

RINALDO FABRIS

GALILEO GALILEI
E GLI ORIENTAMENTI ESEGETICI
DEL SUO TEMPO



PONTIFICIA
ACADEMIA
SCIENTIARVM

EX AEDIBVS ACADEMICIS IN CIVITATE VATICANA

—
MCMLXXXVI

RINALDO FABRIS

GALILEO GALILEI
E GLI ORIENTAMENTI ESEGETICI
DEL SUO TEMPO



PONTIFICIA
ACADEMIA
SCIENTIARVM

EX AEDIBUS ACADEMICIS IN CIVITATE VATICANA

MCMLXXXVI

PRESENTATION

C'est un point d'histoire fort intéressant que celui de l'état des idées sur l'exégèse de l'Ecriture, tel qu'on peut l'analyser au temps et au cours de l'affaire de Galilée.

C'est donc un apport dont nous devons être reconnaissants au Professeur don Rinaldo Fabris que l'étude présente, réalisée à la demande de l'Académie Pontificale des Sciences.

Le Professeur Fabris s'est attaché à déterminer les règles d'interprétation de la Sainte Ecriture telles que Galilée et les principaux commentateurs de l'époque les entendaient.

L'Académie est heureuse de répondre ainsi à la volonté du Saint Père en apportant ce nouvel élément à l'étude et à l'intelligence du problème de Galilée.

GABRIEL MARIE Cardinal GARRONE

PREFAZIONE

La Pontificia Accademia delle Scienze, dopo aver pubblicato i « Documenti del processo di Galileo Galilei » nell'edizione curata con alta perizia dal Padre Prof. Sergio Pagano, col concorso del Prof. Antonio Luciani, ha ritenuto opportuno di affidare a un noto valoroso esegeta, il Prof. Don Rinaldo Fabris, l'incarico di presentare, in relazione alla questione galileiana, il pensiero degli studiosi cattolici della Sacra Scrittura durante i secoli XVI e XVII.

Con questa pubblicazione la Pontificia Accademia delle Scienze intende richiamarsi alle parole pronunziate da Sua Santità Giovanni Paolo II durante la Tornata accademica del 10 novembre 1979: « Galileo ha enunciato delle importanti norme di carattere epistemologico indispensabili per accordare la Sacra Scrittura con la scienza. Nella lettera alla Granduchessa Madre di Toscana, Cristina di Lorena, Galileo riafferma la verità della Scrittura: "non poter mai la Sacra Scrittura mentire, tutta volta che sia penetrato il suo vero sentimento, il quale non credo che si possa negare essere molte volte recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole" (Ediz. naz. delle opere di Galileo, vol. V, p. 315). Galileo introduce il principio di una interpretazione dei libri sacri, al di là anche del senso letterale, ma conforme all'intento e al tipo di esposizione propri di ognuno di essi. È necessario, come egli afferma, che "i saggi espositori ne produchino i veri sensi" ».

Sono grato al Prof. Don Rinaldo Fabris per il lavoro che presenta con rigore scientifico le grandi linee della storia dell'esegesi durante l'epoca copernicano-galileiana, utile a comprendere l'origine dell'interpretazione di noti passi della Sacra Scrittura da parte dei giudici di Galileo che adottarono criteri interpretativi diversi da quelli di Agostino e di Tommaso e non seguirono la regola aurea enunciata dal Cardinale Baronio, che diceva essere la Sacra Scrittura indirizzata ai credenti per dire « non come vadia il cielo, ma come si vadia in cielo ».

25 aprile 1986

CARLOS CHAGAS

Presidente della Pontificia Accademia delle Scienze

IL RIESAME DEL CASO GALILEO SOTTO IL PROFILO BIBLICO

Il « caso Galileo » fa parte di quegli avvenimenti che nella storia della vicenda umana si sono caricati di significati emblematici. Esso non solo sta all'incrocio di diverse tendenze culturali e all'interno di un complesso processo storico, ma diventa anche il simbolo dello scontro di due orientamenti ideologici contrapposti. Da una parte si colloca il tradizionalismo dogmatico, che si ammantava di argomenti filosofici e teologici, dall'altra il progresso scientifico che fa leva sul metodo sperimentale e razionale. Questa semplificazione non consente di cogliere tutto lo spessore della posta in gioco nella vicenda storica galileiana. Ma neppure una lettura apologetica sfugge al trabocchetto delle riduzioni ideologiche.

Valga come esempio il tentativo fatto all'inizio di questo secolo da parte del p. Bellino Carrara di rivedere la questione galileiana sotto il profilo biblico in una serie di articoli pubblicati nel periodico « Religione e Civiltà » di Siena e poi raccolti in un volumetto dal titolo: « Il sistema copernicano e la S. Scrittura al tempo di Galileo ».¹ Dopo aver esaminato sulla scorta dei padri e teologi — Agostino e Tommaso in particolare — il rapporto tra S. Scrittura e sistemi astronomici, l'autore ricostruisce il quadro storico nel quale si colloca il dibattito galileiano sul rapporto tra conoscenza scientifica del mondo e interpretazione della Bibbia. Lo « sbaglio » di Galileo — secondo il p. Carrara — è stato quello di « attendere a studi esegetici, sopra i punti discussi che per sé erano fuori della sua competenza », invece di dedicarsi a provare « in modo sodo e assoluto il sistema copernicano ».²

« Entrato pertanto il Galileo in questo campo non suo, insieme a tante buone cose, urtò tuttavia in erronee interpretazioni di vari passi della Sacra Scrittura, facendo dire a questo divino libro cose contrarie alla verità stessa della scienza ». Si riconosce che il Galilei « nei suoi scritti — lettere — di esegesi biblica, ad eccezione di qualche inesattezza, appoggiato all'autorità dei padri, espone sani principi generali veramente cattolici di interpretazione delle sacre Scritture »; ma l'imprudenza, anzi l'errore di Galileo è

¹ B. CARRARA, *La sacra Scrittura, i santi Padri e Galileo*. Sopra il moto della terra, ossia il sistema copernicano e la Santa Scrittura al tempo di Galileo, Milano 1914.

² *Ibid.*, 112.

stato quello di « voler entrare nelle sacre Scritture e di persistere a volere mediante esse fare la difesa del sistema copernicano. Questo ne provocò ed occasionò per lo meno la momentanea condanna ».³

Oltre a questo abuso della Scrittura a sostegno di una concezione scientifica non dimostrata con prove convincenti, si intravede in alcune espressioni del Galilei il pericolo di voler introdurre, al di là delle sue intenzioni e sentimenti sinceramente cattolici, un principio ermeneutico di matrice luterana: « il principio cioè che lo Spirito santo suggerisca, ispiri ad ognuno il senso per intendere la Sacra Bibbia ».⁴

Sostanzialmente affine a questa valutazione è quella data nell'opuscolo contemporaneo da G. Sacchi « Sulla condanna del sistema copernicano. Appunti di esegesi ».⁵ L'orientamento esegetico sotteso agli scritti galileiani obbediva allo stesso criterio dei teologi romani: la Scrittura doveva essere interpretata astronomicamente. Questo falso principio ermeneutico esprimeva la Bibbia all'errore in quanto era coinvolta nella precarietà delle ipotesi scientifiche, « mentre nella sacra Scrittura non si può trovare errore veruno neppure rispetto alle scienze fisiche e naturali. Pertanto i decreti delle Congregazioni romane, pur correndo un errore scientifico, difesero una verità esegetica ».⁶ Conclude perciò il Sacchi: « Ed allo stringer dei conti in tutta la disputa del secolo XVII i copernicani si dimostrarono valenti scienziati e cattivi esegeti, i teologi romani si mostrarono buoni esegeti e cattivi scienziati ».⁷

Un giudizio più articolato è quello espresso da Pio Paschini nel suo studio storico sulla « Vita e opere di Galileo Galilei », commissionatogli nel 1942, in occasione del terzo centenario della morte dello scienziato e pubblicato solo nel 1962, anno centenario della morte di Galilei.⁸ A conclusione del capitolo VIII, « Dal 1611 al 1625, discussioni e schermaglie polemiche », il Paschini propone la sua valutazione circa la linea ermeneutica del Galilei, posta a confronto con l'orientamento dei suoi oppositori e dei teologi. « Il Galilei si preoccupa meno dell'interpretazione dei singoli passi della Scrittura (eccetto il fatto di Giosuè) che della tesi generale riguardante i rapporti tra la scienza e la fede ».⁹ A questo punto il testo

³ *Ibid.*, 161.

⁴ *Ibid.*, 151.

⁵ G. SACCHI, *Sulla condanna del sistema copernicano. Appunti di esegesi*, Torino 1913.

⁶ *Ibid.*, 55.

⁷ *Ibid.*, 56.

⁸ P. PASCHINI, *Vita e opere di Galileo Galilei*, in « Miscellanea Galileiana », Pont. Ac. Scientiarum Scripta Varia, 27, 1964, voll. I-II, Città del Vaticano 1964.

