

Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede

III° Workshop DISF Working Group

Dimensioni umanistiche nella attività delle scienze

Premio DISF 2010

Luca ARCANGELI

L'ermeneutica Biblica galileiana

Roma, 29-30 maggio 2010

Centro Convegni Bonus Pastor (via Aurelia, 208 - 00165 Roma)

L'ermeneutica biblica galileiana

1 La lettera a madama Cristina di Lorena.

La lettera indirizzata a Cristina di Lorena granduchessa di Toscana fu iniziata da Galileo nel febbraio del 1615 [5, Galilei, pp. 536] e completata nell'estate dello stesso anno. I mesi occorsi alla composizione si spiegano per la cospicua mole dello scritto, che più che una lettera di chiarimento può essere definito un breve trattato teorico.

Era un momento cruciale per l'attività scientifica di Galileo: da quando nel 1610 il suo *Sidereus Nuncius* aveva fatto il giro dell'Europa il copernicanesimo non era più una semplice ipotesi o un mezzo per migliorare i calcoli astronomici, ma una tesi armata di prove sperimentali e pronta a scalzare l'antichissimo dominio del geocentrismo. Non si trattava solo di una tematica di scienze naturali: abbattere la veneranda cosmologia aristotelico-tolemaica significava sconvolgere l'immagine antropocentrica dell'universo che si era venuta consolidando attraverso i secoli medievali. Così il problema della veridicità della teoria copernicana slittò presto da un terreno di sola filosofia al campo religioso e teologico, slittamento facilitato anche dal clima culturale post-tridentino che attraverso strumenti come l'indice dei libri proibiti favoriva la supervisione ecclesiastica sulla produzione intellettuale. Perciò la figura di Galileo procurava un certo allarmismo non solo presso i dotti seguaci delle dottrine aristoteliche, ma anche in alcuni uomini di Chiesa occupati a mantenere diritta la barra dell'ortodossia nella lotta contro il protestantesimo.

Galileo era ben conscio del rischio che correavano le sue teorie e la sua stessa incolumità nel caso in cui fosse stato dichiarato eretico, ma allo stesso tempo dopo anni di ricerche era anche assolutamente convinto della verità dell'eliocentrismo. La sfida che gli si parò davanti tra il 1611 e 1615 [9, Paschini, pp. 277-318] fu dunque quella di pensare come potessero conciliarsi copernicanesimo e fede cristiana. Un temibile ostacolo era l'ostilità, tanto

propagandata dai suoi avversari, di alcuni versetti della Sacra Scrittura. Infatti, in un contesto in cui la filosofia naturale tendeva ad essere assorbita (secondo lo schema aristotelico) in una metafisica del sensibile ispirata cristianamente e in cui il naturale veniva letto come simbolo del soprannaturale, era quasi spontaneo l'utilizzo del testo sacro nelle dispute scientifiche. Galileo fu così costretto dagli eventi a considerare i criteri di interpretazione della Bibbia per comprendere se veramente gli era tanto nemica.

L'occasione per rendere pubblico il suo pensiero gli venne data da un resoconto inviatogli dal monaco e discepolo Benedetto Castelli il 14 dicembre 1613, resoconto di un pranzo tenuto presso la Granduchessa di Toscana Madama Cristina di Lorena. In questo pranzo il filosofo e professore dell'ateneo pisano Cosimo Boscaglia attaccò le tesi galileiane denunciandole come contrarie alle Scritture. Proprio per rispondere a tali argomentazioni, pericolosamente insinuatesi nei palazzi del potere, nacque la lettera al Castelli del 21 dicembre 1613 [5, Galilei, pp. 525-533], dove il suo pensiero si trova già compiutamente spiegato. Sarà però solo nel 1615 con la lettera a madama Cristina di Lorena che Galileo poté verificare ed appoggiare sulla tradizione stessa della Chiesa le sue considerazioni, scoprendo in S. Agostino un formidabile alleato. Non era infatti il primo a scontrarsi con alcune asperità del testo biblico: già più di mille anni prima i padri della Chiesa incontrarono difficoltà molto simili nel tentativo di conciliare il portato ebraico-cristiano con la raffinata speculazione classica.

Grazie forse ad un predicatore dei Barnabiti [3, Fabris, pp. 15], che gli fornì il dossier di testi antichi e moderni contenenti riflessioni sui rapporti tra ricerca scientifica ed esegesi biblica, Galileo riuscì a comporre un testo che sarebbe diventato paradigmatico per la storia dell'esegesi, lui che esegeta non era. Bisogna infatti avere presente che probabilmente non avrebbe mai prodotto nulla a riguardo se non vi fosse stato obbligato dall'incalzare della critica.

Questo spiega il carattere peculiare dello scritto che stiamo prendendo in esame: non un'opera curata e controllata in ogni sua parte, ma una lunga lettera scritta con urgenza, in cui la tensione teorica si lega ad un linguaggio retorico volto a persuadere e dove la coerenza del pensiero a tratti si perde. Una lettera e non una pubblicazione, poiché in tal modo Galileo poté aggirare la norma del concilio di Trento che imponeva l'imprimatur ecclesiastico su libri che trattassero temi riguardanti la Scrittura. I tempi infatti erano troppo stretti e i problemi troppo delicati per passare attraverso la censura ecclesiastica; lo stratagemma del dialogo epistolare permise una certa diffu-

sione nell'ambiente accademico delle idee galileiane e porre come destinataria la Granduchessa di Toscana era anche segno di protezione politica [10, Pesce, pp.98]: lo scopo ultimo era creare consenso.

