

«Come si vadia al Cielo e non come vadia il Cielo»

Il ruolo di una corretta ermeneutica biblica nei rapporti tra teologia e scienza.

È vero che la storia non si fa con i *se* e con i *ma*: eppure, *se* le frasi che Galileo attribuisce al Card. Baronio fossero state meditate più a fondo, probabilmente il pensiero occidentale non avrebbe vissuto alcune tristi pagine di incomprensione e sospetto reciproco tra fede e scienza. Il passo completo di Galileo si trova nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, dove egli ad un certo punto inserisce queste osservazioni personali: «io qui direi quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, cioè l'intenzione dello Spirito Santo essere come si vadia al Cielo, e non come vadia il Cielo»;¹ ed è lo stesso scienziato che, in una nota scritta di suo pugno, cita appunto il Card. Baronio attribuendogli queste espressioni.

La distinzione tra gli scopi della Bibbia e quelli delle scienze sperimentali oggi è stata sufficientemente chiarita, sebbene esistano ancora *fondamentalismi* da una parte e dall'altra: non mancano infatti rigurgiti di positivismo aggressivo da parte di alcuni atei² e di biblicismo ingenuo da parte di alcuni credenti.³ In questo chiarimento – raggiunto

¹ GALILEO GALILEI, *Lettere teologiche*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 35. La «Lettera a Madama Cristina di Lorena», del 1615, si trova in questa raccolta (alle pp. 19-76), dove vengono pubblicate anche la «Lettera a don Benedetto Castelli», del 1613 (pp. 77-86) e le due «Lettere a Monsignor Piero Dini», del 1615 (pp. 87-105). Tutte e quattro le lettere – dette anche “copernicane” – trattano del rapporto tra teologia e scienza e, più specificamente, tra interpretazione della Bibbia e dati cosmologici: in questo contributo considero solo la prima delle quattro, perché è la più articolata e documentata, e raccoglie ed integra tutti i dati importanti che si trovano nelle altre.

² P. ODIFREDDI, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino 1999. L'opera si propone come una “confutazione” serrata delle fondamentali verità religiose e cristiane alla luce e con l'ausilio delle verità fisiche, logiche e matematiche acquisite. La persuasione fondamentale che la sostiene e le fornisce toni talvolta scopertamente profetici è che la *religione*, in modo particolare il cristianesimo e ancora più particolare il cattolicesimo, è espressione di ignoranza e irrazionalità, mentre la *scienza*, in modo particolare quella logica e ancora più particolare quella matematica, è espressione di cultura e razionalità. Un solo es., connesso alla problematica che qui ci interessa: i due racconti della creazione di Gen 1-2 suggerirebbero «un'immagine androgina della divinità» (p. 86) e fornirebbero la base «per la concezione cristiana dell'anima dell'uomo quale diretta emanazione divina», oltre che per quella «misoginia ebraica e cristiana» che si chiede se la donna abbia un'anima (cf. p. 87). È raro trovare concentrate in così poche righe tante banalità: basta consultare qualche commento esegetico per capire che gli autori dei due racconti non avevano affatto in mente una divinità androgina, né tantomeno concepivano l'anima – meglio, il “soffio” divino – come “diretta emanazione divina”: da questa concezione, anzi, che era proprio del mondo orfico e platonico, la Bibbia prende sempre le distanze, proprio a partire da Gen 1-2; e neppure la favola della “donna senz'anima” trova in realtà corrispondenza, essendo uno di quegli *slogans* sempre ripetuti ma impossibili da documentare, ai quali si oppone il fatto che la figura di Maria è stata sempre tenuta in grandissimo onore nella tradizione cristiana e che l'annuncio evangelico è stato uno degli elementi propulsori della graduale acquisizione di una pari dignità tra i sessi.

³ Per l'esposizione e la critica puntuale dei vari “concordismi”, specialmente di quello più ingenuo che prende il nome di “creazionismo”, cf. A. BENZ, *Il futuro dell'universo. Caso, caos, Dio?*, Queriniana, Brescia 1999. Il costante rifiuto di un facile concordismo – il *Big Bang* identificato con la biblica creazione della luce, ecc. – percorre tutta l'opera, nella convinzione che «le scienze naturali non possono dimostrare l'esistenza di Dio» (p. 38), poiché nell'universo «il Creatore non ha lasciato alcuna impronta digitale» (p. 47). Perciò «pur con tutta la buona volontà non è possibile dimostrare in maniera scientifico-naturale l'esistenza di atti creatori, anche se in certi ambienti creazionistici viene ancor sempre affermato il contrario» (*Ibid.*). Se anche poi la scienza “dimostrasse” con i suoi concetti la necessità di una causa e di un ordinatore, sarebbe il Dio della tradizione cristiana? Non sarebbe piuttosto un “orologio” di illuministica memoria? Si possono considerare posizioni moderatamente concordiste anche la tesi del “principio antropico” nella sua forma forte, che rappresenta la più evidente concretizzazione della tesi della più ampia tesi del “disegno intelligente” (cf. V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Paoline, Milano

sostanzialmente ai livelli accademici e non ancora abbastanza penetrato nella cultura media – il ruolo fondamentale è stato svolto certamente dalla filosofia e in particolare dall’ermeneutica contemporanea, che ha evidenziato con Popper e la sua scuola la necessaria fondazione “metafisica” delle scienze sperimentali;⁴ ma un ruolo non secondario in tale chiarimento – ruolo collegato alla filosofia ermeneutica – è stato svolto anche dall’esegesi biblica contemporanea. È a questo più ristretto ambito che vuole dedicare attenzione il presente contributo, cercando di rispondere alla seguente domanda: in che modo una corretta interpretazione delle Scritture contribuisce ad impostare un’adeguata relazione tra fede e scienza?

A monte delle riflessioni che Galileo dedica all’interpretazione della Scrittura nella menzionata *Lettera*, dalla quale prenderemo avvio, si collocano S. Agostino, al quale lo scienziato si richiama abbondantemente, e S. Tommaso, che ha raccolto e rilanciato la migliore tradizione medievale sull’ermeneutica biblica; mentre a valle si possono considerare le riflessioni dottrinali che il magistero cattolico, a partire dalla fine del XIX sec., sviluppa a proposito dell’ermeneutica biblica: in particolare due encicliche di Leone XIII e di Pio XII, la Costituzione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II e due importanti interventi di Giovanni Paolo II.

1. LA «LETTERA A MADAMA CRISTINA DI LORENA» DI GALILEO

Definita da Giovanni Paolo II «un piccolo trattato di ermeneutica biblica»,⁵ questa lettera contiene effettivamente molte riflessioni che nei secoli successivi entreranno a fare parte del patrimonio teologico universale. Prima di esporne i contenuti essenziali è utile richiamare il *contesto* nel quale Galileo colloca le sue proposte sull’interpretazione delle Scritture.⁶

1.1. Il contesto: la teoria copernicana e le reazioni teologiche

Quando Galileo scrive le sue “Lettere teologiche”, la contesa aveva preso avvio già da alcuni decenni, precisamente dopo che il sacerdote e scienziato polacco Niccolò Copernico nel 1543, l’anno stesso della sua morte, aveva pubblicato i sei volumi del suo «*De revolutionibus orbium coelestium*». Copernico, che dedicò l’opera al papa Paolo III, aveva aderito senza tentennamenti al sistema eliocentrico, mostrando le incongruenze di quello tolemaico. La *prefazione* però, attribuita erroneamente a lui ma in realtà scritta – forse a sua insaputa – dall’amico luterano Osiander, spaventato dalla novità delle tesi copernicane, tende a ridimensionare il contenuto dell’opera, affermando che si tratta di un’ipotesi di

2002, pp. 69-79; L. GALLEN, *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 44-51; G. TANZELLA-NITTI, «Antropico, Principio», in G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press e Città Nuova, Roma 2002, vol. I, pp. 102-120.

⁴ Un’ottima e accessibile antologia degli scritti epistemologici dell’autore è quella raccolta e introdotta da D. ANTISERI (ED.), K.R. POPPER, *Logica della ricerca e società aperta*, La Scuola, Brescia 1989. Ottima e sintetica presentazione del suo pensiero nella chiave che a noi qui interessa in: L. GALLEN, *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, Queriniana, Brescia 1992, pp. 20-25.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso» ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze, del 31 ottobre 1992, n. 5; il testo, oltre che in molte raccolte ufficiali, si trova al sito: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze_it.html.