⁹ *Ibid.*, vol. I, 317.

stampato differisce in modo notevole e sostanziale dal manoscritto del Paschini, conservato presso la biblioteca del Seminario di Udine. È noto che per la stampa postuma del lavoro dello storico friulano si pensò di aggiornare non solo la bibliografia, ma di correggere alcuni giudizi che, a parere del curatore p. E. Lamalle, erano superati.¹⁰

Ecco il testo originale del Paschini: «È innegabile che a questo proposito egli (il Galilei) espose i giusti principi mentre i teologi si mostrarono preoccupati di salvare le sentenze che per loro erano diventate tradizionali attraverso la scolastica. Perciò gli oppositori suoi lo presero in parola e provocarono dai teologi stessi una decisione che, dato l'ambiente, non poteva essere che quella che vedremo. Non fu dunque Galileo a portare il dibattito scientifico nel campo scritturale, ma furono i peripatetici in alleanza con i teologi, come avveniva spesso. Galileo si trovò costretto a tenersi su le difese e lo fece con una abilità e chiarezza veramente straordinarie, che però non bastarono a salvarlo».¹¹ L'aggiunta e le modifiche introdotte dal Lamalle rispetto all'originale sono le più ampie e decisive a confronto di tutte le altre variamente distribuite nel testo. Il punto centrale è quello delle prove sperimentali del sistema copernicano richieste dai teologi e che il Galileo non riusciva a dare.

Con questo è connesso quello dell'interpretazione della Scrittura conforme al suggerimento del Bellarmino: se si portassero vere prove dell'immobilità del sole e della rotazione della terra, bisognerebbe «andar con molta considerazione» nell'interpretare la sacra Scrittura. «D'altra parte — aggiunge il curatore — la preoccupazione di difendere la veridicità della Scrittura in tutte le sue affermazioni (e non solo nelle affermazioni di fede e di morale) era per sé giustificata e lodevole, come era lodevole la difesa della robusta tradizione che si appoggiava ai padri e ai grandi scolastici. Per ammettere un'interpretazione d'un brano della scrittura (ora si direbbe un suo "genere letterario") diversa dal senso letterale, per il quale sta sempre la presunzione, il motivo deve risultare con sicurezza. Trattandosi del sistema fisico del mondo, tale sicurezza non poteva derivare che dalle nuove sicure scoperte sperimentali».¹² Ora, a giudizio del p. Lamalle, tali prove il Galileo «non riusciva a darle». Proprio su questo punto è netta la divergenza con il Paschini, il quale, in una lettera del

¹⁰ P. BERTOLLA, *Le vicende del «Galileo di Paschini», dall'Epistolario Paschini-Vale*, in «Atti del Convegno di Studio su Pio Paschini nel centenario della nascita 1878-1978», Città del Vaticano s.a., 173-208, p. 183.

¹¹ *Ibid.*, 193.

¹² P. PASCHINI, *Vita e opere di Galileo Galilei*, vol. I, 317-318.

1940, chiamava questa obiezione — il Galileo non recava le prove del suo sistema — « il solito sofisma ».¹³ In realtà le modifiche del curatore ricalcano, con linguaggio aggiornato, le posizioni degli autori succitati, Carrara e Sacchi.

Più attenta al contesto storico culturale, in cui si colloca la vicenda galileiana, è la valutazione di Pietro G. Nonis, in uno studio su « Galileo e la religione ».¹⁴ La contesa nella quale fu coinvolto il Galilei, assume un risvolto biblico-teologico perché « l'uso di allegare testi biblici e patristici anche in dispute scientifiche era antico; proveniva per un verso da un'estensione indebita del principio di autorità, e per l'altro dall'opinione, abbastanza diffusa, secondo cui nelle pagine sacre può trovarsi, implicita o esplicita, la soluzione di tutti i problemi ».¹⁵ Il Nonis, sulla base delle quattro lettere nelle quali il Galilei affronta il problema dell'interpretazione della Scrittura, mette in rilievo l'originalità feconda della sua linea ermeneutica. Prima di tutto il Galilei pone il problema centrale dell'esegesi biblica che è quello di « precisare il modo con cui la lettura salutare deve essere condotta ». A questo riguardo « il richiamo alla funzione primariamente salvifica, e solo in un certo senso scientifica, della Scrittura era destinato a rivelare solo dopo un'azione di stimolo e di rottura tutta la sua efficacia ». In secondo luogo, fa osservare il Nonis, « i criteri suggeriti da Galileo, quand'anche non sembrino alla moderna esegesi del tutto irreprensibili, sono sostanzialmente corretti ».¹⁶

Un'equilibrata valutazione dei criteri esegetici suggeriti da Galileo è fatta in una breve rassegna di storia dell'esegesi da C. M. Martini: « Gli esegeti al tempo di Galilei ».¹⁷ L'intento dell'articolo del Martini è quello di verificare fino a che punto le intuizioni originali e acute del Galilei circa l'interpretazione dei testi biblici potevano essere accolte dagli esegeti del suo tempo per avviare un fecondo dialogo tra la nascente mentalità scientifica e la tradizione esegetica. Egli prende in considerazione le opere degli autori della prima metà del XVII secolo che fanno l'esegesi di quei passi biblici citati nella questione sollevata dalla nuova concezione eliocentrica. Su una ventina di esegeti-teologi di questo periodo la mag-

¹³ P. BERTOLA, *Le vicende del « Galileo » di Paschini*, 180.

¹⁴ P. G. NONIS, *Galileo e la religione*, in « Nel quarto centenario della nascita di Galileo Galilei », Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, III, Scienze Storiche 8, Milano 1966, 125-152.

¹⁵ *Ibid.*, 140.

¹⁶ *Ibid.*, 141.

¹⁷ C. M. MARTINI, *Gli esegeti al tempo di Galilei*, in « Nel quarto centenario della nascita di Galileo Galilei », Milano 1966, 115-124.

gioranza commenta i testi in questione — soprattutto *Giosuè* 10, 12-13; *Eccl* 1, 4 — senza porsi il problema del loro rapporto con le nuove concezioni cosmiche, oppure li interpreta nel contesto della concezione geocentrica tolemaica. Questa linea esegetica in alcuni autori, come Nicolò Serario e Giovanni de Pineda, assume un carattere decisamente anticopernicano, ricercando nei testi biblici un argomento a favore del sistema tolemaico.

La presa di posizione dell'autorità romana nel 1616 sul problema di Copernico conferma questo orientamento degli esegeti-teologi. Alcuni, come Cornelio a Lapide, si richiamano a questo intervento autorevole per dirimere la questione, gli altri — e sono la maggioranza — dopo questa data non menzionano più il problema « considerandolo definitivamente risolto nel senso di una testimonianza indubbia della Scrittura a favore della posizione tolemaica ».¹⁸ Il Martini conclude dicendo che non pare « sia esistito un vero dialogo tra Galileo e il mondo degli esegeti contemporanei, al di fuori delle polemiche intorno al caso personale e delle consultazioni teologiche connesse ».¹⁹

Questa rapida rassegna degli studi, che hanno riesaminato la questione di Galileo sotto il profilo più specificatamente storico-esegetico, invita ad assumere di fronte ad una vicenda così complessa un atteggiamento di serena e attenta ricerca. Il compito di un'indagine storica, anche relativa agli orientamenti e al metodo di lettura di un testo biblico, non è quello di spartire il torto e la ragione, ma di capire i motivi che stanno all'origine dei fatti e orientano le scelte delle persone. Pertanto una ricostruzione dell'ambiente religioso culturale e biblico-ermeneutico in particolare, per quanto è possibile, potrebbe rivelarsi estremamente utile per far riemergere le ragioni che si intrecciano nel caso di Galileo.

Il punto di partenza non può essere se non l'ascolto della testimonianza diretta del protagonista circa il suo orientamento nell'esegesi biblica. A questo seguirà l'indagine storica sui testi degli autori, teologi-esegeti, del suo tempo per ricostruire il quadro degli orientamenti ermeneutici generali e dell'indirizzo esegetico sui singoli testi controversi.

¹⁸ *Ibid.*, 122.

¹⁹ *Ibid.*, 123-124.

2.

LA POSIZIONE DI GALILEO NELL'INTERPRETAZIONE DELLA SCRITTURA

È risaputo che il Galilei affronta in termini espliciti la questione del rapporto tra autorità della Scrittura e la conoscenza scientifica in una serie di lettere che si distribuiscono in un arco di tempo relativamente breve, dal 1613 al 1615. Il discorso verrà ripreso in una lettera inviata diciotto anni dopo a Elia Diodati, in data 15 gennaio 1633. In realtà ad un esame attento e comparato delle prime quattro lettere, in cui Galileo tocca questo argomento, ci si rende conto che la sua posizione è già definita nello scritto indirizzato a don Benedetto Castelli, il 21 dicembre del 1613. In esso si trova già abbozzato come in una specie di scaletta quello che verrà esposto in una forma di piccolo trattato nella lettera elaborata nella prima metà del 1615 e inviata a madama Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana.