2 I principi teorici.

Entrando nella struttura della lettera possiamo notare, come afferma il Fabris [3, Fabris, pp. 22], due diversi momenti del procedere galileiano: il primo, che comprende quasi tutto lo scritto, di carattere generale e teorico, a livello dei principi e dei criteri ermeneutici fondamentali; l'altro, meno ampio e posto come conclusione, di carattere esegetico applicativo. Sebbene i due momenti siano separati, entrambi condividono una notevole foga retorica che vede l'utilizzo di frasi ad effetto, esempi ad hoc e forti attacchi contro gli avversari.

Iniziamo con l'analisi del primo momento di carattere teorico, enucleando i singoli principi cardine su cui poggia l'argomentare galileiano. [3, Fabris, pp. 16] [7, Machamer, pp. 270-347]

1. Principio di inerranza: la Bibbia non può contenere affermazioni mendaci, come dice Galileo [5, Galilei, pp. 558]: “*non poter mai la Scrittura sacra mentire o errare, ma essere i suoi decreti d'assoluta e inviolabile verità*”¹. Non è possibile che vi sia nel linguaggio del testo sacro alcun errore, poiché per fede si crede che in esso Dio si riveli agli uomini: la eventuale presenza di incongruenze è dunque dovuta a modalità sbagliate di interpretazione. Tanto questo principio è di per sé evidente che per Galileo non c'è alcuna necessità di riportare testimonianze dal pensiero esegetico tradizionale.
2. Principio “dell'unica fonte delle verità”: “*due verità non possono mai contrariarsi*” [5, Galilei, pp. 564], cioè le assolute verità che scaturiscono o dalla lettura della Scrittura o dall'indagine naturale non sono tra loro in contraddizione, poiché entrambe provengono da Dio: la prima come sua parola, la seconda come sua opera. Infatti: “*procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come*

¹Un passo identico è presente anche nella lettera al Castelli, [5, Galilei, pp. 526]. La ripresa di intere frasi da questo scritto dimostra che Galileo nel comporre la lettera a madama Cristina di Lorena ha sostanzialmente rielaborato ed approfondito la precedente missiva al Castelli.

dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima essecutrice de gli ordini di Dio” [5, Galilei, pp. 559]. Ancora una volta una qualsiasi discordanza tra le due verità può essere spiegata solo per un errore umano, a conferma di questo importante principio Galileo riporta di seguito un passo di Tertulliano dalla *Adversus Marcionem*, lib. I, cap. XVIII: “*Noi sosteniamo che Dio deve essere conosciuto prima di tutto tramite la natura; poi di nuovo va conosciuto per mezzo della dottrina; nella natura dalle opere; nella dottrina dalle predicazioni*”.

3. Principio di limitazione: l'intenzione primaria della Scrittura è la salvezza degli uomini, essa si limita a quelle verità che “*superando ogni umano discorso, non potevano per altra scienza né per altro mezzo farcisi credibili, che per la bocca dell'istesso Spirito Santo*” [5, Galilei, pp. 560]. Galileo infatti subito dopo nota come le informazioni riguardanti la costituzione e i movimenti dei cieli siano quasi assenti nel testo biblico: “*se gli scrittori sacri avessero avuto pensiero di persuadere al popolo le disposizioni e movimenti de' corpi celesti, e che in conseguenza dovessimo noi apprendere tal notizia, non ne avrebbon, per mio credere, trattato così poco, che è come niente in comparazione delle infinite conclusioni ammirande che in tal scienza si contengono e si dimostrano.*” [5, Galilei, pp. 561] A sostegno del principio di limitazione Galileo riporta sia una lunga citazione dal *De Genesi ad literam* di S. Agostino, lib. II cap. IX, sia la famosissima frase attribuita al cardinale Baronio: “*ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo*” [5, Galilei, pp. 562-563]. L'autore biblico ispirato da Dio è onnisciente, ma si limita in gran parte a riferire le verità di fede, le uniche che possono davvero portare alla conoscenza del senso ultimo delle cose. L'insistenza su tale principio segna la novità del pensiero galileiano, infatti come meglio vedremo la nuova autonomia metodologica della fisica moderna necessita l'affermazione di a-scientificità del testo biblico, anche se Galileo non lo sostenne mai in modo radicale: il teologo e il biblista non avrebbero invaso il campo del filosofo naturale nella misura in cui esso fosse stato capace di fornire dimostrazioni necessarie delle sue ipotesi.
4. Principio di prudenza: accostandosi alla Scrittura è doveroso essere molto accorti nell'interpretazione: il rischio più grande è di proiettare le proprie idee e di perdere la purezza del significato. Galileo parla

del principio di prudenza rivolgendolo sempre sulla tematica che più gli interessa: il rapporto tra conclusioni scientifiche ed esegesi biblica. Infatti: *“crederei che fusse molto prudentemente fatto se non si permettesse ad alcuno impegnare i luoghi della Scrittura ed in certo modo obbligarli a dover sostener per vere queste o quelle conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestare il contrario”* [5, Galilei, pp. 564]. In rinforzo c'è anche una citazione dalla settima lettera a Marcellino di S. Agostino [5, Galilei, pp. 564].