⁶ Per un primo accostamento al “caso Galileo”, in rapporto al contesto immediatamente precedente e successivo, rimandiamo al volumetto agile e documentato di J.-P. LONCHAMP, *Il caso Galileo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990.

lavoro utile per i calcoli e non pretende di corrispondere alla realtà: «non è infatti necessario che queste ipotesi siano vere, e persino nemmeno verosimili, ma è sufficiente solo questo: che presentino un calcolo conforme alle osservazioni (*neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidam, se sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem ehibeant*)».⁷ Con questa prefazione Osiander intese premunire Copernico nei confronti delle prevedibili obiezioni di quei teologi legati all'interpretazione letterale dei passi cosmologici delle Scritture, oltre che di quei filosofi e teologi legati all'interpretazione aristotelica della centralità dell'uomo nel cosmo;⁸ è così che il teologo luterano «immaginò una soluzione assai elegante per superare tale difficoltà, adottando una teoria fenomenistica della scienza».⁹

Mentre alcuni accolsero le teorie copernicane senza problemi – o addirittura entusiasticamente, come Galileo¹⁰ – altri reagirono negativamente, sia tra i filosofi e gli scienziati¹¹ sia tra i teologi.¹² E mentre i primi si fondavano sull'autorità di Aristotele e Tolomeo e sui dati dell'esperienza immediata, gli ultimi fecero inoltre ricorso all'autorità delle Scritture, sollevando obiezioni a partire sia da singoli passi biblici sia dalle possibili conseguenze assurde dell'eliocentrismo. I passi biblici più citati erano: Gios 10,12-13: «o sole, fermati su Gabaon, e tu, o luna, nella valle di Aialon»; Giob 9,7: «(il Signore) ordina al sole di non sorgere e mette i sigilli alle stelle»; Sal 104,5: la terra «mai vacillerà in eterno». Le conseguenze assurde che venivano prospettate erano di questo tipo: se la terra è un pianeta come gli altri, potrebbe darsi che altri siano abitati: ma allora Dio deve forse moltiplicare le incarnazioni o le rivelazioni? E il peccato originale riguarda anche loro? E altre domande di questo genere. La reazione più ferma provenne dal versante dei protestanti, maggiormente legati ad una interpretazione letterale delle Scritture anche in contrasto con le

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ Lo scoglio sostanziale riguardava non l'interpretazione dei passi biblici, ma il superamento dell'antropocentrismo che sembrava espresso perfettamente anche dalla cosmologia. «Che la terra non fosse più considerata fissa e ferma al centro del mondo, non poteva, infatti, non influire sulla concezione dell'essere umano. Non era costretto l'essere umano a considerarsi improvvisamente molto meno importante nell'universo? Poteva continuare ad avere ancora tanta importanza nella creazione, visto che il suo pianeta era decaduto e scivolato dal centro del mondo alla periferia? Poteva continuare a considerarsi una creatura tanto importante agli occhi del Creatore, magari il vertice della creazione, a partire dal quale comprendere il senso dell'intera opera del Creatore? Questi interrogativi antropologici sono molto più radicali di quelli che l'eliocentrismo sollevò a proposito dell'inerranza della sacra Scrittura" (V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Paoline, Milano 2002, p. 63).

⁹ A. KOYRÉ, «Introduzione» a NICCOLÒ COPERNICO, *De Revolutionibus Orbium Caelestium*, Einaudi, Torino, 1975, p. XVIII.

¹⁰ Cf. B. VINATY, «Galileo e Copernico», in P. POUPARD (ed), *Galileo Galilei. 350 anni di storia, (1633-1983). Studi e ricerche*, Piemme, Casale Monferrato 1984, pp. 23-75.

¹¹ Cf. l'ampio ed articolato studio di M. VIGANÒ, «Galileo e la cultura filosofica del suo tempo», in P. POUPARD (ed), *Galileo Galilei. 350 anni di storia, (1633-1983). Studi e ricerche, op. cit.*, pp. 101-149. Per una breve rassegna delle obiezioni filosofico-scientifiche cf. J.-P. LONCHAMP, *Il caso Galileo, op. cit.*, pp. 18-19. Tra gli scienziati, solo alcuni utilizzarono il sistema di Copernico, perché era più complicato di quello tolemaico in quanto obbligava a combinare i movimenti planetari con quello terrestre; inoltre andava contro il senso comune e l'esperienza immediata, poiché obbligava ad uno sforzo di astrazione che ne rendeva difficile perfino l'insegnamento; inoltre sembrava creare difficoltà insormontabili nell'ambito della fisica: per muoversi infatti, la terra pesante e inerte, necessiterebbe di un motore esterno potentissimo; la rotazione dovrebbe creare una forza centrifuga enorme che farebbe scoppiare la terra; l'attrito della terra ruotante con l'atmosfera provocherebbe continui uragani, ecc.

¹² Cf. F. RUSSO, «Galileo e la cultura teologica del suo tempo», in P. POUPARD (ed), *Galileo Galilei. 350 anni di storia, (1633-1983). Studi e ricerche, op. cit.*, pp. 150-178. Per una contestualizzazione molto più sintetica cf. J.-P. LONCHAMP, *Il caso Galileo, op. cit.*, pp. 11-14 e 19-22.

acquisizioni della ragione che apparissero contrarie ad esse; la coniugazione dei due principi luterani “sola Scriptura” e “sola fide” portarono Lutero in persona a parlare di Copernico in questi termini: «quel folle che pretende di sconvolgere tutta l’astronomia! Ma, come afferma, la Scrittura, è al sole e non alla terra che Giosuè ordinò di fermarsi».¹³

I teologi cattolici, da parte loro, si dimostrarono più cauti nel prendere posizione sulle teorie copernicane. Il loro pensiero è ben riassunto nella «Lettera a Foscarini»¹⁴ che il Card. Bellarmino inviò il 12 aprile 1615 – lo stesso anno della «Lettera a Madama Cristina di Lorena del Galilei» – dopo avere appreso che sia lo scienziato pisano che il religioso suo amico difendevano pubblicamente il sistema copernicano. Scriveva il teologo-cardinale: «mi pare che V.P. e il Signor Galileo facciano prudentemente ad accontentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente, come io ho sempre creduto che abbia parlato il Copernico (...). Perché il dire, che supposto che la terra si muova et il sole stia fermo si salvano tutte l’apparenze meglio che con porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno, e questo basta al matematico; ma volere affermare che realmente il sole sta al centro del mondo (...) e che la terra giri con somma velocità intorno al sole, è cosa molto pericolosa non solo d’irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Santa Fede con rendere false le Scritture Sante».¹⁵ Bellarmino quindi ritiene che non vi siano problemi nell’adottare il sistema copernicano in quanto “ipotesi” o “*ex suppositione*”, limitandosi a “salvare le apparenze” – secondo la prefazione di Osiander che egli, come tutti allora, riteneva di Copernico stesso – e che non fosse necessario adottarla come tesi rispondente alla realtà. Questa concezione si basava sulla distinzione tra la *fisica tradizionale*, dominata dalle idee di Aristotele, e le *scienze matematiche*, che potevano utilizzare utili “finzioni” – oggi diremmo “modelli” – senza pretendere di entrare nella questione della loro rispondenza alla realtà.

Bellarmino continua ricordando come esista un consenso dei Padri antichi e degli autori a lui contemporanei nel ritenere che la cosmologia biblica vada intesa alla lettera; e tuttavia lascia aperta una possibilità importante, in una linea agostiniana che, come vedremo, veniva contemporaneamente fatta propria da Galileo: «dico che quando ci fusse vera dimostrazione che il sole stia nel centro del mondo e la terra nel terzo cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole, allora bisognerebbe andar con molta consideratione in esplicare le Scritture che paiono contrarie, e più tosto dire che non l’intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata: né è l’istesso dimostrare che supposto ch’il sole stia nel centro e la terra nel cielo, si salvino le apparenze, e dimostrare che in verità il sole stia nel centro e la terra nel cielo; perché la prima dimostrazione credo che ci possa essere, ma della seconda ho grandissimo dubbio, et in caso di dubbio non si dee lasciare la Scrittura Santa, esposta da’ Santi Padri».¹⁶

Non manca nella lettera di Bellarmino un richiamo finale all’esperienza immediata come uno dei criteri di verità; il Card. introduceva in tal modo un argomento tipico degli scienziati e dei filosofi del tempo: «quanto al sole e alla terra, nessuno savio è che abbia bisogno di correggere l’errore, perché chiaramente sperimenta che la terra sta ferma e che l’occhio

¹³ Cit. in *Ibid.*, p. 20.