La lettera al Castelli prende lo spunto da uno scambio di vedute che questi aveva avuto in occasione di un pranzo a Pisa, il 14 dicembre 1613, con madama Cristina, alla presenza dell'arciduchessa moglie di Cosimo II e di altre persone, tra le quali il dottor Boscaglia. Quest'ultimo aveva insinuato presso madama Cristina che il moto della terra non poteva essere perché « la sacra Scrittura era manifestamente contraria a questa sentenza ». Il Galilei aveva avuto notizia del colloquio dal suo discepolo e amministratore Nicolò Arrighetti e poi dalla relazione dello stesso Castelli. Perciò inviò a quest'ultimo una lunga lettera, in data 21 dicembre 1613, dove illustra il suo modo di vedere il corretto rapporto tra la sacra Scrittura e le conoscenze naturali. In apertura egli richiama la questione discussa alla corte ducale « circa 'l portar la Scrittura sacra in dispute di conclusioni naturali, ed alcun 'altre in particolare sopra 'l luogo di Giosuè » addotto come testo « in contradizione con la mobilità della terra e stabilità del sole ».²⁰

Il Galilei era preoccupato della cosa non solo per le autorità ducali coinvolte, ma anche perché nella stessa Firenze si era preso a discutere della cosa per una predica impetuosa del p. Tommaso Caccini in S. Maria Novella nell'avvento del 1614, nella quale il frate domenicano se la prendeva con i matematici, le cui interpretazioni erano pericolose ed eretiche,

²⁰ *Lettere Copernicane*. A don Benedetto Castelli, in « Opere di Galileo Galilei », a cura di F. Brunetti, Classici della Scienza, Torino 1964, 526. La lettera a B. Castelli è pubblicata ora in *I documenti del processo di Galileo Galilei*, a cura di S. M. Pagano, Città del Vaticano 1984, 71-77. Le *Lettere Copernicane* sono pubblicate ora a cura di M. MONTINARI, *Galileo Galilei, Sulla libertà della scienza e l'autorità delle Scritture*, Roma 1983.

perché contrarie al senso della Scrittura. Galileo scrisse ai suoi amici di Roma per correre ai ripari. Nel frattempo la lettera al Castelli, diffusa in più copie, aveva alimentato le polemiche e le voci di eresia, al punto che il Galilei scrisse, in data 16 febbraio 1615, al suo amico Mons. Pietro Dini a Roma una lettera inviandogli copia esatta della lettera scritta al Castelli e pregandolo di far conoscere la sua posizione e intenzioni vere presso gli ambienti autorevoli della Curia e cultura romana. In questa lettera egli dice che si deve procedere con molta circospezione « intorno a quelle conclusioni naturali che non sono *de Fide*, alle quali possono arrivare l'esperienza e le dimostrazioni necessarie, e quanto perniciosa cosa sarebbe l'asserir come dottrina risoluta nelle sacre Scritture alcuna proposizione della quale una volta si potesse avere dimostrazione in contrario ».²¹

Un mese dopo scriveva una seconda lettera al Dini, 23 marzo 1615, mettendo in luce i meriti del Copernico e la solidità scientifica del suo sistema. Prega quindi l'amico di farsi interprete presso gli ambienti romani delle sue sincere intenzioni e in particolare di trasmettere al card. Belarmino la sua interpretazione del Salmo 18, ritenuto come uno dei testi « più repugnanti » alla concezione copernicana. Il Galilei mette le mani avanti: non intende « metter mano a impresa tanto superiore alle mie forze » sostituendosi ai teologi ed esegeti, ma crede che « la Benignità divina tal volta si degni di ispirare qualche raggio della sua immensa sapienza in intelletti umili, e massime quando son almeno adornati di sincero e santo zelo ».²²

Qualche mese dopo, 6 gennaio 1616, il carmelitano Paolo Antonio Foscarini scriveva una lettera al padre Sebastiano Fantone, generale del suo ordine, nella quale si propone di mostrare che i testi della Scrittura e le proposizioni teologiche si accordano con il sistema copernicano e pertanto non possono addursi contro tale concezione. Nella sua lettera-opuscolo egli elenca poi sei classi di testi scritturali comunemente addotti contro il sistema copernicano. Ad essi egli contrappone altrettanti fondamenti o principi in base ai quali poteva essere « facilmente difesa la concezione eliocentrica dell'universo. « Il primo e più principale è questo: Quando dalla Scrittura sacra viene attribuito a Dio o ad alcuna creatura alcuna cosa che per altro si crede essergli disconveniente ed improporzionata, allora si interpreta e si esplica con una o più delle seguenti quattro glosse: la prima dicendo competergli metaforicamente e proporzionalmente o per similitudine. La seconda la dirò meglio in lingua latina *secundum*

²¹ *Lettere Copernicane*. A Monsignor Pietro Dini, 16 febbraio 1615, *ibid.*, 536.

²² *Lettere Copernicane*. A Monsignor Pietro Dini, 23 marzo 1615, *ibid.*, 545.

nostrum modum considerandi, apprehendendi, concipiendi, intelligendi, cognoscendi, ecc. La terza *secundum opinionem vulgi et communem loquendi modum*; al qual modo volgare e comune s'accorda molte volte a sommo studio lo Spirito santo. La quarta *respectu nostri et quia habet per se modum talis*, come quando ci viene presentato Iddio come irato, addolorato, ecc.²³

Il Galilei ebbe tra le mani la lettera del Foscarini, speditagli il 7 marzo dall'amico Cesi di Roma. Lo scritto del Foscarini era stato inviato anche al card. Bellarmino per averne un parere. Questi, in data 14 aprile 1615, faceva osservare che la concezione copernicana poteva essere presa solo come ipotesi matematica — *ex suppositione* — non assolutamente, perché affermando la mobilità della terra si correva il rischio di « rendere false le scritture sante e di esporre le Scritture contro il comune consenso dei Santi Padri, i quali, assieme a tutti i commentarii moderni sopra il Genesi, sopra li Salmi, sopra l'Ecclesiaste, sopra Giosuè... tutti conven-gono in esporre *ad litteram* che il sole è nel cielo e gira intorno alla terra con somma velocità, e che la terra è lontanissima dal cielo e sta nel centro del mondo, immobile ». Pertanto, conclude il Bellarmino: « Quando ci fosse 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 considerazione in esplicar le Scrit-ture che paiono contrarie, e piuttosto dire che non l'intendiamo che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tale dimostrazione fin che non mi sia mostrato ».²⁴

Qualche mese dopo probabilmente era già pronta la lettera per ma-dama Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana. Essa non dipende direttamente dallo scritto del Foscarini, perché gran parte delle sue ar-gomentazioni sul rapporto tra Scrittura e conoscenze naturali erano già anticipate nella lettera al Castelli del 1613, della quale si riprendono alcuni brani letteralmente. D'altra parte si deve ammettere che vi sono delle notevoli convergenze tra il Foscarini e Galileo, per quanto riguarda i principi ermeneutici, mentre i due scritti si distinguono quanto al modo di procedere generale. Il Galilei si preoccupa meno di interpretare i sin-goli passi della Scrittura, quanto invece di stabilire i principi per un cor-retto rapporto tra Scrittura e conclusioni del sapere scientifico.

La struttura dello scritto, indirizzato a madama Cristina, assomiglia più ad un piccolo trattato che non ad una vera e propria lettera. In

²³ *Opere del Galilei*, Milano 1811, 73-74.

²⁴ *Galileo Galilei, Opere*, Ed. Nazionale, XII, 171-172.

apertura il Galilei richiama gli antefatti: le reazioni malevoli alle sue scoperte che confermano il sistema copernicano; denuncia l'abuso nell'addurre le sacre lettere per far « dannare come eretica » la dottrina del Copernico senza averla prima conosciuta; mostra quali sono i meriti di questo uomo « non solamente cattolico, ma sacerdote e canonico » stimato dai papi e cardinali, il cui libro delle « Rivoluzioni celesti », dedicato a Paolo III, non fu minimamente sospettato di eresia.²⁵ Il tono apologetico e gli accenti polemici della lettera galileiana rispuntano qua e là interrompendo il discorso più propriamente espositivo e teorico. Questo è volto a chiarire la questione che il Galilei richiama con queste parole: « Il motivo, dunque, che loro producono per condannar l'opinione della mobilità della terra e stabilità del sole, è, che leggendosi nelle sacre lettere, in molti luoghi, che il sole si muove e che la terra sta ferma, né potendo la Scrittura mai mentire o errare, ne seguita per necessaria conseguenza che erronea e dannanda sia la sentenza di chi volesse asserire, il sole esser per se stesso immobile e mobile la terra ».²⁶

La risposta a questo problema si sviluppa in modo organico — se si escludono gli intermezzi polemici di cui sopra — in quattro parti: 1. modo di interpretare la Scrittura e suo ruolo in rapporto alle conoscenze naturali; 2. rapporto tra teologia (Scrittura) e scienze naturali; 3. criteri esegetici: la concordanza dei testi biblici e il consenso dei padri; 4. esempio di interpretazione « copernicana » di *Giosuè* 10, 12-13. La novità di questo trattatello galileiano, rispetto all'abbozzo della lettera al Castelli, sta soprattutto nel ricorso massiccio ai testi di Agostino, assieme a qualche citazione di Girolamo, Dionigi l'Areopagita e Tommaso, con qualche riferimento ad alcuni commentari biblici più recenti. In base ad una lettera del Castelli a Galileo del 6 gennaio 1615, si può supporre che la fonte delle numerose citazioni di Galileo sia stato un padre predicatore dei Barnabiti, il quale ha promesso al Castelli di inviargli i testi di Agostino e di altri padri; questi a sua volta si propone di comunicarli a Galileo.²⁷

²⁵ In realtà il Copernico fu nominato canonico della cattedrale di Frauenburg, confermato nel 1499, ma non ricevette nessun ordine sacro. Anche i rapporti di Copernico con l'ambiente romano e in particolare con i Cardinali e il Papa, di cui parla il Galilei, sono fondati su dicerie e non su dati storici certi. Quando nel 1514 il canonico Copernico ricevette l'invito dal card. Sulteti a prendere parte con altri astronomi e matematici alla riforma del calendario, egli declinò l'invito con il pretesto che per tale impresa doveva conoscere con più precisione i movimenti della luna e del sole, cf. A. KOESTLER, *Vita di Copernico*, in « I Sonambuli ». Storia delle concezioni dell'universo, Milano 1982, 117-189.

²⁶ *Lettere copernicane*. A madama Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana, 1615, in « Opere di Galileo Galilei », Torino 1964, 558.

²⁷ *Galileo Galilei, Opere*, Ed. Nazionale, XII, 126.

