71-74 su Keplero.

³⁰ *Due lezioni all'Accademia Fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'inferno di Dante* (Opere, IX, 31ss.).

³¹ Campanella T., *Apologia di Galileo*, a cura di Firpo L., Torino UTET, 1968, 50 (Cap. III, Prima premessa); 80 (Cap. III, Seconda premessa, Prova della quinta proposizione); 92 (Cap. IV, Prove della seconda tesi); 99-100 (Cap. IV, Risposta al terzo argomento); 118 (Cap. IV, Risposta all'ottavo argomento). Cf. ora però la splendida edizione critica curata da Lerner M.P., Tommaso Campanella, *Apologia Pro Galileo. Apologie de Galilée. Texte, traduction et notes*, (Les Belles Lettres), Paris, 2001. Cf. anche Ponzio P., *Apologia per Galileo*, (Rusconi), Milano, 1997.

³² *Opere* V, 407-408. 411-412.

³³ *Ibidem*, 407-408.

³⁴ L'argomentazione era basata su Bellarmino, *De Christo*, lib. 4, cap. X; *De Purgatorio*, lib. 2, cap. 6 e su passi biblici come il Salmo 138 e Isaia 14.

riant revocandae Heresi Valentinianae, plura ibi narrari, quae secundum apparentiam et phantastice, non vere sint facta.³⁵

Ma Galileo si era sempre ben guardato dall'accennare a questo argomento della localizzazione dell'inferno e del paradiso.

L'eliocentrismo provocava anche la fine dell'antropocentrismo cosmico e l'apertura almeno possibile a una pluralità di mondi abitabili, con la eventuale messa in questione dell'universalità della missione di Cristo. Galileo conosceva bene la questione e si era espresso esplicitamente contro la possibilità di uomini e essere viventi sulla luna per motivi scientifici e non teologici. Una prima dichiarazione è reperibile nella *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (edita nel 1613):

Che il parer di quelli che pongono abitatori in Giove, in Venere, in Saturno e nella Luna sia falso e dannando, intendendo però per abitatori gli animali nostrali e sopra tutto gli uomini, io non solo concorro con Apelle in reputarlo tale, ma credo di poterlo con ragioni necessarie dimostrare (*Opere* V, 220).

Tre anni dopo, in una lettera del 1616 a G.Muti, Galileo ritornerà sul tema:

Li giorni passati, quando feci reverenza all'Illustrissimo e Reverendissimo Signor Cardinal Muti, fu discorso, in presenza di Vostra Eccellenza, dell'ineguaglianza della superficie della luna, e il Sig. Alessandro Capoano, per impugnarla, in materia di discorso propose che quando il globo lunare fosse di superficie ineguale e montuosa, si potrebbe di conseguenza dire, che avendo la natura prodotto la montuosità nella terra per beneficio di varie piante e d'animali, indirizzati al beneficio dell'uomo, come creatura più perfetta dell'altre, così anco nella luna vi fossero altre piante ed altri animali, indirizzati al beneficio d'altra creatura intellettiva più perfetta; quali conseguenze essendo falsissime, concludeva che né meno vi fosse montuosità. A questo io risposi, dell'ineguaglianza della superficie della luna averne noi sensata esperienza per mezzo del telescopio; quanto alle conseguenze, non solamente non esser necessarie, ma assolutamente false e impossibili, potendo io dimostrare che in quel globo in conto alcuno non solamente non vi potevano esser uomini, ma né animali, né piante, né altra cosa di queste o simili a queste, che si trovano in terra: e la mia dimostrazione fu la seguente [...].³⁶ E questo, come bene può avere a memoria Vostra Eccellenza, fu quel tanto che in quel gior-

³⁵ *Tractatus syllepticus, in quo quid de Terrae Solisque motu vel statione secundum Sa.^{am} Scripturam et Sanctos Patres sentiendum, quave certitudine alterutra sententia tenenda sit breviter ostenditur*. Romae, excudebat Ludovicus Grignanus, 1633, 31-32. Del resto, molti anni dopo, G.B. Riccioli insisterà sulla necessità della verità di alcune proposizioni naturali contenute nella scrittura "tanquam mediis", "vel ad fundandam aliquam doctrinam" (cf. Pesce, 1987, 268).