¹⁴ La «Lettera a Foscarini» del Card. Bellarmino è pubblicata nella stessa edizione che raccoglie le *Lettere teologiche* di Galileo, *op. cit.*, pp. 111-113.

¹⁵ GALILEO GALILEI, «Lettera a Madama Cristina di Lorena», *op. cit.*, p. 111.

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

non s'inganna quando giudica che il sole si muove, come anco non s'inganna quando giudica che la luna e le stelle si muovano».¹⁷

1.2. I contenuti essenziali della «Lettera»

Lo scritto, piuttosto ampio ed articolato, può essere ricondotto per il nostro argomento a cinque argomentazioni fondamentali, tra loro strettamente legate, nelle quali Galileo – ispirandosi ad Agostino – concentra la propria visione del rapporto tra l'interpretazione biblica e la ricerca scientifica.

È persuasione fondamentale di Galileo che *non esistono due verità*,¹⁸ *ma una sola, poiché è il medesimo Dio che nel suo Verbo dona agli uomini sia la Scrittura che la natura*, «quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio».¹⁹ Entrambi i doni divini sono strumento di rivelazione, in quanto non «meno eccellentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture».²⁰ Perciò l'investigazione naturale verte, proprio come l'interpretazione biblica, sulla rivelazione divina; tra le due operazioni non vi è contrasto, poiché la Scrittura riguarda quelle proposizioni che superano i discorsi umani e la scienza quelle dimostrazioni che ne sono invece alla portata: «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 mèzo farcisi credibili, che per bocca dell'istesso Spirito Santo (...) Ma che quell'istesso Dio che ci ha dotati di sensi, di discorso e d'intelletto, abbia voluto, posponendo l'uso di questi, darci con altro mèzo le notizie che per quelli possiamo conseguire, sì che, anco in quelle conclusioni naturali, che o dalle sensate esperienze o dalle necessarie dimostrazioni ci vengono esposte innanzi a gli occhi e all'intelletto, doviamo negare il senso e la ragione, non credo che sia necessario il crederlo».²¹

Nelle questioni naturali, dunque, *l'autorità è della scienza e non della Bibbia*; Galileo lo afferma con umile determinazione: «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».²² Ancora: «...in conclusioni pure naturali e non *de Fide*, si deva lasciar totalmente il senso e le ragioni dimostrative per qualche luogo della Scrittura, che tal volta sotto le apparenti parole potrà contener sentimento diverso».²³ A Galileo risulta dunque chiaro che le scienze naturali costituiscono «lo strumento fondamentale per comprendere quei passi del testo biblico che lo scrittore del testo ha dovuto rivestire di termini caduchi ma necessari per la comprensione dei popoli a cui il testo era direttamente e immediatamente rivolto».²⁴

La verità biblica riguarda non le cose naturali, ma la salvezza, cioè la fede e i costumi: in questi campi l'autorità è la Scrittura e non la scienza. Galileo biasima chi pretende di trarre dalla Bibbia «cose non punto concernenti al primario istituto delle medesime Sacre

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁸ «Due verità non possono contrariarsi» (*Ibid.*, p. 36).

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

²² *Ibid.*, p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 25.

²⁴ L. GALLEN, «Scienza e teologia. Il progetto del terzo millennio». «Postfazione» a V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, op. cit., p. 269.

Lettere, cioè al culto divino ed alla salute dell'anime».²⁵ Lo Spirito Santo infatti non ci ha voluto rivelare verità astronomiche, «come nulla attenenti alla sua intenzione, cioè alla nostra salute» (...); potrà dunque essere un'opinione eretica, e nulla concernente alla salute dell'anime? o potrà dirsi, aver lo Spirito Santo voluto non insegnarci cosa concernente alla salute?».²⁶ È a questo punto che lo scienziato cita la frase del Baronio. Galileo ribadisce continuamente questo concetto: la teologia, regina delle scienze, non deve occuparsi di cose «non concernenti alla beatitudine»²⁷ o «non necessarie alla beatitudine»;²⁸ «non è mai stata intenzione (delle Scritture) d'insegnarci le scienze astronomiche».²⁹

Quando due verità sembrano in contrasto, e la scienza può dimostrare le sue conclusioni, se ne deve dedurre che la Bibbia parla per immagini e non va interpretata in senso letterale. È in fondo il criterio che, contemporaneamente a Galileo, aveva rilanciato anche Bellarmino; entrambi lo desunsero da Agostino, come emergerà tra poco. Scrive dunque Galileo: «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 avessero nelle parole diverso sembiante; poi che non ogni detto della Scrittura è legato o obblighi così severi com'è ogni effetto di natura».³⁰ Poiché nelle questioni naturali occorre procedere con l'autorità delle scienze, «è officio de' saggi espositori affaticarsi per penetrare i veri sensi de' luoghi sacri, che indubitabilmente saranno concordanti con quelle conclusioni naturali, delle quali il senso manifesto o le dimostrazioni necessarie ci avessero prima resi certi e sicuri».³¹ Se quindi «le conclusioni naturali, dimostrate veracemente, non si hanno a posporre a i luoghi della Scrittura, ma si ben dichiarare come tali luoghi non contrariano ad esse conclusioni, adunque bisogna, prima che condannare una proposizion naturale, mostrar che'ella non sia dimostrata necessariamente: e questi devon fare non quelli che la tengon per vera, ma quelli che la stiman falsa».³² Lo stesso Galileo riassume così questo criterio: «nelle quistioni naturali e che non son *de Fide* prima si deva considerar se elle sono indubitabilmente dimostrate o con esperienze sensate conosciute, o vero se una tal cognizione e dimostrazione aver si possa: la quale ottenendosi, ed essendo ella ancora dono di Dio, si deve applicare all'investigazione de' veri sensi delle Sacre Lettere in quei luoghi che in apparenza mostrassero di sonar diversamente».³³

Al di là delle questioni naturali, è del resto da tutti e da sempre riconosciuto che spesso la Bibbia parla per immagini e che per comprenderla occorre superare il senso letterale: *lo Spirito Santo* infatti, *attraverso gli autori sacri, si è "accomodato" al volgo per farsi capire.* Galileo fa proprio il classico tema teologico noto come "condiscendenza" divina o "accomodamento" dello Spirito alle esigenze umane. Vi sono nella Bibbia proposizioni che, «dettante lo Spirito Santo, furono in tal guisa profferite da gli scrittori sacri per accomodarsi alla capacità del vulgo assai rozzo e indisciplinato».³⁴ Il senso della Scrittura, dice Galileo, è

²⁵ GALILEO GALILEI, «Lettera a Madama Cristina di Lorena», *op. cit.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁷ *Ibid.*, p. 44

²⁸ *Ibid.*, p. 54

²⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁰ *Ibid.*, p. 30.

³¹ *Ibid.*, p. 36.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ *Ibid.*, p. 52.

³⁴ *Ibid.*, p. 28. L'idea di "accomodamento" della Scrittura è ripetuta da Galileo anche in altri punti della «Lettera»: pp. 29, 53, 55, 56.

«molte volte recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole. Dal che ne séguita, che qualunque volta alcuno, nell'esporsla, volesse fermarsi sempre nel nudo suono letterale, potrebbe, errando esso, far apparire nelle Scritture non solo contraddizioni e proposizioni remote dal vero, ma gravi eresie e bestemmie ancora»;³⁵ e fa l'esempio dell'attribuzione a Dio di piedi, mani e occhi, di ira e pentimento, di odio e ignoranza delle cose. Questo è vero non solo quando la Bibbia parla di Dio, ma anche quando parla della natura: «chi vorrà asseverantemente sostenere che l'istessa Scrittura, posto da banda cotal rispetto, nel parlare anco incidentemente di Terra, d'acqua, di Sole, o d'altra creatura, abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro ai puri e ristretti significati delle parole?».³⁶ È dunque necessario superare il «nudo significato delle parole»³⁷ o le «nude parole»³⁸ o il «nudo suono delle parole»³⁹, quando la Scrittura parla di questioni naturali.