Le linee portanti dell'argomentazione galileiana si possono riassumere nei seguenti punti:

1) In una prospettiva di fede cattolica il Galilei afferma il principio ricordato dal suo amico Castelli: « non poter mai la Scrittura sacra mentire o errare, ma essere i suoi decreti d'assoluta e inviolabile verità ».²⁸

2) Ad esso si deve aggiungere un secondo principio epistemologico, ma fondato a sua volta su una asserzione di fede: « due verità non possono mai contrariarsi », cioè la verità della Scrittura e quella delle conclusioni naturali certe e sicure, fondate sulla « sensata esperienza » e « le dimostrazioni necessarie » o ragioni dimostrative.²⁹ Infatti, aggiunge il Galilei, ambedue, Scrittura e natura provengono da Dio, la prima come sua parola e la seconda come sua opera, la prima come « dettatura dello Spirito santo », la seconda come « osservantissima esecutrice degli ordini di Dio ». A conferma di ciò riporta una frase di Tertulliano: *Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex praedicationibus* (*Adv. Marc.* I, 18).³⁰

3) Il terzo principio ricordato dal Galilei, il quale può richiamarsi alla tradizione dei padri e autorità della chiesa, è che l'intenzione primaria della Scrittura è quella di enunciare « gli articoli concernenti alla salute e allo stabilimento della fede »; articoli o proposizioni « che sendo necessarie per la salute degli uomini e superando ogni umano discorso non potevano per altra scienza né per altro mezzo farsi credibili, che per la bocca dell'istesso Spirito santo ».³¹ A sostegno di tale principio Galileo può richiamarsi all'autorità di Agostino: *breviter dicendum est, de figura caeli hoc scisse authores nostros quod veritas habet, sed Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines, nulli saluti profutura* (*In Genesim ad literam*, II, 9).³² Questo scopo primario delle Scritture è riassunto in una frase lapidaria, attribuita « a persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione dello Spirito santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo ».³³ Una conferma di tale intenzione primaria dei testi sacri il Galilei la desume da

²⁸ Lettera al Castelli, in « Opere di Galileo Galilei », 526; cf. Lettera a madama Cristina, *ibid.*, 558.

²⁹ Lettera al Castelli, *ibid.*, 528; Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 564.

³⁰ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 559-560; Lettera al Castelli, *ibid.*; cf. Lettera a Elia Diodati, gennaio 1633, in « Galileo Galilei, Opere », Ed. Nazionale, XV, 24.

³¹ Lettera al Castelli, *ibid.*, 528-529; Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 560-565.

³² Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 561.

³³ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 563; frase attribuita al card. Cesare Baronio.

questa considerazione: è veramente minima e quasi nulla la parte di informazioni che le sacre Scritture forniscono circa la costituzione e i movimenti dei cieli e delle stelle.³⁴

4) Da questi principi Galileo deriva alcune conseguenze circa il ricorso alle Scritture nelle questioni che sono oggetto di conoscenza naturale e circa il corretto modo di interpretarle:

a) « nelle dispute naturali e che direttamente non sono *de Fide* non si deve partire dall'autorità delle Scritture ».³⁵ Chi facesse così non solo farebbe un abuso dell'autorità delle Scritture sacre, ma dimostrerebbe di essere a corto di argomenti ed escluderebbe perfino la possibilità di una vera e seria ricerca scientifica.³⁶ Anzi, sulla base del testo succitato di Tertulliano, il Galilei sostiene che ci si deve servire delle conclusioni naturali, certe e sicure, frutto di sensate esperienze e dimostrazioni necessarie, come « dei mezzi accomodatissimi alla vera esposizione di esse Scritture ed all'investigazione di quei sensi che in loro necessariamente si contengono, come verissime e concordi con le verità dimostrate ».³⁷

b) Nel caso di un contrasto tra le conclusioni naturali, certe e sicure, fondate sulle sensate esperienze e le necessarie dimostrazioni da una parte e le proposizioni della Scrittura dall'altra, si deve rivedere l'interpretazione delle Scritture stesse. Questa posizione del Galilei, che sembra concordare con quella del card. Bellarmino, nella sua risposta al Foscarini, si fonda su questa argomentazione:

— prima di tutto la verità della Scrittura non è quella dei suoi interpreti ed espositori, i quali in vario modo possono errare;

— in secondo luogo il vero senso della Scrittura non corrisponde sempre al senso immediato, « puro e nudo », delle parole, né al loro significato apparente e letterale. Infatti, aggiunge il Galilei, chi si limitasse ad una interpretazione letteralistica della Scrittura sarebbe costretto ad accettare « non solo diverse contraddizioni, ma gravi eresie e bestemmie an-

³⁴ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 564; Lettera al Castelli, *ibid.*, 529.

³⁵ Lettera al Castelli, *ibid.*, 529; Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 559.

³⁶ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 566. 586-587; Lettera al Castelli, *ibid.*, 529-530.

³⁷ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 560-576. Il Galilei, una volta stabilito, sulla base dell'intenzione primaria della Scrittura, quale deve essere il rapporto con le scienze naturali, aggiunge: « Ancora in quelle proposizioni che non sono *de Fide* l'autorità delle medesime sacre lettere deva essere anteposta all'autorità di tutte le scritture umane, scritte non con metodo dimostrativo, ma o con pura narrazione o anco con probabili ragioni, direi doversi reputare tanto convenevole e necessario, quanto l'istessa divina sapienza supera ogni umano giudizio e coniezzura », Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 560.

cora: poich  sarebbe necessario dare a Iddio e piedi e mani e occhi, e non meno affetti corporali ed umani, come d'ira, di pentimento, d'odio, ed anche talvolta la dimenticanza delle cose passate e l'ignoranza delle future »;³⁸ « le quali proposizioni (s  come), dettante lo Spirito santo, furono in tal guisa profferite dagli scrittori sacri per accomodarsi alla capacit  del vulgo assai rozo e indisciplinato »...;³⁹

— perci , conclude il Galilei: «   necessario che i saggi espositori ne produchino i veri sensi e n'additino le ragioni particolari per che e' siano sotto cotali parole profferiti: ed   questa dottrina cos  trita e specificata appresso tutti i teologi, che superfluo sarebbe il produrne attestazione alcuna ».⁴⁰

Dunque nell'eventuale contrasto tra le affermazioni della Scrittura e quelle fondate sulle sensate esperienze e dimostrazioni necessarie il Galilei propone di rivedere l'interpretazione di testi scritturali, perch  « non ogni detto della Scrittura   legato ai obblighi cos  severi com'ogni effetto della natura ».⁴¹ Se la Scrittura, per adattarsi alla « capacit  di popoli rozzi e indisciplinati », attribuisce a Dio condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza, come si pu  richiedere ad essa nel parlare incidentalmente di cose naturali « abbia eletto di contenersi con tutto rigore entro i limitati e ristretti significati delle parole? ».⁴² E a sostegno di questa posizione, cio  che nelle conclusioni naturali si deve dare la preferenza alle dimostrazioni necessarie e alle sensate esperienze e non opporvi una lettura superficiale della Bibbia, Galileo adduce « tra cent'altre attestazioni di dotti e santi teologici » quella dell'esegeta spagnolo Benedetto Pereyra, nel commento al Genesi e una citazione della lettera di Agostino a Marcellino.⁴³

³⁸ Lettera al Castelli, *ibid.*, 526; Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 558.

³⁹ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 558; cf. 559; Lettera al Castelli, *ibid.*, 526; cf. Lettera a Elia Diodati, in « Galileo Galilei, Opere », Ed. Nazionale, XV, 24-25.

⁴⁰ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 558.

⁴¹ Lettera al Castelli, *ibid.*, 527; Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 559.

⁴² Lettera al Castelli, *ibid.*, 527; Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 559.

⁴³ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 563-564. *Illud etiam diligenter cavendum et omnino fugiendum est, ne in tractanda Mosis doctrina quidquam affirmate et asserveranter sentiamus et dicamus, quod repugnet manifestis experimentis et rationibus philosophiae vel aliarum disciplinarum: namque, cum verum omne semper cum vero congruat, non potest veritas Sacrarum Litterarum veris rationibus et experimentis humanarum doctrinarum esse contraria* (B. PEREYRA, *In Genesim*, circa principium).

Il testo di Agostino, riferito da Galileo, dice: *Si manifestae certaeque rationi velut Sanctarum Scripturarum obicitur autoritas, non intelligit qui hoc facit; et non Scripturae sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius, obicit veritati; nec quod in ea, sed in se ipso, velut pro ea, invenit, opponit* (Epist. 143, 7).

Sempre in ordine al superamento del contrasto tra le proposizioni della Scrittura e le acquisizioni certe e sicure delle scienze naturali il Galilei richiama una serie di principi ermeneutici che si potrebbero dire tradizionali. Prima di tutto denuncia con le parole di Girolamo la superficialità di quanti pretendono spiegare la Scrittura senza il dovuto studio e preparazione.⁴⁴ Poi ricorda i due criteri ermeneutici invocati dai commentatori come autorevoli e decisivi anche nelle conclusioni naturali: si tratta di quelle conclusioni « delle quali la Scrittura parla sempre nel medesimo modo, e i santi Padri tutti nel medesimo sentimento le ricevono ed espongono ».⁴⁵

Dopo aver precisato qual è il ruolo della teologia rispetto alle altre scienze — essa è sovrana solo quanto all'oggetto, non quanto alla competenza — Galileo contesta che si possa ricorrere al principio di autorità per risolvere le questioni scientifiche. A questo riguardo egli distingue tra sentenze dimostrate vere e quelle semplicemente opinabili. Per le prime non si può invocare l'autorità della Scrittura, ma dimostrare eventualmente che sono false oppure rivedere l'interpretazione dei testi biblici che sembrano in contrasto con esse. Né basta appellarsi — dice Galileo — alla concordia dei testi biblici su questioni naturali perché « non solamente il rispetto dell'incapacità del vulgo, ma la corrente opinione di quei tempi, fece che gli scrittori sacri nelle cose non necessarie alla beatitudine più si accomodano all'uso ricevuto che all'essenza del fatto ».⁴⁶ A conferma di questo riporta due citazioni di Girolamo e una di Tommaso.⁴⁷

Circa l'autorità dei padri « nel ricevere una proposizione naturale dalla Scrittura nel medesimo senso tutti » al punto da renderla *de Fide*, Galileo fa osservare che deve trattarsi di una proposizione discussa ex professo e come tale accolta, riprovando la sua contraria. Questo non è il caso della mobilità della terra e della stabilità del sole. Anzi si dà il caso — dice il Galilei — che quando « alcuni teologi l'hanno cominciata a considerare, si vede che non l'hanno stimata erronea, come si legge nei commentari di Didaco a Stunica sopra Job, al c. 9, 6, sopra le parole "qui commovet ter-

⁴⁴ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 567-568.