Sottesi ai principi sopra richiamati operano due assunzioni fondamentali: la prima che natura e Scrittura siano due regni non omogenei, differenti e autonomi; la seconda che la Scrittura parli il linguaggio degli uomini, adattandosi alla loro capacità di comprensione. Ma affronteremo in seguito queste due affermazioni basilari.

3 Tentativi di esegesi.

Andiamo ora a considerare il secondo momento argomentativo galileiano di carattere esegetico applicativo. Galileo alla conclusione della lettera, dopo aver lungamente ribadito i medesimi principi ermeneutici sotto diverse angolature e con dovizia di citazioni, entra nel campo stesso dell'esegesi operando un'interpretazione di uno dei passi più alieni all'eliocentrismo, quello di Giosuè alla battaglia di Gabaon (Gs. 10,12-13): *“Quando il Signore mise gli Amorrei nelle mani degli Israeliti, Giosuè disse al Signore sotto gli occhi di Israele: “Sole, fermati in Gabaon e tu, luna, sulla valle di Aialon”. Si fermò il sole e la luna rimase immobile finché il popolo non si vendicò dei nemici. Non è forse scritto nel libro del Giusto: “Stette fermo il sole in mezzo al cielo e non si affrettò a calare quasi un giorno intero.”* Galileo, riformulando il discorso già presente nel finale della lettera al Castelli [5, Galilei, pp. 531-533], con una mossa geniale mostra che non è possibile l'adattamento letterale di questi versetti con il sistema tolemaico, poiché in tale costituzione celeste: *“se il giorno dipende non dal moto del sole, ma da quel del primo mobile, chi non vede che per allungare il giorno bisogna fermare il primo mobile, e non il sole? [...] Essendo, dunque assolutamente impossibile nella costituzione di Tolomeo e d'Aristotile fermare il moto del Sole e allungare il giorno, sì come afferma la Scrittura esser accaduto, adunque o bisogna che i movimenti non sieno ordinati come vuol Tolomeo, o bisogna alterar il senso delle parole, e*

dire che quando la Scrittura dice che Iddio fermò 'l Sole, voleva dire che fermò 'l primo mobile [...]' . Il ragionamento prosegue con una citazione dal De divinis nominibus di Dionigi Areopagita già contenuta nell'ultima parte della lettera al Dini del 23 marzo; citazione che serve a suffragare la teoria per cui la rotazione del sole, dimostrata nelle lettere sulle macchie solari, sia la fonte del moto di tutti i corpi celesti. Dunque: "Essendo il Sole e fonte di luce e principio de' movimenti, volendo Iddio che al comandamento di Iosue restasse per molte ore nel medesimo stato immobilmente tutto 'l sistema mondano, bastò fermare il Sole" [5, Galilei, pp. 591] cioè la propria rotazione su se stesso. Si mostra così quanto il sistema copernicano sia conforme al senso squisitamente letterale del testo biblico, senza necessità di interpretazioni ardite.

Gli interpreti davanti a questa conclusione della lettera hanno parlato di incoerenza e contraddizione rispetto al momento teorico [3, Fabris, pp. 22 e pp. 43-44] [10, Pesce, pp. 101]. Infatti non aveva detto Galileo che la Bibbia si limita a parlarci della salvezza? Che è poverissima di riferimenti astronomici? Nell'esegesi applicata sembra invece che il copernicanesimo sia affermato vero dai versetti stessi della Scrittura, come spiegare tale incongruenza? Le risposte più probabili sono due: o Galileo si è fatto trascinare dall'impulso apologetico senza accorgersi di cadere nella logica stessa dei suoi oppositori auto-contraddicendosi, oppure ha programmaticamente sfidato l'incoerenza pur di battere ogni via di persuasione nell'intento fondamentale di salvare a qualsiasi costo il copernicanesimo. La prima ipotesi in realtà è meno plausibile, poiché la medesima contraddizione era riportata nella lettera al Castelli che precede di ben due anni la lettera a madama Cristina di Lorena: possibile che Galileo nel riprendere la lettera al Castelli e nel riscriverla non si sia accorto di nulla? Ma anche la seconda ipotesi potrebbe essere a mio modesto giudizio in parte scalzata.

Infatti occorre tenere presente, come meglio vedremo nei prossimi paragrafi, che benché nel pensiero galileiano si respiri forte l'esigenza di una de-responsabilizzazione scientifica della Bibbia, pure non ne viene mai affermata una radicale a-scientificità. Il testo sacro, come nota anche Leonardi [6, Leonardi, pp. 217], insegna la verità scientifica, anche se non si tratta del suo scopo primario. Ora, Galileo nel finale della lettera cerca di mostrare come debba condursi un'interpretazione biblica scientificamente edotta: partendo dalle verità della ricerca sperimentale già necessariamente dimostrate si passa a leggere le Scritture scoprendo come quelle medesime verità aprano ad una comprensione più profonda dei versetti biblici.