Stranamente Galileo, dopo avere dedicato quasi tutta la «Lettera» all'elaborazione di tali criteri, conclude con una riflessione applicata alla cosmologia biblica di stampo “concordista” e “letteralista”; egli vuole infatti dimostrare che comunque il sistema tolemaico è incompatibile con l'interpretazione letterale del “fermati o sole” di Gs 10,13, mentre quello copernicano è perfettamente compatibile.⁴⁰ Questa inattesa conclusione è certamente «ininfluente ad una corretta ricezione delle tesi esegetiche di Galilei», ed è ugualmente vero che lo scienziato pisano, «sulla base della negazione dell'interpretazione letterale del testo biblico, ne utilizza ugualmente lo schema *pro domo sua*»;⁴¹ ma è anche vero che – così come per la chiusa della «Lettera a don Benedetto Castelli»,⁴² il lettore rimane piuttosto sorpreso dell'improvvisa virata finale, in tensione se non in contraddizione con le tesi fondamentali dello scritto. Forse la spiegazione potrebbe essere ricercata anche nella probabile ipotesi che Galileo, mentre si è fatto aiutare da qualche amico esperto nella redazione delle parti propriamente ermeneutiche delle sue lettere teologiche,⁴³ abbia redatto di suo pugno le parti scientifiche nelle quali, anziché tentare di applicare i principi elaborati, ha preferito percorrere la via più immediata dell'interpretazione letterale.

Purtroppo la *Lettera a Madama Cristina di Lorena* venne pubblicata solo tre anni dopo, nel 1618; la sua diffusione avrebbe forse potuto evitare la *Censura* di due proposizioni galileiane che il Sant'Uffizio emise il 24 febbraio 1616: il sole è al centro del mondo e di conseguenza è immobile; la terra non è al centro del mondo e non è immobile, ma si muove tutta, anche con movimento diurno. La prima fu respinta come «assurda e falsa in filosofia e formalmente eretica, perché contraddice esplicitamente e in numerosi passi il contenuto della Sacra Scrittura letta secondo il senso proprio delle parole e secondo l'interpretazione

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ *Ibid.*, p. 29.

³⁷ *Ibid.*, p. 49.

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 70-76. Ad es., afferma Galileo, il passo di Gios 10,13 esige che sia non solamente il cielo del sole, ma tutto il primo mobile a fermarsi, perché si fermi il giorno; e quando afferma che il sole si fermò “nel mezzo” questo si spiega meglio con Copernico che con Tolomeo.

⁴¹ L. ORSENIGO, «Introduzione» a G. GALILEI, *Lettere Teologiche*, op. cit., p. 16.

⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 83-86.

⁴³ È molto probabile che sia stato proprio lo stesso p. Benedetto Castelli, anche lui uomo di scienza e confidente di Galileo, a passargli i riferimenti agostiniani: cf. P. POUPARD, «Introduzione» a ID. (ed), *Galileo Galilei. 350 anni di storia, (1633-1983). Studi e ricerche*, op. cit., p. 14 nota 8.

comune dei santi Padri e dei teologi»; la seconda in quanto «assurda e falsa in filosofia, e per quanto riguarda la teologia considerata almeno erronea secondo la fede».44 Il Card. Bellarmino dunque, in quanto Prefetto dell'organismo che giudicò Galileo, non considerò sufficientemente fondate le “prove” addotte dallo scienziato in appoggio all'eliocentrismo e preferì attenersi al significato letterale dei passi biblici.

2. A MONTE DELLE RIFLESSIONI DI GALILEO: AGOSTINO E TOMMASO

Dedicheremo in realtà quasi tutta l'attenzione ad Agostino, perché è questo l'autore di riferimento dell'ermeneutica biblica di Galileo.

2.1. Agostino, «De Genesi ad litteram»⁴⁵

Delle ventuno citazioni patristiche contenute nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, sedici provengono dalle opere di S. Agostino, e di queste tutte meno una dal «De Genesi ad litteram». È strano che nelle altre “Lettere teologiche” Galileo non faccia uso esplicito dei Padri della Chiesa: è probabile che egli abbia potuto ricevere e consultare il *dossier* agostiniano solo dopo avere scritto le lettere al Foscarini e al Dini.⁴⁶

Il «De Genesi ad litteram» è un'opera della maturità di Agostino, da lui pubblicata non prima del 415. Dei molti argomenti trattati nel grosso volume, che commentando i primi tre capitoli della Genesi spazia – come consuetudine dell'autore – dalla teologia trinitaria all'antropologia, dalla storia alle scienze naturali, cogliamo solo quei passaggi che riguardano l'ermeneutica biblica in relazione al progresso scientifico, e che Galileo riproduce fedelmente.

Per capire però il fondamento delle affermazioni agostiniane è necessaria una osservazione preliminare che in Galileo non si trova, essendo egli interessato non a restituire il contesto delle affermazioni agostiniane ma ad utilizzarle per il suo intento: quanto Agostino afferma sull'interpretazione di quei passi scritturistici che potrebbero entrare in collisione con le conoscenze naturali, si colloca entro il più vasto tema dell'*oscurità della Scrittura*. Come e più di altri autori cristiani antichi, Agostino ha recensito nelle sue opere moltissimi passi biblici di difficile o molteplice interpretazione ed ha sempre cercato quale potesse essere la migliore o se fosse possibile ammetterne più d'una. In questo lavoro ermeneutico, egli ha seguito il principio di ispirazione alessandrino-origeniana,⁴⁷ da lui stesso enunciato così i racconti biblici devono essere considerati «in primo luogo nel loro significato storico (= letterale), in secondo luogo in quello profetico.(= spirituale)».48 Agostino quindi non salta mai il riferimento “letterale” ed anzi cerca sempre di ricostruirne il significato; ma ritiene, con tutta la Chiesa, che Dio abbia racchiuso dentro al senso

⁴⁴ I testi della Censura in lingua originale si trovano nell'edizione critica a cura di S.M. PAGANO, *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Pontificia Academia Scientiarum, Civitas Vaticana 1984, pp. 99-100.

⁴⁵ AGOSTINO, «De Genesi ad litteram», Città Nuova, Roma 1989 (= NBA IX/2), testo latino con traduzione italiana a fronte di L. CARROZZI.

⁴⁶ Cf. A. PENNA, «Introduzione biblica» ad AGOSTINO, *La Genesi*, Città Nuova, Roma 1998 (= NBA IX/1), p. LXXXVI.

⁴⁷ Cf. M. SIMONETTI, «Scrittura Sacra», in A. MONACI-CASTAGNO, *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 424-437 (in particolare: pp. 429-430).

⁴⁸ «Primo, secundum historiam (...), deinde, secundum prophetiam»: AGOSTINO, «De Genesi contra Manichaeos», 2,2,3: in NBA IX/1, *op. cit.*, p. 122. Nel «De Genesi ad litteram» questo principio viene applicato spesso: cf. ad es. 8,4,8; 8,28,45.

letterale anche quei significati più profondi che sono i sensi spirituali. Egli è dunque “letterale” ma non “letteralista”.

Non basta: il vescovo di Ippona, nella sua ermeneutica biblica, va oltre e si domanda come mai Dio abbia scelto, per rivelarsi a noi, un linguaggio così polivalente e spesso davvero oscuro come quello biblico. La risposta è degna del suo genio: «era conveniente che l'eloquenza della Scrittura fosse circondata dall'oscurità; poiché attraverso di essa la nostra intelligenza doveva progredire non solo nella scoperta (della verità), ma anche nell'esercizio (con il quale vi si tende)». ⁴⁹ I non pochi passi nei quali Agostino ritorna sul problema sono così riassunti da un autore ritenuto un classico dell'interpretazione agostiniana: «l'oscurità della Scrittura, il lavoro che necessita la ricerca del senso nascosto, ha il vantaggio di aguzzare la nostra attenzione e il nostro zelo, di eccitare il desiderio di spingerci più attivamente alla ricerca della verità, di evitare che la mente si lasci abbattere dalla noia». ⁵⁰

Questa osservazione preliminare era utile a collocare adeguatamente il riferimento alla quindicina di passi del «De Genesi ad litteram» citati da Galileo, per non rischiare di retro-proiettare sullo scritto patristico del V sec. le preoccupazioni scientifiche dello scienziato che scrive esattamente dodici secoli dopo. Detto questo, rimangono impressionanti sia la libertà e freschezza delle considerazioni di Agostino, sia la capacità dimostrata da Galileo di utilizzarle con fedeltà creativa, a servizio di una questione nuova e spinosa e senza tradirne l'ispirazione originaria.