⁴⁵ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 569.

⁴⁶ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 577.

⁴⁷ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 577-578. *Quasi non multa in Scripturis Sanctis dicantur iuxta, opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat* (GIROLAMO, In cap. 28, Hieremiae). *Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem mutarum rerum sic narret Historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur* (GIROLAMO, cap. XIII, Matthaei). L'osservazione di Tommaso a proposito del modo di parlare della Scrittura circa lo spazio che circonda la terra, conforme al testo di Giobbe 27, suona così: *loquitur enim secundum existimationem vulgarium hominum, pro ut est mos in Sacra Scriptura.*

ram de loco suo", etc., dove lungamente discorre sopra la posizione copernicana e conclude, la mobilità della terra non esser contro la Scrittura ».⁴⁸

Ma per tale questione non si può invocare l'autorità dell'interpretazione concorde dei padri, perché il decreto del concilio di Trento — ricorda Galileo — non proibisce « altro se non lo stravolgere in sensi contrarii a quel di santa chiesa o del comune consenso de' padri quei luoghi solamente che sono *de Fide*, o attenenti a i costumi, concernenti all'edificazione della dottrina cristiana ».⁴⁹ Galileo allega a tale riguardo il testo di Agostino, già riferito sopra, dove si dice che le questioni sul moto del cielo non interessano quelli che ricercano la propria salvezza e l'utilità della chiesa. Inoltre fa notare che « nel caso nostro, avvenga che sopra i medesimi luoghi — passi della Scrittura — si leggono de' padri diverse esposizioni ».⁵⁰

Pertanto, conclude, nelle controversie di problemi naturali vanno discusse le ragioni dell'una e dell'altra parte senza compromettere l'autorità delle Scritture. Ed appoggia ancora una volta le sue affermazioni sul testo di Agostino, dove il vescovo di Ippona invita a ricercare il vero senso della Scrittura e non la conferma della propria opinione.⁵¹ Ma anche nella ricerca del senso di un testo biblico Agostino invita a procedere con molto circospezione tenendo conto del contesto e dell'intenzione ultima dell'autore sacro.

A questo punto il Galilei, come aveva già fatto nella lettera al Castelli, propone la sua interpretazione del testo di Giosuè, 10, 12-13. Egli intende mostrare « quanto sia vero che il luogo di Giosuè si possa prendere senza alterare il puro significato delle parole, e come possa essere che, obbedendo il sole al comando di Giosuè, che fu che egli si fermasse, ne potesse da ciò

⁴⁸ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 580. Diego de Zúñiga a Stunica, 1536-1589, agostiniano, professore di teologia a Osuna, primo difensore del sistema copernicano in Spagna.

A Roma nel 1591 era stata pubblicata una seconda edizione del suo commento: *Didaci a Stunica Salmaticensis Eremitae Augustiniani in Job Commentaria*, Toledo 1584.

⁴⁹ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 580. Il Galilei si riferisce al tenore del decreto del concilio di Trento *De editione et usu Sacrorum Librorum*, Sess. IV, 8 aprile 1546: *Praeterea ad coerenda petulantia ingenia decernit ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet Sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctorum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretare audeat...* (EB 62; MANSI, 33, 22 s.).

⁵⁰ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 581; Galileo si riferisce al testo di Giosuè 10, 12-13, e riporta l'interpretazione di Dionigi l'Aeropagita e quella di Alfonso Tostado professore di filosofia e teologia a Salamanca e poi vescovo di Avila, perciò chiamato l'Abulense, morto nel 1455; a proposito dell'interpretazione di 2 Re 20, 8-11, rimanda anche all'interpretazione di Paolo Burgense, rabbino convertito, divenuto vescovo di Cartagena e poi di Burgos, morto nel 1435.

⁵¹ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 583; AGOSTINO, *In Genesim ad literam*, I, 18.19.

seguire che il giorno per molto spazio si prolungasse ».⁵² Per prima cosa mostra che quello che dice la Bibbia « stante i movimenti celesti conforme alla costituzione tolemaica, non può in alcun modo avvenire », perché non solo dovrebbero fermarsi tutte le sfere celesti, ma si dovrebbe accelerare il movimento del sole per « far in modo che restasse sopra l'orizzonte per qualche tempo in uno stesso luogo, senza declinar verso occidente ». Ma osserva il Galilei, le parole di Giosuè si adattano « al comune intendimento », « non avendo intenzione di insegnarli la costituzione delle sfere, ma solo che comprendessero la grandezza del miracolo fatto nell'allungamento del giorno ».⁵³

Dunque, posto il sistema tolemaico, le parole del testo biblico devono essere interpretate « con qualche sentimento diverso dal loro significato: la quale interpretazione, ammonito dagli utilissimi documenti di Agostino, non direi essere necessariamente questa, sì che altra forse migliore e più accomodata non potesse sovvenire ad alcun altro ». Questa migliore e più accomodata interpretazione è proposta dal Galilei con tutta modestia alla luce del sistema copernicano. Il vantaggio di tale interpretazione secondo Galileo, oltre alla sua semplicità — basta fermare il sole, centro motore dei movimenti celesti — è « conforme esquisitamente al senso letterale del sacro testo ».⁵⁴ Non solo: ma nella costituzione copernicana si ha « il senso letterale apertissimo e facilissimo d'un altro particolare che si legge nel medesimo miracolo; il quale è, che il sole si fermò nel mezzo del cielo ».⁵⁵

Pertanto, conclude Galileo, se la concezione copernicana fosse « conosciuta per vera e dimostrata, quei medesimi teologi che, mentre la reputano falsa, stimano tali luoghi incapaci di esposizioni concordanti con quella, ne troverebbero interpretazioni molto ben congruenti, e massime quando all'intelligenza della sacre lettere aggiungessero qualche cognizione delle scienze astronomiche ».⁵⁶ Quest'ultima osservazione del Galilei corrisponde a quanto egli ha rilevato nel corso della lettera: « venuti in certezza di alcune conclusioni naturali, doviamo servircene per mezzi accomodatissimi alla vera esposizione di esse Scritture ed all'investigazione di quei sensi che in loro necessariamente si contengono come verissime e concordi con le verità dimostrate ».⁵⁷

⁵² Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 588; Lettera al Castelli, *ibid.*, 530.

⁵³ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 590; cf. Lettera al Castelli, *ibid.*, 532.

⁵⁴ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 591; cf. Lettera al Castelli, *ibid.*, 533.

⁵⁵ *Ibid.*, 591-592.

⁵⁶ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 593.

⁵⁷ Lettera a m. Cristina, *ibid.*, 560.

Ma un tale modo di procedere contraddice agli altri principi e criteri ermeneutici presentati dal Galilei con grande lucidità e forza di persuasione: 1. l'intenzione primaria della Scrittura non è quella di informare sulla costituzione fisica dell'universo, ma di proporre quelle verità che giovano alla salvezza degli uomini; 2. il modo di parlare della Scrittura riguardo a tale costituzione del mondo si adatta alla capacità culturale del momento storico e « al comune intendimento ». Questo criterio ermeneutico è ben presente al Galilei quando pone in rilievo il controsenso che avrebbero le parole del testo biblico di Giosuè all'interno del sistema tolemaico. Ma probabilmente, sotto l'impulso apologetico, egli si lascia coinvolgere nella logica dei suoi oppositori, in quanto vuole dimostrare che i testi biblici contro il sistema copernicano non solo non lo contraddicono, ma gli sono concordi perfino nel loro senso letterale.⁵⁸

Al termine di questa analisi dei testi « ermeneutici ed esegetici » di Galileo credo che si debbano distinguere due livelli o momenti del suo modo di procedere: uno di carattere generale, a livello di principi o criteri ermeneutici, e l'altro di carattere esegetico applicativo. Per il primo momento, quello ermeneutico, il Galilei si richiama con acutezza e abilità all'autorità dei padri, in particolare ad alcuni testi di Agostino. Per il secondo, di carattere interpretativo, inteso come esempio e risposta immediata ai suoi oppositori, può fare appello ad alcuni autori — esegeti e teologi — che confermano la sua linea esegetica, come Diego de Zuñiga, oppure propongono sentenze non concordi nell'interpretazione dei testi biblici addotti contro il sistema copernicano. Pertanto volendo stabilire un confronto storico tra la posizione del Galilei e gli orientamenti esegetici del suo tempo credo sia opportuno tener distinti i due livelli o momenti.