Il movimento ermeneutico galileiano avviene sempre a partire dalla verità scientifica ritenuta indubitabile per cercarne l'accordo con la Bibbia. Detto questo la supposta incoerenza sembra svanire: la Scrittura ha come scopo primario insegnare la salvezza, ma essa contiene in sé anche ogni verità dello scibile. È possibile dunque operare, una volta posseduta una certezza sperimentale, una lettura scientificamente edotta dei passi biblici; cosa che Galileo fa a mo' di esempio nel finale.

Ma un sospetto di contraddizione permane poiché nella conclusione si afferma più volte che il copernicanesimo si accorda al significato letterale biblico, come se il passo di Giosuè fosse alla lettera copernicano. A questo livello Pesce scopre l'incoerenza: infatti se le Scritture sono primariamente un testo di fede e solo a posteriori rivelano anche il loro contenuto scientifico, com'è possibile che già al senso puramente letterale i versetti di Giosuè si palesino copernicani? Secondo Pesce è solo ad un livello profondo di interpretazione, nel senso recondito, che assurgiamo al significato scientificamente vero della Bibbia [10, Pesce, pp. 104].

Ma a mio modestissimo parere questa ultima assunzione non trova un rilievo adeguato nel testo: ciò che conta per Galileo non è a qual livello si ponga l'interpretazione, se letterale o recondito, ma che il movimento ermeneutico vada dalle verità scientifiche assodate al testo sacro e non viceversa. Galileo non dice mai esplicitamente che la verità scientifica è contenuta solo al livello recondito, mentre sembra affermare che il senso letterale necessiti già di una interpretazione, per quanto elementare, delle Scritture, come infatti si legge: *“Ma che in effetto sia necessario glosare e interpretare le parole del testo di Iosùè, qualunque si ponga la costituzione del mondo, dimostrerò più a basso”* [5, Galilei, pp. 581]. Dunque anche per scoprire il copernicanesimo nelle Scritture è necessario fare esegesi, benché solo ad un livello letterale; certo in modo più semplice di quanto non sia per il geocentrismo, il quale invece necessiterebbe di un approfondimento maggiormente recondito della lettura: ad esempio interpretando “sole” come “primo mobile”. Pesce invece, fedele alla sua lettura, considera il passo da me appena riportato come una prova del fatto che in un primo momento Galileo ritenesse la Bibbia copernicana solo sul piano recondito, per poi sconfessarsi nell'applicazione dell'esegesi [10, Pesce, pp. 115].

Ma se spostiamo l'attenzione dal senso letterale e da quello recondito, sui quali Galileo non si è soffermato più di tanto, al movimento ermeneutico che nel caso di una lettura scientificamente edotta ha sempre un'unica e precisa direzione, troviamo forse una via per risolvere parzialmente

in coerenza la presunta contraddittorietà dell'esegesi applicata galileiana. Parzialmente, perché come infine vedremo nel seguente paragrafo l'ambiguità riemerge sempre.

4 Sui sensi delle Scritture.

Quali sono i diversi piani di significato ritrovabili nella Scrittura? Galileo, benché quasi ad ogni pagina ricordi al lettore la necessità di interpretare il linguaggio spesso ambiguo della Bibbia, non teorizza mai in modo esplicito una scala di sensi differenti guadagnabili attraverso una lettura sempre più profonda. Dunque per comprendere meglio come l'ermeneutica biblica seicentesca considerasse i sensi delle Scritture ci rivolgiamo all'opera di uno dei maggiori teologi del tempo: il *de controversiis christianae fidei* di Roberto Bellarmino. Da tale scritto, composto soprattutto con lo scopo di difendere la necessità della tradizione della Chiesa contro il sola scriptura dei protestanti, prenderemo in particolare la suddivisione dei significati biblici contenuta nella prima controversia del terzo libro, intitolata *de verbo dei* [1, Blackwell, pp. 187-192].

Bellarmino divide i sensi in due gruppi: il significato letterale o storico e quello spirituale o mistico. A sua volta ogni gruppo si suddivide in sottogruppi: esiste infatti un senso letterale semplice che riguarda ciò che le parole immediatamente vogliono esprimere ed un senso letterale figurato, dove invece le parole comunicano altro rispetto al loro significato naturale. Il senso spirituale si pone poi ad un livello ancora maggiore di interpretazione, rivela cioè i profondi messaggi di fede nascosti tra le pieghe del testo e si compone di un senso allegorico che rimanda a Cristo o alla Chiesa, tropologico che rimanda a comandi morali, anagogico che rimanda alla promessa di vita eterna. Una divisione identica a quella appena riportata la si può ritrovare nei *Prolegomena biblica* del gesuita tedesco Nicolaus Serarius (1555-1609), pubblicati a Magonza nel 1612 [11, Serarius, pp. 198-214 ed. parigina]. Il sistema di significati dunque è così schematizzato:

1. Letterale o storico: a) Semplice: ciò che le parole immediatamente significano. b) Figurativo: ciò a cui le parole rimandano e che non si identifica immediatamente con il puro significato.
2. Spirituale o mistico: a) Allegorico: rimanda ai misteri della fede. b)

Tropologico: rimanda alla vita morale. c) Anagogico: rimanda alle realtà escatologiche.