È sufficiente a questo punto richiamare per sommi capi le idee portanti dei passaggi agostiniani menzionati nella «Lettera a Madama Cristina di Lorena». Si deve notare prima di tutto l'accentuazione “apologetica” tipica del dottore di Ippona e ripresa poi da Galileo: che cioè coloro i quali pretendono inutilmente di trarre dalla Scrittura argomenti naturalistici non legati direttamente alla salvezza, in contrasto con la ragione e l'investigazione umana, mettono a repentaglio la credibilità dell'intera Scrittura, perché fanno sorgere il sospetto che siano senza fondamento anche le altre affermazioni bibliche, riguardanti invece la salvezza. Un passaggio molto eloquente in questa direzione è il seguente: «riguardo poi a realtà oscure e assai lontane dai nostri occhi, ci potrebbe capitare di leggere anche nella Sacra Scrittura passi che, salvando la fede in cui siamo istruiti, possono dar luogo a interpretazioni diverse l'una dall'altra; in tal caso dobbiamo stare attenti a non precipitarci a sostenere alcuna di esse, per evitare di andare in rovina qualora un esame della verità più attento la demolisse mediante sicuri argomenti. In tal caso combatteremmo per difendere non già il senso delle Scritture divine ma quello nostro personale, così da sostenere come senso delle Scritture quello ch'è nostro, mentre dovremmo piuttosto sostenere come nostro quello ch'è il senso delle Scritture». ⁵¹

Come risulta dal passo appena citato, Agostino insiste sul fatto che *la Scrittura rivela ciò che è utile alla nostra salvezza* e non semplicemente ciò che soddisfa la nostra curiosità o dà lustro all'intelligenza. Davanti alla domanda, ad es., di quale forma e figura abbia il cielo, il vescovo di Ippona osserva: «molti infatti discutono molto su questi argomenti, che invece i nostri scrittori sacri con maggior saggezza hanno lasciato da parte, poiché a coloro che li studiano non giovano per ottenere la felicità (*ad beatam vitam*) e, ciò che è peggio, occupano spazi di tempo molto preziosi che dovrebbero essere impiegati per i problemi

⁴⁹ «De Doctrina christiana» 4,6,9: *Patrologia Latina* 34,93. Nella seconda parte della traduzione abbiamo cercato di rendere questo passaggio: «in qua (obscuritate) proficere noster intellectus non solum inventione, verum etiam exercitatione deberet».

⁵⁰ H.I. MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1986, p. 399.

⁵¹ «De Genesi ad litteram», 1,18,37: *NBA IX/2*, pp. 50-51. Citato da Galileo nella «Lettera» a p. 61.

della salvezza eterna (*rebus salubribus*). Che importa infatti se il cielo racchiuda da ogni parte, come una sfera, la terra mantenuta in equilibrio al centro del mondo oppure la copra come un disco solo dalla parte superiore? Ma qui è in gioco la credibilità della Scrittura per il motivo più volte da me ricordato. Occorre cioè evitare che uno, il quale non comprende la Sacra Scrittura, incontrando nei nostri libri (sacri) o sentendo da altri citare qualche testo (sacro) relativo a tali argomenti che gli pare in contrasto con le verità da lui conosciute con evidenza mediante la ragione, non presti affatto fede agli altri utili insegnamenti o racconti o profezie della stessa Scrittura. Ecco perché è necessario dire in breve che i nostri agiografi conoscevano quanto è conforme alla verità per ciò che riguarda la figura del cielo, ma lo Spirito di Dio, che parlava per mezzo di essi, non ha voluto insegnare agli uomini queste cognizioni per nulla utili alla salvezza dell'anima (*homines nulli saluti profutura*).⁵²

La *prudenza di fronte alle affermazioni oscure della Bibbia*, specialmente in questioni non connesse alla fede e alla salvezza, è uno dei motivi conduttori dell'opera agostiniana. Un passaggio risulta particolarmente apprezzato da Galileo, che lo cita espressamente due volte: quello in cui Agostino, menzionando la questione, già discussa in Origene, se le stelle siano solo dei corpi o siano animate da spiriti, risponde: «per ora, osservando sempre una saggia e religiosa prudenza, non dobbiamo, a proposito d'un problema così oscuro, credere nulla temerariamente, per evitare che, se in seguito si venisse a scoprire la verità, sebbene essa non possa essere affatto in contraddizione con i Libri sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento, la rifiutassimo tuttavia per affezione al nostro errore».⁵³ Subito dopo si chiede come vada interpretato il Sal 103,2 – “hai steso il cielo come una pelle” – tenendo anche conto del fatto che in un altro passo si dice che il cielo sta sospeso come una volta (cf. Is 40,22 secondo i LXX); e risponde che l'una e l'altra immagine «non devono essere in contraddizione con le dimostrazioni – purché riconosciute vere da una sicura ragione (*certa ratio*) – con le quali si mostra che il cielo ha la figura di una sfera da ogni parte convessa, sempre tuttavia che ciò sia provato (*si tamen probatur*)».⁵⁴ E poco dopo, riguardo alle varie ipotesi sul moto dei cieli, osserva: «per sapere con sicurezza se le cose stiano o non stiano così, occorrono ricerche razionali molto delicate e laboriose (*subtilibus et laboriosis rationibus*), per dedicarmi alle quali e svolgerle non solo io non ho più il tempo, ma non debbono averne neppure coloro che noi desideriamo istruire per la loro salvezza e per il bene che esige la santa Chiesa (*ad suam salutem et sanctae Ecclesiae necessariam utilitatem*)».⁵⁵

Questionando poi sulla creazione della luce e sulle questioni cosmologiche ad essa connesse, mostra di considerare l'apporto scientifico come uno degli elementi che orientano l'ermeneutica biblica. Ipotizzando un'opinione naturale apparentemente contrastante con le Scritture, egli ragiona così: qualora «quell'opinione fosse dimostrata da ragioni fondate, rimarrebbe ancora incerto se quello fosse il senso voluto attribuire dall'autore dei Libri sacri a quelle parole, o fosse non meno vero qualche altro senso. Se invece tutto il contesto del passo mostrerà non essere ciò ch'egli voleva dire, non sarà falsa ma vera e più utile a conoscersi l'altra interpretazione che lo scrittore voleva far intendere. Se però il contesto della Scrittura non esclude che lo scrittore volesse far intendere questo senso, rimarrà ancora da esaminare se non poteva farne intendere un altro. E se scopriremo che anche quest'altro

⁵² «De Genesi ad litteram», 2,9,20: *NBA IX/2*, pp. 82-85. Citato da Galileo nella «Lettera» a p. 32.

⁵³ «De Genesi ad litteram», 2,18,38: *NBA IX/2*, pp. 108-109. Citato da Galileo nella «Lettera» alle pp. 20 e 51-52.

⁵⁴ «De Genesi ad litteram», 2,9,21: *NBA IX/2*, pp. 84-85.

⁵⁵ «De Genesi ad litteram», 2,10,23: *NBA IX/2*, pp. 86-87. Galileo, nella «Lettera», cita questo passaggio per intero alle pp. 33-34; e poi di nuovo la prima parte alle pp. 50-51 e la seconda alle pp. 58-59.

sensu è possibile, sarà incerto quale dei due sensi egli voleva far intendere, e non sarà illogico pensare che abbia voluto suggerire l'uno e l'altro senso, qualora tutt'e due i sensi siano suffragati da tutto il restante contesto».56 Esistono quindi per Agostino nei passi biblici diversi livelli di lettura, resi possibili da differenti potenzialità che possono essere attivate anche dal confronto con le dimostrazioni delle scienze naturali.