⁵⁸ Questa era l'obiezione del card. Bellarmino: i testi biblici, interpretati dai padri e dai commentatori nel loro senso « letterale » si oppongono al sistema eliocentrico. Un altro esempio di interpretazione concordistica è data dal Galilei nella lettera a Pietro Dini, del 23 marzo 1615, a proposito del Salmo 18, dove le singole frasi del Salmo, nonché il Salmo 73, 16 e *Gen* 1, 2, sono interpretati in armonia con la sua teoria sulla luce e il sole che, secondo il Galilei, è il centro dal quale promana la « spirito calorifico e fecondante tutte le corporee sostanze »; cf. Lettera a Pietro Dini, in « Opere di Galileo Galilei », 545-549.

3.

GLI ORIENTAMENTI ESEGETICI AL TEMPO DI GALILEO:
PRINCIPI ERMENEUTICI

Il periodo che va dalla metà circa del secolo xvi alla seconda metà del secolo xvii può esser considerato a buon diritto una stagione favorevole per gli studi biblici. In questo arco di tempo, 1563-1664, si contano ben 422 studiosi di S. Scrittura, di cui 245 religiosi e 179 sacerdoti secolari. Tra i primi si distinguono i gesuiti con 91 esegeti, seguono i francescani minori con 51, i domenicani con 20, gli agostiniani con 14; i benedettini e cappuccini con 11. In una suddivisione geografica il primato spetta agli autori spagnoli con 140, poi vengono gli italiani con 110, i francesi con 70, i belgi-olandesi con 65; seguono la Germania e Inghilterra, rispettivamente con 20 e 10 studiosi di Scrittura. Questo fervore di studi biblici è da connettersi con l'interesse promosso dall'umanesimo per gli studi sull'antichità, le lingue classiche, il greco in particolare. Prolungando un indirizzo, che ha le sue radici nel tardo medioevo, si riscontra nel secolo xvi un forte impulso per gli studi delle lingue orientali e dell'ebraico in specie. È in questo periodo che vedono la luce alcune traduzioni bibliche dai testi originali, nonché l'edizione delle Bibbie poliglote: poliglotta Complutensis, Alcalà, 1520, poliglotta di Anversa 1572, di Parigi 1655, di Londra o Walton 1657. La invenzione della stampa ha fatto da acceleratore in questo rigoglio di studi ed edizioni critiche della Bibbia, con i due centri editoriali più vivaci, Venezia, secoli xv-xvi, e Lione, per la seconda metà del xvi secolo, a cui seguono Parigi, Colonia e Anversa.

In questo clima si inserisce la Riforma protestante che, in forza del principio della *sola Scriptura*, privilegia lo studio della Bibbia. Questo dà nuovo impulso agli studi biblici anche nell'ambiente cattolico. A questo riguardo è da segnalare il ruolo del Concilio di Trento. Nella IV sessione dell'8 aprile 1546 approva il decreto relativo al canone della Scrittura e quello concernente l'edizione e l'uso dei libri sacri. In quest'ultimo sono richiamati in modo conciso i principi o criteri tradizionali da seguire nell'interpretazione della Scrittura contro l'indirizzo della Riforma:

« Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernunt ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum,

quem tenuit et tenet Sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctorum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat... ».⁵⁹

Il testo conciliare definisce da una parte l'ambito della interpretazione autorevole — i testi concernenti materia di fede e morale connessi con la dottrina cristiana — dall'altra stabilisce qual è l'istanza ultima e normante dell'autentica interpretazione dei testi suddetti: la chiesa e la tradizione concorde dei padri. Il Galilei — come si è visto sopra — è al corrente di questo pronunciamento del concilio Tridentino e ne tiene conto nella sua argomentazione « esegetica » esposta nella lettera a madama Cristina di Lorena. D'altra parte si deve ricordare che Pio IV con la bolla *Iniunctum nobis*, del 13 novembre 1564, richiama i criteri interpretativi del decreto conciliare di Trento.⁶⁰

Ma oltre a questa presa di posizione circa i criteri ermeneutici autorevoli, il concilio di Trento, nella V sessione del 17 giugno 1546, approva il decreto *De instituenda lectione Sacrae Scripturae et liberalium artium*, che ha lo scopo di promuovere lo studio e la meditazione della Scrittura mediante l'istituzione dei « lettori » che, con l'approvazione dei vescovi o ordinari del luogo, espongano ed interpretino la sacra Scrittura nelle chiese principali; lo stesso vale per i monasteri e i conventi.⁶¹

Questi interventi del magistero autorevole della chiesa se da una parte, con lo scopo di impedire gli abusi, rendono più difficile la diffusione della Bibbia, dall'altra danno un impulso per un accostamento più qualificato ai testi biblici. Così mentre almeno per due secoli spariscono in Italia le varie edizioni ufficiali della Bibbia nella lingua volgare, si va sviluppando nell'ambiente romano, dal 1546 al 1592, un intenso lavoro di critica testuale per l'edizione della Bibbia nella versione vulgata, sotto il patrocinio dei papi, da Paolo III a Clemente VIII.

Nel 1592 usciva l'edizione clementina della vulgata, dando così attuazione al decreto del Concilio di Trento sull'edizione dei libri sacri: tra tutte le traduzioni latine della Bibbia, dichiarava che era da tenersi per « autentica » quella edizione *vetus et vulgata* che da tanti secoli era am-

⁵⁹ EB 62; MANSI 33, 22-23. Questo orientamento ermeneutico del decreto conciliare riprende in parte quanto Leone X nel concilio provinciale di Firenze del 1517 enunciava contro gli « assertori delle nuove opinioni »: *Item ordinavit nullum posse ulterius Scripturam Sanctam scribendo aut praedicando aliter exponere aut interpretari, quam Sancti Ecclesiae doctores hucusque interpretati sunt...* (EB 50; cf. MANSI, 35, 272).

⁶⁰ EB 73; MANSI, 33, 221.

⁶¹ EB 65-69; MANSI, 33, 29-30

messa dalla chiesa e perciò come tale da usare nelle letture pubbliche, nella predicazione e spiegazione ufficiale.⁶² Un breve di Clemente VIII, del 9 novembre 1592, concedeva per dieci anni alla tipografia Apostolica Vaticana il privilegio di stampa del testo ufficiale della vulgata e si prescriveva ai tipografi cattolici che volessero, dopo questo decennio, stampare il testo della vulgata, di attenersi all'edizione tipica vaticana.

L'ultima edizione della Bibbia in italiano è la ristampa nel 1567 di quella curata nel 1471 dal camaldolese Nicolò Malermi; nel 1532 era stata pubblicata a Venezia la traduzione del fiorentino Antonio Brucioli, che per la sua affinità con l'indirizzo della Riforma, venne posta all'indice assieme a tutte le opere dello stesso autore nel 1564; seguono altre due traduzioni prima del decreto tridentino, una del domenicano Zaccaria da Firenze nel 1536 — solo del NT — e l'altra di Sante Marmochino nel 1538. Queste traduzioni si fondano sostanzialmente sulla versione latina della Bibbia dell'umanista ed ebraista Sante Pagnino, Lione 1528. La versione della Bibbia in italiano fu continuata nei secoli XVI-XVII per iniziativa di riformati: nel 1607 esce a Ginevra la traduzione di Giovanni Diodati.

Gli orientamenti esegetici da una parte stanno sotto l'influsso degli studi filologici e critici di marca umanistica, dall'altra risentono della controversia con il fronte della Riforma che costringe a riformulare anche sul piano teologico i principi di interpretazione della Scrittura. Le prime edizioni della Bibbia a stampa della fine del XV secolo erano accompagnate spesso dal commento continuo del testo biblico del francescano Nicolò da Lyra (morto nel 1340). A questo si aggiungeva qualche volta il commento di Tommaso d'Aquino, noto come *Catena aurea*. Tra i sussidi a portata di mano dei predicatori si trova nello stesso periodo e in quello successivo una specie di dizionario o enciclopedia biblica del frate minore Marchesini da Reggio (1279-1312), chiamato *Mammotrepton o Mammo-trectus*, nel quale si danno alcune spiegazioni etimologiche, assieme alle nozioni elementari sulle antiche traduzioni della Bibbia e sui quattro sensi della Scrittura. Questo manuale biblico viene integrato con l'*Historia scholastica* di Pietro Comestor (morto nel 1179), un breve commento dei libri storici dell'AT e del NT in forma di « storia sacra ». A partire dalla metà del XVI secolo si sviluppano le nuove scienze ausiliarie dell'esegesi biblica — introduzione, geografia e archeologia biblica — e i commentari sia a singoli libri o gruppi di libri biblici, come le annotazioni a tutta la Bibbia. Spesso i commentatori più rinomati provengono dall'insegnamento

⁶² EB 61; MANSI, 33, 22.

della filosofia e teologia, oppure coltivano insieme lo studio di queste discipline. Sia nelle opere di introduzione biblica, come in alcuni trattati si trovano esposti quei criteri ermeneutici che saranno applicati nel commento ai testi biblici.