Galileo nella lettera a madama Cristina di Lorena come anche in tutte le altre lettere copernicane non si avventura mai in interpretazioni spirituali della Bibbia: il suo discorso evita accuratamente di affrontare questioni prettamente di fede, poiché quello è il dominio proprio dei biblisti e dei teologi a cui lui non si vuole sostituire. Il problema non sono le verità di fede ma i rapporti tra la libertà di ricerca nella filosofia e l'autorità della Sacra Scrittura. Perciò possiamo a ragione sostenere che quando Galileo parla di "*puro significato delle parole*" e di "*vero sentimento molte volte recondito*" [5, Galilei, pp. 558] si muove all'interno del primo gruppo di significati, cioè tra il letterale semplice e il letterale figurato. Ma nella lettera non troviamo mai definiti con questa chiarezza i sensi delle scritture ed è probabile che Galileo non abbia mai letto il *de verbo dei*: sembra che infine per lui si tratti di una questione marginale. Ciò che veramente gli interessa e che esplicita continuamente in tutto lo scritto è che la possibilità di leggere la Bibbia in senso scientifico esiste solo a posteriori: cioè non è metodologicamente corretto utilizzare versetti biblici come prove sperimentali.

Ritornando al controverso finale esegetico mi si potrebbe ancora obiettare, nella logica del pensiero di Pesce, che se solo a posteriori noi ricaviamo la verità scientifica della Bibbia allora non è possibile che già al nudo significato delle parole essa si riveli copernicana. Se una lettura è davvero a posteriori allora richiede pur sempre una interpretazione, per quanto minima. Come ho già detto sopra, l'unica via per uscire da questa difficoltà è ritenere che il senso letterale sia già un livello di interpretazione del testo (e dunque a rigore intendere "il senso letterale" di Galileo come il letterale figurato bellarminiano): questa supposizione verrebbe confermata dal modo di procedere galileiano, per cui solo dopo aver applicato la teoria copernicana all'esegesi si scopre che il passo di Giosuè si adatta così bene persino nella sua letteralità. Senza la conoscenza del copernicanesimo questi versetti biblici non avrebbero rivelato una tale potenzialità, e si sarebbe continuato a interpretare "sole" come "primo mobile" nel modo in cui avevano già fatto Dionigi Areopagita e S. Agostino.

Ma bisogna essere onesti e non trovare nel pensiero galileiano una perfetta coerenza che in realtà non esiste. L'ambiguità permane e i due momenti teorico ed esegetico non si raccordano armoniosamente. Infatti tutta la conclusione della lettera a Madama Cristina di Lorena è costruita in modo tale

da mostrare come il copernicanesimo sia più vero perché dà luogo ad una spiegazione più semplice delle Scritture, a differenza del sistema tolemaico che invece necessita di una interpretazione più ardita. Questo però sconfessa ciò che era stato detto nella teoria, per cui una tesi scientifica è più vera di un'altra per la sua convinzione sperimentale intrinseca e non a causa di una migliore capacità di adattamento alle Scritture. Se la maggior semplicità di esegesi diviene un criterio per provare la veridicità di una teoria scientifica, come sembra dirci il finale della lettera, allora l'univocità del movimento ermeneutico viene rotta e la Bibbia torna prepotentemente all'interno della ricerca naturale, proprio come facevano gli avversari di Galileo.

Dunque per quanto si tenti di trovare la coerenza un certo grado di ambiguità e contraddizione emerge sempre: rimane valida in generale la tesi retorica, per cui infine la linearità del pensiero viene sacrificata pur di trovare consenso.

5 Natura e Scrittura.

Il grande avversario di Galileo, come nota anche Nobile [8, Nobile, pp. 38], era una diffusa forma di vulgata preconcepita del tomismo, la quale "inchiodava"² le concezioni fisiche e metafisiche dell'aristotelismo all'interno della stessa dottrina teologica e facendo così di ogni novità scientifica anche una questione di fede. La Bibbia dentro questa combinazione di peripatetismo di scuola e di tomismo professato d'ufficio era letta spesso in senso strumentale, come mezzo per legittimare sulla auctoritas scritturale la visione dominante.

Nel pensiero galileiano invece la filosofia naturale gode di una più larga autonomia rispetto le implicazioni metafisiche derivanti dal pensiero teologico: infatti la nuova scienza si fonda sulla intrinseca capacità di ravvisare sperimentalmente certezze matematiche dal sensibile. Nel quadro galileiano una lettura strumentale del testo biblico non serve, si rende invece indispensabile una lettura delle Scritture scientificamente edotta per poterne penetrare a fondo il significato. In questo senso per Galileo la scienza è a servizio della fede: poiché scoprendo le leggi armoniche dell'universo essa offre quel materiale appena abbozzato grazie al quale i teologi e i biblisti possono innalzarsi verso le profonde contemplazioni divine.

²Così come dice Sagredo nel Dialogo sopra i due massimi sistemi: edizione nazionale delle Opere di Galileo Galilei a cura di A. Favaro, volume VII pp. 299-300.