³⁶ Nel testo della lettera segue a questo punto una dimostrazione basata solo su argomenti scientifici.

no fu detto, senza che s'entrasse in altro discorso filosofico, né che nella detta materia fosser dette altre parole (*Opere* XII, 240-241).³⁷

La lettera è molto significativa anche perché scritta da Roma il 28 febbraio 1616 all'indomani della condanna delle due principali proposizioni copernicane e due giorni dopo che gli era stato notificato a voce il divieto di aderire alla dottrina copernicana, di insegnarla o difenderla sia a voce che per scritto.³⁸ Tra il 1615 e il 1616, durante la presenza di Galileo a Roma, si deve essere svolto un intenso dibattito teologico-scientifico. La lettera pare scritta per lasciare una documentazione della discussione avvenuta sulla presenza di essere umani sulla luna. Quasi che Galileo volesse contrastare voci che gli attribuivano teorie teologiche scorrette. Qui il tentativo di limitare rigorosamente gli argomenti è chiaro. Se si parla della "inegualità" della luna non si ha alcuna intenzione di affrontare il tema, ad esempio, del valore universale della redenzione di Cristo. Soprattutto, Galileo ribadisce che intendeva discutere con argomenti esclusivamente scientifici. Egli difende la "inegualità della superficie della luna" solo in quanto se ne ha "sensata esperienza per mezzo del telescopio". E la presenza sulla luna di uomini e animali (almeno di tipo terrestre) è negata ugualmente per motivi scientifici. In questo modo, Galileo evitava a) di entrare in contrasto con le affermazioni della teologia perché non affermava l'esistenza di uomini sulla luna, e b) di uscire dall'ambito scientifico perché non si serviva di alcuna argomentazione teologica. E tuttavia non deve sfuggire che il ragionamento galileiano, nel contesto della discussione particolare riportata nella lettera, comporta comunque una critica implicita alla teologia, non tanto nelle sue tesi, quanto nel suo metodo, quello per cui dalla montuosità della luna si potrebbe dedurre la presenza di uomini sulla base del principio di finalità. Capoa aveva infatti sostenuto che

avendo la natura prodotto la montuosità nella terra per beneficio di varie piante e d'animali, indirizzati al beneficio dell'uomo, come creatura più perfetta dell'altre, così anco nella luna vi fossero altre piante ed altri animali, indirizzati al beneficio d'altra creatura intelletiva più perfetta.

Ma Galileo si guarda bene dal sottolinearlo esplicitamente e di farne oggetto di una battaglia pubblica. Egli non lotta per la riforma della teologia cristiana nei suoi contenuti e nei suoi metodi.

D'altra parte, le osservazioni della luna con il telescopio, smentendo la teoria della perfezione della superficie lunare, avevano comunque conse-

³⁷ Qui, ancora una volta, si vede con chiarezza che Galileo differenzia nettamente due ambiti. Nelle questioni teologiche, la scienza entra, ma solo con argomentazioni scientifiche e queste eliminano la possibilità di affermazioni teologiche contrarie. La presenza di uomini sulla luna è esclusa non per motivi teologici, ma perché c'è troppo freddo per garantire la loro sopravvivenza.

³⁸ Pagano, *I documenti del processo di G. Galilei*, 101.

guenze teologiche. In una prima redazione della *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* (Roma 1613), Galileo, anni prima, aveva cercato di sostenere che la Bibbia era contraria a questa teoria dell'astronomia peripatetica proprio per toglierle un sostegno biblico. Egli era perciò non solo consapevole delle conseguenze teologiche, ma addirittura si era lanciato in passato nella rivendicazione della differenza tra concezioni bibliche e aristotelismo, percorrendo una strada che aveva antecedenti e che avrà un lungo futuro (si pensi solo alla distinzione tra concezioni bibliche e aristoteliche nella quarta parte del *Leviatano* di Hobbes). Ma, grazie ai consigli di Cesi che, nell'anno precedente la pubblicazione, aveva, in via privata e amichevole, preventivamente sottoposto il testo della *Istoria* ai censori romani, Galileo si era poi deciso a togliere quelle affermazioni dalla redazione definitiva.

4 Osservazioni conclusive

Galilei voleva eliminare ogni ostacolo all'ingegno umano ("Chi vuol porre limiti agli umani ingegni"), ma ciò creava "pericolo" politico e religioso. Galileo perciò cercò di eliminare la funzione scientifica della Bibbia e di togliere ai teologi il potere di intervenire nelle questioni scientifiche secondo il principio per il quale sono i teologi che devono mutare le proprie conclusioni in presenza di conclusioni scientifiche certe. Di fronte alle pressioni determinate dall'ermeneutica tradizionale, cercò di sostenere che la Bibbia era vera scientificamente *nel suo senso recondito*, ma tale senso recondito doveva a suo parere essere determinato scientificamente. Cercò anche di attenuare quelle espressioni ermeneutiche che potessero far assomigliare la sua teoria a una teoria ermeneutica protestante.

La condanna del copernicanesimo del 1616 affermò la verità *scientifica* del senso letterale simplex della Bibbia, per usare la terminologia bellarmiana; rifiutò di relegare la Bibbia alle questioni di *fides et mores* e con questo trasformò il criterio ermeneutico del Concilio Tridentino da antiprotestantico in strumento di repressione della libera ricerca scientifica in materie che sembravano interferire con la teologia tradizionale cristiana. Quella condanna comportò una mutazione nella storia della teologia cattolica moderna.