Questa indagine storica sugli orientamenti esegetici dei secoli XVI e XVII si può aprire con uno sguardo all'opera innovatrice e stimolante di Tommaso da Vio detto Cajetano 1468-1534. Solo nell'ultimo periodo della sua vita egli si dedicò in modo più intenso e sistematico agli studi biblici curando una traduzione e commento dei libri dell'AT e NT, che risentono dell'orientamento filologico e critico di Erasmo da Rotterdam. Il Cajetano si preoccupa, contro l'indirizzo prevalente dei contemporanei, di porre in evidenza il senso letterale dei testi valorizzando la lingua originale con l'aiuto di specialisti di ebraico e greco. Il suo criterio ermeneutico è formulato nell'introduzione al Pentateuco: il commentatore può accogliere quel senso che è in sintonia con il testo e con la dottrina della chiesa, anche se avesse contro di sé tutto il torrente dei santi dottori.⁶³ Quest'ultima espressione di tono polemico è rivolta contro quei commentatori che coprivano con l'autorità dei padri un'interpretazione biblica prevalentemente morale e allegorica. Nessuna meraviglia che la produzione esegetica del grande commentatore delle Sentenze e di Tommaso d'Aquino abbia suscitato le reazioni critiche di alcuni ambienti.⁶⁴

Ma ormai i tempi erano maturi per il nuovo indirizzo ermeneutico che poteva richiamarsi alla tradizione più solida del medioevo ed era favorito dall'impulso dato agli studi filologici nel contesto dell'umanesimo. Un rappresentante dell'esegesi moderna è Giovanni Maldonado, 1534-1583, formatosi a Salamanca alla scuola dei migliori teologi. Anche il Maldonado curò i suoi commentari biblici nell'ultima parte della sua vita, dopo aver con grande successo insegnato filosofia e teologia a Salamanca e Parigi.⁶⁵ L'orientamento esegetico del Maldonado si può desumere oltretutto dai suoi commentari biblici pubblicati postumi, anche dai discorsi accademici inaugurali, dove si trovano indicazioni metodologiche per lo studio e l'insegnamento della teologia e della sacra Scrittura. L'insigne teologo ed esegeta

⁶³ *Praefatio in quinque Mosaicos libros*, t. I, ed. Lione 1639.

⁶⁴ La facoltà teologica della Sorbona per iniziativa di A. CATARINO, *Annotationes in excerpta quaedam de commentariis Cajetani*, Parisiis 1535, censurò 16 proposizioni tratte dai commentari del Cajetano; riserve e critiche nei riguardi delle posizioni bibliche del Cajetano furono espresse dal teologo Melchior Cano e dal card. Bartolomeo Spina.

⁶⁵ J. MALDONADO, *Commentarii in quatuor Evangelistas*, in duobus tomis distincti, Mussiponti 1596; Venetiis 1597; *Commentarii in prophetas quatuor: Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielelem*, Lugduni 1609; *Commentarii in praecipuos Sacrae Scripturae libros Veteris Testamenti*, Parisiis 1643.

richiede che l'insegnante di teologia scolastica non sia digiuno della lingua latina, greca ed ebraica. Ma da lui si richiede innanzitutto che sia esercitato « nelle sacre lettere *qui omnis theologiae fons est et uberrimum seminarium*.⁶⁶ L'insegnante di sacra Scrittura, oltre alla conoscenza perfetta delle tre lingue suddette, deve possedere anche una certa familiarità nell'interpretare gli autori profani, nel trasporre una lingua in un'altra, e una buona dose di saggia attitudine a proporre sottili congetture, dalle quali spesso dipende la comprensione di molti passi biblici; « grande diligenza e pazienza quasi illimitata nel confrontare un passo con un altro, una parola con un'altra, una sillaba con l'altra, un trattino con l'altro ».⁶⁷

Riguardo al metodo di insegnamento il Maldonado traccia un quadro di dodici regole che ne rivelano la serietà scientifica e l'ampiezza di prospettive. Si deve far precedere prima di tutto l'esame critico del testo e delle sue versioni. Prima di dare la propria interpretazione, scelta e provata, si devono proporre le varie interpretazioni dei passi più difficili con le relative argomentazioni. Al quinto punto il Maldonado colloca la presentazione del senso autentico di un testo, ma questo deve essere fatto con grande discernimento, tenendo conto della fede cattolica, consultando gli esemplari ebraici e greci, confrontando gli altri passi della Scrittura, dopo aver letto i commenti più eccellenti. Dal sesto fino al decimo punto il Maldonado traccia le regole per l'uso teologico, dogmatico, apologetico e morale del testo biblico. Ma anche in questo caso il Maldonado invita alla discrezione senza cedere al gusto della lettura allegorizzante e alle sottigliezze scolastiche e alle stravaganze retoriche, « ma resti attaccato sempre al passo biblico e al senso letterale ». Infine « spiegherà l'AT per mezzo del NT e viceversa, conforme all'insegnamento del beato Agostino ».⁶⁸

Il Cajetano e il Maldonado, che rappresentano il nuovo orientamento esegetico, provengono dallo studio della filosofia e della teologia. Nella loro linea si inscrivono gli esegeti della fine del secolo XVI e inizio del secolo XVII, i quali inaugurano la serie dei commentari dell'epoca moderna: Emmanuale Sa (1530-1596), Nicolò Serario (1555-1609), Bemdito Peyreya (1535-1610), Giovanni Mariana (1536-1624), Giacomo Tirino (1580-1636), Cornelio van den Steen, a Lapide (1567-1637), Giovanni De Pineda (1558-1637), Cornelio Jansens (1585-1638), Giovanni Gordon (1549-1641), Giacomo Bonfrère (1573-1642), Giovanni Menocchio (1575-1655).

⁶⁶ Cf. R. GALDOS, *Miscellanea de Maldonato*, Madrid 1947, 36.

⁶⁷ *Ibid.*, 138.

⁶⁸ *Ibid.*, 138-139.

Prima di esaminare gli orientamenti specifici di questi esegeti è opportuno prendere in considerazione il contributo di alcuni autori che sul versante filologico prepararono gli strumenti del lavoro esegetico. Tra questi va ricordato il lavoro di traduzione del già menzionato Sante Pagnino, 1470-1541, ebraista rinomato, chiamato da Leone X a insegnare nella scuola di lingue orientali a Roma. In seguito, nel 1521, stabilitosi ad Avignone e poi a Lione, per circa trent'anni si dedicò alla traduzione dell'intera Bibbia dai testi originali. La versione latina di Sante Pagnino, pedissequamente fedele al testo ebraico e greco, divenne la base delle versioni anche nella lingua italiana. A questo si deve aggiungere un dizionario della lingua ebraica, molto apprezzato, e un volume di introduzione alla Scrittura, dove in dipendenza da s. Agostino, tratta dell'interpretazione storica, allegorica, analogica ed eziologica della Bibbia e illustra le figure retoriche e i modi espressivi più ricorrenti nella Scrittura.⁶⁹

In questo stesso contesto dell'introduzione biblica può essere menzionata l'opera di Sisto da Siena, 1520-1569, un giudeo convertito, che dopo diverse peripezie, approda nell'ordine dei domenicani. La sua opera *Bibliotheca sancta*, in otto libri, può essere considerata il prototipo delle introduzioni bibliche, dove sono esposti per ordine: 1. il numero, le divisioni e l'autorità dei libri sacri; 2. l'elenco storico ed alfabetico dei libri sacri; 3. i sensi della Scrittura e il modo di interpretarla; 4. la lista degli interpreti cattolici; 5/6. l'inventario delle osservazioni e delle censure dei commentatori dell'AT e NT; 7/8. l'apologia dei libri sacri.⁷⁰ Il criterio esegetico proposto da Sisto da Siena nella sua opera sostanzialmente tende a mettere in evidenza il senso letterale del testo biblico mediante un metodo di lettura che fa leva sulla determinazione dell'argomento, del tempo e dell'autore. Anch'egli per determinare i sensi della Scrittura si fonda su Agostino e Girolamo e distingue come sensi fondamentali quello storico e quello mistico. Il primo si suddivide in senso letterale proprio e improprio o metaforico, mentre quello mistico è articolato nelle tre suddivisioni tradizionali: allegorico, tropologico e anagogico.⁷¹

⁶⁹ SANTE PAGNINO, *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, Lugduni 1528, con diverse successive edizioni, 1542; Parisiis 1557; 1577; Antverpiae 1572; Id., *Thesaurus linguae sanctae seu lexicon hebraicum*, Lugduni 1529; Parisiis 1548; *Epitome*, Antverpiae 1616; *Isagoges seu Introductionis ad Sacras Literas liber unus*, Lugduni 1528; *Isagogae ad sacras Literas et ad mysticos Sacrae Scripturae sensus*, Lugduni 1536; Coloniae 1543.

⁷⁰ SISTO DA SIENA, *Bibliotheca Sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta*, Venetiis 1566; Neapolis 1742 a cura di T. Milante.

⁷¹ Il terzo libro che tratta dell'ermeneutica e dei sensi della Scrittura è stampato anche in edizione separata: *Ars interpretandi Sacras Scripturas absolutissima*, Coloniae 1577.

Su questo versante filologico, ma con tendenza più critica e autonoma, si pone Andrea Maes, Masius, 1526-1573, che si avvale della sua profonda conoscenza delle lingue classiche e orientali — ebraico, aramaico, siriano — per tradurre dalle lingue originali e commentare alcuni capitoli del Deuteronomio e il libro di Giosuè.⁷² Il Masius per la prima volta introduce nell'ambiente cattolico la critica letteraria. Giosuè non è l'autore del libro omonimo, come sostiene la tradizione talmudica, ma questo libro, come quello dei Giudici e dei Re, è stato scritto probabilmente da Esdra, sulla base di documenti conservati presso la comunità di Israele.⁷³ Ciò non impedisce — dice il Masius — di riconoscere « Dio come autore sia degli avvenimenti come delle parole che li trasmettono di modo che noi possiamo imparare a vivere conforme alla sua volontà e riconosciamo la sua cura continua per il suo popolo e la nostra salvezza, e siamo indotti sempre più ad amarlo e ad obbedirgli e venerarlo ».⁷⁴ Il Masius concilia un moderato orientamento critico con un'esegesi religiosa tradizionale del libro di Giosuè anche riguardo al testo discusso di *Gios 10*, 12-13.