Al contrario, nel campo avverso, Sacra Scrittura e ricerca naturale sono tra loro omogenee, nell'una come nell'altra sono ritrovabili i comandi divini senza alcuna differenza. Per il fatto che Galileo si discosti da questo schema di pensiero a ragione Pesce può parlare di disomogeneità epistemologica tra natura e Scrittura [10, Pesce, pp. 105]. Uno dei passi che meglio mostra le differenze tra questi due regni del sapere è il seguente [5, Galilei, pp. 559]: *“essendo, di più convenuto nelle Scritture, per accomodarsi 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 esposti alla capacità degli uomini;”*. A questo brano occorre accostare tutti quei punti nella lettera in cui si ribadisce che lo scopo primario della Bibbia è rivelare verità di fede.

Dunque le Sacre Scritture sono un testo complesso, pluristratificato e bisognoso di un attento lavoro di interpretazione: dietro il linguaggio spesso aspro usato per adattarsi all'intendimento dell'uomo comune la Bibbia nasconde per i dotti tesori di sapienza. La natura invece è univoca, per chi possiede il sapere matematico – geometrico essa parla limpidamente senza metafore o allusioni. Per questo tra i due libri c'è disomogeneità, sia di scopi (per la Bibbia dare conoscenza di verità altrimenti irraggiungibili, per la natura seguire le leggi immutabili e necessarie imposte da Dio) sia di linguaggio (polifonico e plurale nella Scrittura, lineare e monocorde nella natura). Non è possibile passare indifferentemente da una realtà all'altra, pur procedendo dal medesimo Verbo divino sono state fatte con modalità e finalità differenti.

Perciò il movimento ermeneutico di una lettura biblica scientificamente edotta è a senso unico: a partire dalle certe conclusioni naturali verso i versetti da interpretare. A questo proposito McMullin [7, Machamer, pp. 294] parla del criterio di priorità della dimostrazione, che sarebbe una sorta di sotto-principio del più ampio principio di prudenza già sopra richiamato. In caso di contrasto tra evidenza scientifica ed esegesi biblica ciò che deve essere cambiato è l'erronea interpretazione del testo sacro: chiaramente erronea poiché due verità non possono mai contrariarsi. In generale quando si ha una legge naturale certa essa funge da base anche per una lettura più approfondita della Bibbia. In tutti gli altri casi invece entra in scena quello che McMullin definisce il principio di priorità della Scrittura, anch'esso discendente come applicazione del principio di prudenza. Cioè in tutte le questioni di fede o laddove si opponga al testo sacro una ragione non sufficientemente dimostra-

ta la priorità di interpretazione spetta alla Scrittura, come dice Galileo [5, Galilei, pp. 560]: *“in quelle proposizioni che non sono de Fide l’autorità delle medesime Sacre Lettere deve essere anteposta all’autorità di tutte le scritture umane, scritte non con metodo dimostrativo, ma o con pura narrazione o anco con probabili ragioni,”* e ancora: *“quanto all’altre, insegnate ma non necessariamente dimostrate, se vi sarà cosa contraria alle Sacre Lettere, si deve stimare per indubitatamente falsa, e tale in ogni possibil modo si deve dimostrare”*. A suo favore Galileo riporta anche una citazione dal De Genesi ad literam di S. Agostino, libro I, capitolo XXI.

Seguire i due criteri precedenti avrebbe significato contenere il dibattito sul copernicanesimo all’interno della questione della sua dimostrabilità senza tirare in mezzo implicazioni teologiche e scritturistiche: infatti applicare il principio di priorità delle Scritture o della dimostrazione era un problema che si poteva dirimere da un punto di vista di puro dibattito filosofico. Proprio l’insistere di Galileo sulla indisponibilità dei versetti biblici a farsi prove sperimentali ne segna la novità e la modernità del pensiero: la rivoluzione metodologica compiuta nella filosofia naturale porta come inevitabile conseguenza una chiarificazione dei rapporti che la Scrittura intrattiene con questa forma di sapere; chiarificazione che si era posta anche in altri momenti della storia del pensiero, ma mai come ora si era mostrata tanto bisognosa di definizioni chiare e precise.

Detto questo occorre però avere ben presente che per Galileo la Bibbia non è solamente un testo delle fede, essa rimane, anche se in un secondo momento, un testo in cui è possibile ravvisare verità scientifiche. Come per i suoi oppositori la Scrittura è tolemaica, così per Galileo è copernicana, ciò che cambia come ho già detto più volte è il movimento ermeneutico: in Galileo la Bibbia si rivela copernicana solo a posteriori. Dunque opera ancora nel pensiero galileiano l’idea che il testo biblico sia un contenitore di tutto il conoscibile. Scritto in un linguaggio a prima vista rozzo per adattarsi al popolo ignorante in realtà il testo sacro apre al dotto che sa accostarsi nel modo giusto la conoscenza di saperi nascosti. Questa concezione delle Scritture come testo misterico Galileo la condivide con il pensiero rinascimentale italiano: in Marsilio Ficino [8, Nobile, pp.55] infatti si parla di corteccia e midolla per teorizzare l’occultamento di verità sotto la scorza del linguaggio convenzionale.