Agostino continua – e Galileo cita – notando come accada «assai spesso che, riguardo alla terra, al cielo, agli altri elementi di questo mondo, al moto e alla rivoluzione o anche alla grandezza e distanza degli astri, intorno alle eclissi del sole e della luna, al ciclo degli anni e delle stagioni, alla natura degli animali, delle piante, delle pietre e di tutte le altre cose di tal genere, anche un pagano abbia tali conoscenze da sostenerle con ragionamenti indiscutibili e in base ad esperienza personale. Orbene, sarebbe una cosa assai vergognosa e dannosa e da evitarsi ad ogni costo, se quel pagano sentisse quel tale parlare di questi argomenti conforme – a suo parere – al senso delle Scritture cristiane dicendo invece tali assurdità che, vedendolo sbagliarsi – come suol dirsi – per quanto è largo il cielo, non potesse trattenersi dal ridere. Ma è spiacevole non tanto il fatto che venga deriso uno che sbaglia, quanto il fatto che da estranei alla nostra fede si creda che i nostri autori (sacri) abbiano sostenuto tali opinioni e, con gran rovina di coloro, della cui salvezza noi ci preoccupiamo, vengano biasimati come ignoranti e rigettati. Quando infatti, riguardo ad argomenti ben noti ad essi, i pagani sorprendono un cristiano che sbaglia e difende una sua opinione erronea appoggiandola ai nostri Libri sacri, in qual modo potranno prestar fede a quei Libri quando trattano della risurrezione dei morti, della speranza della vita eterna e del regno dei cieli, dal momento che penseranno che questi scritti contengono errori relativi a cose che han potuto già conoscere per propria esperienza o in base a sicuri calcoli matematici?».⁵⁷

Può capitare infine che alcuni, “gonfi di cultura profana” (*litteris inflatis saecularibus*), ritengano vere cose che contrastano con la Scrittura: in questo caso i credenti dovranno dimostrare, se sono in grado di farlo, che ha ragione la Scrittura: «le tesi relative alla natura delle cose ch'essi potranno dimostrare con argomenti sicuri noi dobbiamo provare che non sono contrarie alle nostre Scritture, mentre tutto ciò che dai diversi loro libri addurranno contrario alle nostre Scritture, cioè alla fede cattolica, dovremo a nostra volta dimostrare, se ne avremo la capacità o, in caso contrario, credere senza la minima esitazione, che quelle tesi sono del tutto false».⁵⁸

2.2. Tommaso e la tradizione medievale

⁵⁶ «De Genesi ad litteram», 1,19,38, *NBA IX/2*, pp. 52-53). Citato da Galileo nella «Lettera», p. 63

⁵⁷ «De Genesi ad litteram», 1,19,39, *NBA IX/2*, pp. 52-55. Citato da Galileo nella «Lettera», alle pp. 64-66.

⁵⁸ «De Genesi ad litteram», 1,21,41, *NBA IX/2*, pp. 56-57. Galileo però cita una versione piuttosto diversa rispetto a quella accertata oggi dai critici; il testo accolto da Galileo suona così: «qualsiasi cosa i sapienti di questo mondo potranno dimostrare con sicurezza intorno alla natura dovremo dimostrare che non è contraria alle nostre Scritture; tutto ciò invece che essi nei loro scritti insegnano come contrario alla sacra Scrittura dovremo credere senza alcun dubbio che ciò sia completamente falso e dovremo anche mostrarlo in tutti i modi possibili» (p. 45). Poiché non è pensabile che Galileo abbia manipolato la sua fonte, è senz'altro accaduto che egli disponesse di una diversa versione del testo agostiniano. La differenza sostanziale riguarda il soggetto logico di tutto il ragionamento, che nel testo citato da Galileo sono “i sapienti di questo mondo” e in quello agostiniano sono gli uomini “gonfi di cultura profana”: certo la prima espressione può essere intesa in senso peggiorativo e diventare sinonima della seconda; ma di per sé la seconda è più forte; e mentre Galileo finisce per riferire il brano agostiniano agli scienziati *tout court*, Agostino parla invece *solo* di quegli scienziati che sono “pieni di sé”.

Nella «Lettera a Madama Cristina di Lorena» Galileo menziona anche S. Tommaso d'Aquino, in un passaggio nel quale – trattando di un aspetto della concezione cosmologica ebraica – il dottore medievale riprende la tradizione patristica ricordando come Dio usi un linguaggio semplice e figurato, per “accomodarsi” alle concezioni popolari.⁵⁹ Ma lo scienziato pisano avrebbe potuto citare moltissimi altri passi tomisti, poiché teologo medievale applica spesso i criteri da lui stesso riassunti – a partire dalla patristica e specialmente da Agostino – nella dottrina dei *quattro sensi della Scrittura*.

Ai due sensi patristici fondamentali, quello letterale e quello spirituale, la tradizione medievale compendiata da Tommaso ne aggiunge altri due; o, per meglio dire, scompone il secondo in tre aspetti: allegorico, morale e anagogico. Il senso letterale è quello significato dalle parole della Scrittura e precisato attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione. Per Tommaso è questo il senso fondamentale e la via obbligata perché l'applicazione degli altri tre non scada nell'arbitrio: egli scrive infatti in un famosissimo passaggio che tutti i significati della Sacra Scrittura «si basano su di uno, quello letterale, dal quale solamente può essere tratta ogni argomentazione (*omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum*)».⁶⁰

Poiché però la Scrittura è un discorso unitario di Dio, e gli avvenimenti di cui parla possono essere dei segni che rimandano ad altro, esistono anche dei significati spirituali racchiusi in quello letterale, che Tommaso elenca subito dopo: il *senso allegorico*, che deve convergere su Cristo; il *senso morale*, che spinge ad agire rettamente; il *senso anagogico*, che rimanda al compimento nell'eternità.

Il disegno sistematico di Tommaso e dell'intera scolastica riesce in tal modo a raccogliere i diversi criteri ermeneutici patristici in uno schema che, pur fondandosi sul senso letterale per evitare l'arbitrio e l'allegorismo, rifiuta dall'altra parte il letteralismo, e quindi la tendenza fondamentalista, ammettendo diversi livelli legittimi di interpretazione delle Scritture. La Bibbia continua insomma ad essere considerata e vissuta come uno “scricigno” che contiene ricchezze molto maggiori di quelle che l'interprete riesce a cogliere.

3. A VALLE DELLE RIFLESSIONI DI GALILEO: L'ERMENEUTICA BIBLICA CONTEMPORANEA

La Chiesa mantenne il divieto di diffondere il copernicanesimo fino al 1757, quando Benedetto XIV abrogò il decreto che condannava all'*Indice* tutti i libri filo-copernicani.⁶¹ Tre anni prima era uscito il tomo IV dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, dove alla voce «Copernico» si faceva appello al papa regnante, chiamato «pontefice illuminato... amico delle scienze e scienziato lui stesso».⁶² Nel 1822 poi venne autorizzato da parte della Chiesa l'insegnamento del sistema copernicano e si riconobbe che non era contrario alle Scritture; ma in realtà già da tempo veniva insegnato nelle università cattoliche.⁶³

Nel frattempo, nella seconda metà del XX secolo, Darwin cominciò a pubblicare i suoi studi sull'evoluzionismo, i quali di nuovo intrecciavano dati scientifici e pagine bibliche. Il

⁵⁹ Cf. la «Lettera» di Galileo alle pp. 54-55.

⁶⁰ *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 10, ad 1: Edizione Leonina, 4, 25.

⁶¹ Cf. B. JACQUELINE, «La Chiesa e Galileo nel secolo dell'Illuminismo», in P. POUPARD (ed), *Galileo Galilei. 350 anni di storia, (1633-1983). Studi e ricerche, op. cit.*, p. 185-192.

⁶² Cit. in *Ibid.*, p. 190.

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 194-195.

confronto fu anche in questo caso approfondito e non privo di momenti polemici,⁶⁴ ma l'ermeneutica biblica – già affinata dal confronto con la cosmologia – non ne subì particolari scossoni.⁶⁵

Le vere “novità” nel campo dell'ermeneutica biblica contemporanea in rapporto alle scienze – novità che hanno permesso di apprezzare e approfondire meglio gli spunti di Agostino e Tommaso fatti propri da Galileo – non sono venute tanto dal confronto con le teorie evoluzioniste, quanto dalla messa a punto del metodo storico-critico, che ha permesso anche di interpretare con maggiore esattezza i dati “naturalisti” della Bibbia. Seguiamo gli snodi principali attraverso alcuni fondamentali testi del magistero cattolico.

3.1. Leone XIII e Pio XII

L'Enciclica «Providentissimus Deus» di Leone XIII⁶⁶ è considerata a giusto titolo la *magna charta* del magistero biblico moderno. Per la prima volta il magistero si misura approfonditamente con le acquisizioni scientifiche dei metodi di indagine biblica, offrendo indicazioni precise agli esegeti cattolici.