6 Scriptura humane loquitur: il rapporto con la tradizione.

Che la Scrittura parli il linguaggio degli uomini comuni è un argomento cardine dell'argomentazione galileiana nella lettera a madama Cristina di Lorena: intenzione dello Spirito Santo nell'ispirare gli scrittori sacri era di portare tutti gli uomini presso le verità eterne, a partire dai più umili e ignoranti: perciò alcune affermazioni bibliche si mostrano lontane dal vero assoluto. Per coloro invece che più salgono sulla scala della sapienza la Scrittura offre le sue verità riposte, certamente dopo un lungo ed attento lavoro di esegesi. Galileo definisce questa argomentazione "*così trita e specificata appresso tutti i teologi, che superfluo sarebbe il produrne attestazione alcuna*" [5, Galilei, pp. 558]. Infatti il principio di adattamento delle Scritture è un filo rosso che congiunge il pensiero galileiano a tutta l'esegesi medievale indietro fino ai padri della Chiesa.

Proprio ai padri Galileo si ricollega, e in special modo a S. Agostino a cui dedica 15 delle 27 citazioni che arricchiscono il testo della lettera. Il ricorso alla autorità della tradizione è quanto mai strategico nel contesto post-tridentino: infatti la sessione IV del concilio di Trento in opposizione al sola Scriptura protestante aveva ribadito la necessità che l'esegesi biblica si legasse alla tradizione della Chiesa e che a risolvere le controversie di fede in ultimo non potesse essere che la Chiesa. Le citazioni agostiniane provengono quasi tutte dal De Genesi ad literam: un'opera che cerca, anche se non in maniera sistematica, di enunciare dei criteri di ermeneutica biblica.

La continuità di pensiero tra Galileo e le citazioni riprese da S. Agostino in un certo senso impressiona, ma occorre avere presente che S. Agostino si era trovato in una situazione allo stesso tempo simile e dissimile a quella galileiana. Simile, perché gli si parò davanti la sfida storica di conciliare la Bibbia scritta in un linguaggio rozzo e contenente concezioni scientifiche rudimentali con la raffinata speculazione filosofica greca e romana. Dissimile, poiché il suo intento era di acculturare il portato biblico in una tradizione del pensiero estranea. S. Agostino era un evangelizzatore, lo scopo primario era di pensare la fede grazie alle categorie della riflessione classica così da rendere la dottrina cristiana più comprensibile e comunicabile. Nelle citazioni stesse che Galileo riporta si sente questa ansia per la salvezza e per comunicare degnamente il Vangelo [5, Galilei, pp. 585].

Il punto di vista di Galileo è in un certo qual senso ribaltato: egli non cerca

di rendere più credibile la fede biblica alla cultura del tempo, ma all'inverso tenta di conciliare all'interno di un contesto già cristiano una verità di ragione con il pensiero religioso apparentemente contrario. Galileo è un filosofo e non un uomo di Chiesa, la differenza di prospettiva segna la novità del suo discorso: la rivoluzione metodologica compiuta nel campo della filosofia naturale richiedeva una chiarificazione delle modalità di accostarsi all'interpretazione del testo Sacro.

7 Sul principio di adattamento

Ma cosa significa che la Scrittura parla il linguaggio degli uomini? Funkenstein [4, Funkestein, pp. 255-265] nota come nell'esegesi ebraica del medioevo vi erano due modalità fondamentali di intendere il principio di adattamento: un'interpretazione massimalista, per cui la Bibbia è un epitome che racchiude in sé l'intero corpo della scienza e compito dell'interprete è di decodificare le frasi bibliche, mostrando che nulla del conoscibile è sfuggito al testo della rivelazione; e una interpretazione minimalista secondo la quale le Scritture si adeguano semplicemente al punto di vista della moltitudine, senza essere in contrasto con la scienza ma senza nemmeno contenerla tutta.

L'esponente più significativo di questa ultima linea di pensiero è Abraham Ibn Ezra, il quale dall'assunzione minimalista del principio di adattamento dedusse un criterio ermeneutico estremamente importante: che un'immagine biblica debba essere interpretata letteralmente o metaforicamente è cosa che non si può decidere arbitrariamente da un punto di vista esterno al testo, ma occorre avere sempre presente l'intenzione dell'autore e il contesto dello scritto. Infatti se la Bibbia non è un contenitore di tutto lo scibile universale allora bisogna tracciare una linea di confine tra l'interpretazione ammissibile e quella inammissibile, tale linea ci è indicata dal testo stesso, dal quale l'esegeta avveduto non deve mai allontanarsi. Accettare questo criterio significa anche iniziare a comprendere lo storicità del testo biblico: nella modernità Spinoza con il Trattato teologico-politico porterà alle estreme conseguenze il principio di adattamento. Egli infatti sosterrà che il principio "la Scrittura parla il linguaggio degli uomini" non significhi altro che la Bibbia sia stata scritta con parole puramente umane, si tratta dunque solo di un documento storico e non di un'opera di valore perenne: è l'inizio della moderna critica storica della Scrittura.

Ora se ci rivolgiamo al pensiero ermeneutico galileiano notiamo come

oscilli tra una posizione massimalista ed una minimalista del principio di adattamento: infatti la Bibbia rimane un'enciclopedia del sapere, un tesoro di conoscenza nascosto per il volgo rozzo e indisciplinato; allo stesso tempo però si sottolinea fortemente lo scopo primario del testo sacro, cioè la salvezza, limitando dunque l'autorità delle affermazioni bibliche.

Ritroviamo tale oscillazione fondamentale anche nella riflessione esegetica contemporanea a Galileo [3, Fabris, pp. 23-43] [6, Leonardi, pp. 110-115.]. Ad esempio il Masius (1526-1573) è il primo ad introdurre nell'ambiente cattolico la critica letteraria delle Scritture, ma proprio in Giosuè 10,12-13 interpreta i versetti in senso realistico tolemaico, non seguendo la posizione del Maimonide che proponeva di intendere la fermata del sole secondo il genere letterario poetico. Anche il già ricordato Nicolaus Serarius, che nei suoi *Prolegomena biblica* sottolinea la necessità di rigettare le esagerazioni dell'allegorismo e di fare interpretazioni prudenti che tenessero conto dell'autore, del tempo e dell'argomento, davanti al passo citato di Giosuè ritiene senza mezzi termini eretica la posizione copernicana. E chi è invece partigiano del copernicanesimo, come Diego de Zuniga nel suo commento a Giobbe del 1584, cerca di trovare sostegno direttamente nei versetti biblici spesso stravolgendo il senso del testo. Non vi era poi tra i biblisti uno spiccato interesse per i rapporti tra indagine naturale ed esegesi, l'unico autore che se ne occupa in quegli anni è il gesuita Benedictus Pereirus (1535-1610) nella premessa di un suo commento al Genesi del 1591 [12, Parerii]; premessa da cui probabilmente Galileo ha attinto proficuamente vista l'affinità terminologica (Pereirus parla di "esperienze manifeste" e di "ragioni necessarie", Galileo di "sensate esperienze" e "necessarie dimostrazioni") e il comune rifarsi alla testimonianza del *de genesi ad literam agostiniano*.

Nel contesto culturale appena descritto, nonostante l'enunciazione di prudenti regole ermeneutiche, era poi normale ricercare nella Scrittura la conferma di ogni sapere, trasformando lo scontro tra eliocentrismo e geocentrismo in una lotta tra eresia ed ortodossia. Ciò che realmente mancava nei biblisti del tempo era la consapevolezza di una chiara distinzione tra la formulazione storico-culturale del testo biblico e la sua valenza religiosa-teologica. Questa mancata distinzione è la causa maggiore della oscillazione di pensiero sopra ravvisata e uno dei motivi di fondo della sentenza del 1616. Ma per definire tale confine teorico occorre la formulazione di un metodo storico-critico per l'analisi dei testi sacri, formulazione che sarebbe arrivata solo sotto l'influsso dell'illuminismo e dunque in un orizzonte degli eventi che si colloca al di là della controversia galileiana.

Per concludere possiamo dire che nella lettera a madama Cristina di Lorena, scritta più con intento persuasivo che dimostrativo, Galileo propone una de-responsabilizzazione scientifica della Bibbia, operazione che in germe era già contenuta in alcuni brani del *De genesi ad literam* di S. Agostino, ma che solo con la rivoluzione metodologica compiuta nella filosofia naturale emerge in tutta la sua chiarezza e necessità. A questo passo estremamente innovativo si accompagna una concezione del testo sacro come enciclopedia del sapere e una certa propensione a cercare direttamente prove bibliche del copernicanesimo: elementi che rispetto alla nostra sensibilità odierna inquinano la novità e la coerenza del pensiero. Se infine ci chiediamo quanto l'esegesi biblica cattolica del tempo abbia meditato le considerazioni galileiane, possiamo rispondere con il Martini [2, Martini, pp. 115-124] che un vero dialogo tra Galileo e il mondo degli esegeti contemporanei non pare sia mai esistito, se non nelle polemiche intorno al caso personale e nelle consultazioni teologiche connesse: di certo la riflessione galileiana non venne mai totalmente dimenticata e continuò ad influenzare attraverso diverse ricezioni il pensiero europeo [10, Pesce, pp. 117-173.].

[5999 parole].

Riferimenti bibliografici

- [1] R. J. BLACKWELL – *Galileo, bellarmine and the bible*, University of notre dame press, 1991.
- [2] C.M.MARTINI – *Gli esegeti al tempo di galilei*, 1966.
- [3] R. FABRIS – *Galileo galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo*, pontificia academiae scientiarum scripta varia, 1986.
- [4] A. FUNKESTEIN – *Teologia ed immaginazione scientifica dal medioevo al seicento*, Einaudi, 1996.
- [5] G. GALILEI – *Opere*, Utet, 2005.
- [6] G. LEONARDI – “Ermeneutica biblica galileiana e attuale”, *studia patavina* **XXIX** (1982).
- [7] P. MACHAMER – *The cambridge companion to galileo*, cambridge university press, 1998.

- [8] G. NOBILE – “Linguaggio della natura e linguaggio della scrittura in galilei”, *Nuncius* **IX** (1994).
- [9] P. PASCHINI – *Vita e opere di galileo galilei*, Herder, 1965.
- [10] M. PESCE – *L’ermeneutica biblica di galileo e le due strade della teologia cristiana*, edizioni di storia e letteratura, 2005.
- [11] N. SERARIUS – *Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistulas canonicas*, 1612.
- [12] B. P. VALENTINI – *Commentariorum et disputationum in genesim tomi quatuor*, 1594.