Leone XIII apre allo studio scientifico della Scrittura, esortando gli studiosi cattolici a servirsi non solo della *Vulgata* ma anche dei testi originali⁶⁷ e quindi delle antiche lingue orientali e della «cosiddetta arte critica»;⁶⁸ a dedicare spazio nell'interpretazione al senso letterale, il quale a sua volta richiama altri sensi⁶⁹ e dal quale non ci si deve allontanare se non vi sia qualche ragione che imponga di farlo;⁷⁰ a considerare la Scrittura come l'anima della teologia; a studiare le scienze naturali e fisiche, in modo da mostrare come una retta comprensione dei fenomeni creati non sia mai in contraddizione con la Scrittura e da rendere più chiaro come Dio non intendeva ammaestrare gli uomini sulle cose naturali ma su quelle che hanno importanza per la salvezza eterna, per cui la realtà creata è descritta talvolta con locuzioni metaforiche e attraverso il comune linguaggio parlato.⁷¹ Come risulta evidente, Leone XIII si è avvalso di quelle stesse acquisizioni patristico-agostiniane circa l'“accomodarsi” di Dio al linguaggio umano e la finalità salvifica delle Scritture, che stavano così tanto a cuore a Galileo e rappresentavano il tessuto delle sue “Lettere teologiche”.

Promulgata nel cinquantesimo della «Providentissimus Deus», l'Enciclica di Pio XII «Divino affilante Spiritu»⁷² destò nei cultori delle scienze bibliche enorme impressione e

⁶⁴ Due volumi risultano particolarmente utili per mettere a fuoco la questione darwiniana in rapporto alla teologia, sia dal punto di vista storico che da quello sistematico: L. GALLEN, *Scienza e teologia. Proposte per una sintesi feconda*, op. cit.; J. ARNOULD, *La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della creazione in una prospettiva evoluzionista*, Queriniana, Brescia 2000.

⁶⁵ Gli studiosi oggi anzi arrivano a ad ammettere che «la dottrina evoluzionistica ha aperto al riflettere teologico anche un'altra possibilità, quella cioè di vedere l'attività creatrice di Dio nel mondo da lui creato non soltanto come una creazione dell'ordine stabilito una volta per sempre, ma come creazione continua e sempre nuova» (V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, op. cit., p. 117).

⁶⁶ LEONE XIII, Enciclica sullo studio della sacra Scrittura «Providentissimus Deus», del 18 novembre 1893: *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, EDB, Bologna 1993, nn. 81-134 (d'ora in poi: *EB/n.*).

⁶⁷ Cf. *EB/106*.

⁶⁸ *EB/118*; cf. anche 119.

⁶⁹ Cf. *EB/107-108*.

⁷⁰ Cf. *EB/112*.

⁷¹ Cf. *EB/121-122*.

⁷² PIO XII, Lettera Enciclica «Divino Affilante Spiritu», del 30 settembre 1943: *EB/538-569*.

apri definitivamente anche agli esegeti cattolici la possibilità di studiare la Scrittura adottando la teoria dei *generi letterari*, una delle acquisizioni più importanti del metodo storico-critico: con essa la teoria dell'“accomodarsi” di Dio o “condiscendenza” divina acquisiva una precisa dignità scientifica. Richiamando le espressioni dei suoi predecessori, da Leone XIII in avanti, anche Pio XII ricorda che l'esegeta deve ricercare prima di tutto il senso letterale,⁷³ poi deve cercare il senso spirituale, «purché realmente risulti che Dio ve lo ha posto».⁷⁴ La teoria dei generi letterari non nuoce affatto all'ispirazione biblica: aggiornando le suggestioni patristiche riprese anche da Galileo a proposito dell'accomodarsi dello Spirito al volgo, il papa prosegue: «a nessuno, che abbia un giusto concetto dell'ispirazione biblica, farà meraviglia che anche negli scrittori sacri, come in tutti gli antichi, si trovino certe maniere di esporre e di narrare, certi idiotismi propri specialmente delle lingue semitiche, certi modi iperbolici o *approssimativi*, talora anzi paradossali, che servono a meglio stampar nella mente ciò che si vuol dire»; Pio XII inquadra questo fenomeno nella logica dell'incarnazione: «in effetti, come il Verbo sostanziale di Dio si è fatto simile agli uomini in tutto, “eccetto il peccato” (Eb 4,15), così anche le parole di Dio, espresse con lingua umana, si sono fatte somiglianti all'umano linguaggio in tutto, eccettuato l'errore».⁷⁵

Il magistero di Pio XII permise così di affrontare con serenità anche le questioni di confine tra Bibbia e scienza. Ne è testimonianza eloquente la «Lettera» della Pontificia Commissione Biblica al Card. Suhard, del 1948,⁷⁶ nella quale viene trattata la questione riguardante le fonti e il valore storico di Gen 1-11. La Commissione riconosce la permanenza di grosse questioni ermeneutiche, come quella delle forme letterarie di Gen 1-11 (questione «oscura e complessa»), per cui non si può «negarne né affermarne in blocco la storicità senza applicare a torto ad essi le regole di un genere letterario sotto il quale non possono essere classificati»; occorre «esaminare da vicino i procedimenti letterari degli antichi popoli orientali, la loro psicologia, il loro modo di esprimersi e la loro stessa nozione di verità storica; bisognerebbe, in una parola, radunare senza pregiudizi tutto il materiale delle scienze paleontologica e storica, epigrafica e letteraria. Soltanto così si può sperare di vedere più chiaramente la natura di certi racconti dei primi capitoli della Genesi».⁷⁷ I risultati della ricerca scientifica, dunque, non solo vengono guardati senza sospetto, ma sono addirittura annoverati tra gli elementi utili all'esegeta per un'adeguata ricostruzione del significato dei testi biblici, poiché concorrono a comprenderne il “genere letterario”, evitando così di scambiare un brano profetico o poetico per una descrizione storica o scientifica. È preparato in tal modo il terreno per il definitivo chiarimento apportato dal Vaticano II e da Giovanni Paolo II circa la “verità” della Scrittura

3.2. L'apporto del Concilio Vaticano II e di Giovanni Paolo II

In una nota a piè di pagina del n. 36 della Costituzione «Gaudium et Spes» il Concilio Vaticano II cita il caso Galileo. Nel corpo del paragrafo si legge: «ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza e che,

⁷³ Cf. EB/550. «Nessuno ignora infatti che la suprema norma d'interpretazione è ravvisare e stabilire che cosa si proponga di dire lo scrittore (*quid scriptor dicere intenderit*)»: EB/557.

⁷⁴ EB/552.

⁷⁵ EB/559.

⁷⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, Lettera *Le Saint-Père*, del 16 gennaio 1948: EB/577-581.

⁷⁷ EB 581.

suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro». ⁷⁸

Ma le acquisizioni più rilevanti sul nostro argomento sono quelle condensate nella Costituzione «*Dei Verbum*» sulla divina rivelazione, e in particolare nel n. 11, che tratta dell'ispirazione e verità nella Scrittura. ⁷⁹ Il paragrafo inizia con l'affermazione che le Scritture hanno, per così dire, un doppio autore: Dio e gli agiografi; e questa affermazione non è una novità, ma un dato costante nella tradizione esegetica. La novità, semmai, sta nel fatto che il Vaticano II definisce esplicitamente i redattori umani «veri auctores» e non semplicemente “strumenti” o “canali” e neppure autori “secondari”. Infatti, spiega il Concilio, Dio «si servì di loro nel possesso delle loro facoltà e capacità, affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori tutte e soltanto quelle cose che egli voleva». ⁸⁰ La «*Dei Verbum*» poi, utilizzando l'analogia cristologica già presente in Pio XII, dopo avere accolto e rilanciato la teoria dei generi letterari (cf. n. 12), spiega al n. 13 con la “condiscendenza” divina l'uso del linguaggio umano nella Scrittura): «le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uomini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunta la carne dell'umana debolezza, si fece simile agli uomini». ⁸¹

Torniamo però al n. 11, dove risulta pienamente accolta la riflessione agostiniano-galileiana circa la finalità “salvifica” della Scrittura. Vi si legge infatti: «i libri della Scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore *la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre lettere*». ⁸² La formulazione non esclude ovviamente che nella Scrittura vi possano essere *anche* verità di tipo storico, scientifico, geografico, ma afferma che la “verità” biblica specifica è quella data all'uomo in vista della sua salvezza. La Bibbia dunque è stata ispirata da Dio non per dotare l'uomo di un manuale storico-scientifico, ma per comunicare all'uomo la salvezza e invitarlo ad aderirvi. ⁸³

Il magistero di Giovanni Paolo II sull'ermeneutica biblica è ricchissimo, ⁸⁴ e quello sul rapporto tra teologia e scienze anche. ⁸⁵ I due temi si incrociano con particolare incisività nel già menzionato «Discorso» che il papa tenne il 31 ottobre 1992 ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze: ⁸⁶ discorso nel quale egli volle chiudere,

⁷⁸ In *Enchiridion Vaticanum* I/1431, EDB, Bologna 1979 (d'ora in poi: *EV I/n.*).

⁷⁹ Cf. *EV I/889/890*.

⁸⁰ Su questa base il paragrafo successivo spiega che fa parte dell'ermeneutica biblica ricercare prima di tutto l'intenzione dell'autore umano (cf. *EV I/891-893*).

⁸¹ *EV I/894*.

⁸² *EV I/890* (sottolineatura nostra).

⁸³ Per la documentazione e l'approfondimento di questo tema, Cf. P. BENOIT, «La verità nella Sacra Scrittura», in ID., *Esegesi e teologia*, vol. II, Paoline, Roma 1971, pp. 221-240.

⁸⁴ Cf. ad es. l'ampio «Discorso» alla PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA «*De tout coeur*», del 23 aprile 1993: *EB/1239-1258*. Il discorso di Giovanni Paolo II, in occasione del centesimo anniversario della «*Providentissimus Deus*» e del cinquantesimo della «*Divino affilante Spiritu*», costituisce anche la “presentazione” dell'importante e voluminoso documento della stessa PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*», del 21 settembre 1993: *EB/1259-1560*; con «*Prefazione*» del Card. J. RATZINGER.

⁸⁵ Cf. la raccolta degli interventi dei pontefici alla Pontificia Accademia delle Scienze: *Discorsi indirizzati dai Sommi Pontefici Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze dal 1936 al 1986*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986; è in via di pubblicazione, per i tipi della stessa editrice, un volume con gli aggiornamenti.

⁸⁶ Cf. sopra, alla nota 5.

dal punto di vista della Chiesa, il “caso Galileo” da lui stesso riaperto tredici anni prima. Terminiamo il nostro percorso con i riferimenti a questo importante intervento magisteriale, che in qualche modo raccoglie e riordina i dati più importanti di ermeneutica biblica fin qui emersi.

Prima di tutto il papa riconosce che la “scienza nuova” introdotta da Galileo, «con i suoi metodi e la libertà di ricerca che essi suppongono, obbligava i teologi a interrogarsi sui loro criteri di interpretazione della Scrittura. La maggior parte non seppe farlo»; e che «paradossalmente Galileo, sincero credente, si mostrò su questo punto più perspicace dei suoi avversari teologi» (n. 5).⁸⁷ Uno dei pochi «che aveva percepito la vera posta in gioco del dibattito» (n. 9) fu Bellarmino, che infatti si mosse – nota il papa – sulla scia della riflessione agostiniana. Ma nonostante questo prevalse allora l’opinione che il geocentrismo fosse inscindibile dalla Scrittura. Ammessa l’insufficienza della maggior parte dei teologi contemporanei di Galileo, il papa ricorda anche i benefici che nel tempo sono derivati alla teologia proprio dalle controversie cosmologiche del XV e XVI secolo: «il capovolgimento provocato dal sistema di Copernico ha così richiesto uno sforzo di riflessione epistemologica sulle scienze bibliche, sforzo che doveva portare più tardi frutti abbondanti nei lavori esegetici moderni e che ha trovato nella Costituzione conciliare *Dei Verbum* una consacrazione e un nuovo impulso» (n. 6).

Una volta espresse queste valutazioni storiche, Giovanni Paolo II propone alcune considerazioni pastorali, utili per il presente e il futuro. «Si tratta di sapere come prendere in considerazione un dato scientifico nuovo quando esso sembra contraddire delle verità di fede. Il giudizio pastorale che richiedeva la teoria copernicana era difficile da esprimere nella misura in cui il geocentrismo sembrava far parte dell’insegnamento stesso della Scrittura. Sarebbe stato necessario contemporaneamente vincere delle abitudini di pensiero e inventare una pedagogia capace di illuminare il popolo di Dio. Diciamo, in maniera generale, che il pastore deve mostrarsi pronto a un’autentica audacia, evitando il duplice scoglio dell’atteggiamento incerto e del giudizio affrettato, potendo l’uno e l’altro fare molto male» (n. 7). E poco dopo ribadisce: «è un dovere per i teologi tenersi regolarmente informati sulle acquisizioni scientifiche per esaminare, all’occorrenza, se è il caso o meno di tenerne conto nella loro riflessione o di operare delle revisioni nel loro insegnamento» (n. 8).

Historia magistra vitae: il papa allora conclude il suo discorso rammentando l’insegnamento che si può trarre dalle incomprensioni del passato; e cita significativamente la sentenza di Baronio, dalla quale siamo partiti: «l’errore dei teologi del tempo, nel sostenere la centralità della terra, fu quello di pensare che la nostra conoscenza della struttura del mondo fisico fosse, in certo qual modo, imposta dal senso letterale della S. Scrittura. Ma è doveroso ricordare la celebre sentenza attribuita a Baronio: “*Spiritui Sancto mentem fuisse nos docere quomodo ad coelum eatur, non quomodo coelum gradiatur*”. In realtà, la Scrittura non si occupa dei dettagli del mondo fisico, la cui conoscenza è affidata all’esperienza e ai ragionamenti umani. Esistono due campi del sapere, quello che ha la sua fonte nella Rivelazione e quello che la ragione può scoprire con le sole sue forze. A quest’ultimo appartengono le scienze sperimentali e la filosofia. La distinzione tra i due campi del sapere non deve essere intesa come una opposizione. I due settori non sono del

⁸⁷ Poco sotto il papa ribadisce che ai tempi di Galileo «la maggioranza dei teologi non percepiva la distinzione formale tra la Sacra Scrittura e la sua interpretazione, il che li condusse a trasporre indebitamente nel campo della dottrina della fede una questione di fatto appartenente alla ricerca scientifica» (n. 9).

tutto estranei l'uno all'altro, ma hanno punti di incontro. Le metodologie proprie di ciascuno permettono di mettere in evidenza aspetti diversi della realtà» (n. 12).

* * *

Come ricorda lo scienziato e teologo G. Tanzella-Nitti, oggi è chiaro a chiunque voglia approfondire l'argomento che esiste un apporto reciproco, anche storicamente documentabile, tra messaggio biblico e scienza. Da una parte scienziati, storici e filosofi della scienza come Duhem, Jaki e Koyré, hanno dimostrato come «il corpo di riflessioni contenute nel messaggio biblico cristiano abbia rappresentato una voce di bilancio in attivo, e non in passivo, per la storia delle scienze in Occidente»;⁸⁸ dall'altra parte teologi, esegeti e papi hanno riconosciuto che, «accanto all'opportunità di accrescere l'intelligenza del dato rivelato, la teologia potrebbe vedersi obbligata a ricomprenderlo all'interno di orizzonti inediti i quali, a loro volta, nel presentarle problemi nuovi, la spingerebbero verso analisi più approfondite».⁸⁹ Il nostro piccolo contributo, collocandosi in questa seconda direzione, ha inteso mostrare come effettivamente un essenziale strumento teologico – l'ermeneutica biblica – sia cresciuta e si sia affinata anche dal confronto con le problematiche scientifiche; e come un uomo illuminato qual è stato Galileo Galilei, mettendosi in ascolto nella maniera giusta della Scrittura e della tradizione ecclesiale, abbia presagito le linee fondamentali per una corretta impostazione del rapporto tra Bibbia e scienza.

d. Erio Castellucci, Forlì

⁸⁸ G. TANZELLA-NITTI, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Roma 2003, p. 30. Oggi molti studiosi rilevano alla base dello sviluppo scientifico occidentale idee derivanti dalla tradizione biblica: la sottolineatura dell'autonomia del creato, con l'esclusione di ogni panteismo; la fiducia nella razionalità della natura, con la ricerca di principi e leggi "universali"; l'ammissione di una qualche intenzionalità e finalità nel cosmo, con implicazioni addirittura progettuali; l'interpretazione realista del mondo, con l'esclusione di un idealismo che impedirebbe ogni *adaequatio rei et intellectus*, riducendo la fisica a logica e sfociando inevitabilmente nello scetticismo gnoseologico.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 141.