A questo erudito belga si può accostare il gesuita Bemdito Pereyra, o Benedictus Pereirus, 1535-1610, conosciuto e stimato nel suo tempo come uomo colto e versatile. La sua attività intellettuale si esplicò nell'ambito della filosofia, teologia e della sacra Scrittura. Ma è in quest'ultimo campo che si distinse con una serie di scritti solo in parte stampati.⁷⁵ È interessante rilevare che il Pereyra è l'unico esegeta quasi contemporaneo al quale il Galilei fa riferimento esplicito nella lettera a madama Cristina di Lorena nel 1615.⁷⁶ Non può essere casuale questo rimando di

⁷² A. MASIUS, *Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata*, Antverpiae 1574; *Id.*, *In Deuteronomii c. XVI et seqq. annotationes*, Antverpiae 1574.

⁷³ A. MASIUS, *In Josuam praeatio*, in « *Scripturae Sacrae cursus completus* ». J. P. MIGNÉ, Parisiis 1853, VII, 853-854. L'autore ritiene che il Pentateuco, attribuito a Mosè, è stato integrato e sviluppato con aggiunte successive. La critica all'origine mosaica del Pentateuco era già stata sollevata nell'ambiente protestante da A. CARLOSTADIO nel *De Canonicis Scripturis libellus*, 1520.

⁷⁴ *Ibid.*, 854.

⁷⁵ BENEDICTI PARERI VALENTINI, *Commentariorum et disputationum in Genesim tomum quatuor*, Romae 1591-1595; Lugduni 1594; *Id.*, *Commentariorum in Daniele prophetam libri sexdecim*, Romae 1587; altre edizioni a Lione e Anversa; *Id.*, *Selectarum disputationum in Sacram Scripturam tomum quatuor*: Esodo, Ingolstadt 1601; Vangelo di Giovanni, Lione 1608; 1610; Epistola ai Romani, Ingolstadt 1603; Lione 1604; Apocalisse, Lione 1606; Venezia 1607; altre opere manoscritte sono conservate nelle biblioteche Ambrosiana di Milano e alla Vaticana di Roma.

⁷⁶ Lettera a madama Cristiana di Lorena, in « *Opere di Galileo Galilei* », Torino 1964, 563; gli altri esegeti teologi citati dal Galilei sono Paolo di Burgos (1353-1435); Alfonso Tostado, vescovo di Avila, 1400-1455, e Didaco a Stunica o Diego de Zúñiga, 1536-1584.

Galileo proprio al Pereyra, il quale ha scritto anche un'opera di cosmologia.⁷⁷ La citazione del Galilei lo pone tra i « dotti e santi teologi » che reputano « di grande autorità nelle conclusioni naturali le dimostrazioni necessarie e le sensate esperienze ». La citazione del Galilei è ripresa dal commento *In Genesim*, lib. I, e più precisamente dalla premessa di carattere metodologico, nella quale il Pereyra presenta al lettore quattro regole « per poter esaminare e valutare quale interpretazione sia buona o cattiva, quale sia in armonia o in disaccordo con le parole e l'intenzione di Mosè e tra le molte non condannabili quale sia più o meno accettabile ».⁷⁸ La prima è questa: la dottrina tradizionale di Mosè riguardo alla creazione del mondo è *historica*, pertanto le parole di Mosè devono essere prese in senso proprio e genuino o come dicono « letterale », cioè conforme al significato che le parole hanno nel loro uso comune. A sostegno della prima affermazione e del conseguente principio ermeneutico il Pereyra cita due testi del commento di Agostino *De Genesi ad litteram*, VIII, cap. 1.2.⁷⁹ Difende questa scelta metodologica contro l'indirizzo allegorico-mistico di Origene, e in alcuni casi anche di Agostino stesso, adducendo la testimonianza di Basilio e Beda. E conclude dicendo che solo sulla base dell'interpretazione storica di Mosè si può ricavare la dottrina certa e sicura dell'origine e creazione del mondo, quale è affermata nella fede della chiesa cattolica, dal momento che il senso mistico-allegorico è « vario, molteplice e incerto ».⁸⁰

Nella seconda regola il Pereyra dichiara che nel trattare e spiegare la dottrina di Mosè non si deve fare appello senza serio motivo ai miracoli e alla potenza assoluta di Dio. In altri termini riguardo all'origine e costituzione del mondo non si deve speculare su che cosa avrebbe potuto fare in assoluto Dio, ma considerare che quello che ha fatto corrisponde alla sua sapienza ed è in armonia con la struttura intrinseca e naturale delle cose. Egli conferma questo criterio ermeneutico ancora una volta con un testo di Agostino dal *De Genesi ad litteram*, lib. II, 2.⁸¹

Un'eco della terza regola ermeneutica del Pereyra si trova anche nella summenzionata lettera di Galileo a Cristina di Lorena, con il riferimento

⁷⁷ B. PEREYRA, *Physicorum sive de principiis rerum naturalium libri XV*, Romae 1562; 1576; 1585, con ristampe a Colonia, Venezia e Parigi.

⁷⁸ BEN. PERERII VALENTINI, *Prior tomus. Commentariorum et disputationum in Genesim*, Lugduni 1594, 22.

⁷⁹ *Ibid.*, 22-23.

⁸⁰ *Ibid.*, 24.

⁸¹ *Ibid.*, 24-25.

allo stesso testo di Agostino.⁸² « Si deve evitare — dice il Pereyra — che qualcuno quando ha accolto con favore ed ha aderito ad un'idea, non solo la tenga tenacemente e la difenda inflessibilmente, ma pretenda anche che essa sia a tal punto in accordo con la Scrittura da dichiarare qualsiasi altra diversa o contraria alla sua, opposta anche alla Scrittura ». Fanno cattivo servizio alla Scrittura — dice il nostro autore — quelli che vorrebbero restringere e delimitare la Scrittura, che per sé è aperta a varie posizioni e suscettibile di diverse interpretazioni, commisurandola alla ristrettezza del proprio ingegno.⁸³

A questo punto viene la quarta regola, riportata letteralmente anche dal Galileo: « Bisogna evitare attentamente e assolutamente rifuggire da questo che nel trattare la dottrina di Mosè non ci capiti di pensare e affermare categoricamente cosa che contrasti con manifeste esperienze e con le ragioni della filosofia o di altre discipline: infatti poiché sempre il vero concorda con il vero, non può la verità delle sacre lettere essere contraria alle vere ragioni ed esperienze delle umane dottrine ». In appoggio a questo criterio ermeneutico il Pereyra rimanda ad un testo di Agostino nel *De Genesi ad literam*, lib. I, 21 citato anche dal Galilei nella suddetta lettera a madama Cristina.⁸⁴ Sulla base di questa regola il Pereyra ritiene di dover respingere e rigettare alcune opinioni di interpreti come Origene, Lattanzio e Crisostomo, e alcuni altri, i quali ritenevano che il cielo secondo la Scrittura non era rotondo e fosse immobile. « Simili concezioni e altre conseguenti, dice il Pereyra, ora risultano essere tutte false sulla base delle esperienze manifeste e delle ragioni necessarie ».⁸⁵ Si deve rilevare come questa terminologia dell'esegeta spagnolo è molto affine a quella ricorrente nella lettera « esegetica » di Galileo, dove parla delle conclusioni naturali, certe e sicure, fondate sulle « sensate esperienze e le dimostrazioni necessarie ».⁸⁶ Questa consonanza di termini e concezioni tra i due testi riceve un'ulteriore conferma dal fatto che subito dopo la succitata dichiarazione il Pereyra riporta alcune frasi di Agostino dalla lettera a Marcellino sul rapporto tra verità naturale o razionale da una

⁸² Lettera a madama Cristina di Lorena, in « Opere di Galileo Galilei », 583, con la differenza che Galileo fonde insieme i due testi di Agostino nel *De Genesi ad literam*, lib. I, cap. 18. 19 cf. p. 18, nota 51.

⁸³ BEN. PERERII VALENTINI, *Commentariorum et disputationum in Genesim*, 25.

⁸⁴ Lettera a m. Cristina di Lorena, in « Opere di Galileo Galilei », 571.

⁸⁵ BEN. PERERII VALENTINI, *Comm. et disputationum in Genesim*, 25.

⁸⁶ Lettera a m. Cristina, in « Opere di Galileo Galilei », 556, 559, 560, nel contesto della citazione del testo del Pereyra; cf. Lettera a B. Castelli, del 21 dicembre 1513, *ibid.*, 527, 528; Lettera a P. Dini, *ibid.*, 536.

parte e l'autorità o verità delle Scritture dall'altra. È lo stesso testo — decapitato di una proposizione — riferito da Galileo subito dopo la citazione del testo del Pereyra.⁸⁷ Di fronte a questo stato di cose è difficile sfuggire all'impressione che Galileo abbia conosciuto o letto il testo delle quattro regole ermeneutiche che il Pereyra ha premesso al suo commento al Genesi, edito a Roma nel 1591.

L'impostazione ermeneutica del Pereyra è ispirata ad una discreta originalità e libertà epistemologica, ma nello stesso tempo equilibrata e solida quanto al metodo esegetico. A commento dell'ultima regola sul rapporto tra verità razionale e quella della Scrittura egli, contro l'opinione di alcuni, ostili alla filosofia e discipline profane, contesta che tali scienze possano ostacolare lo studio della Scrittura, ma nello stesso tempo denuncia l'abuso di quanti cercano di concordare la Scrittura con le concezioni dei filosofi o di adornarle con le espressioni dei poeti. Questo modo di procedere « inquina lo splendore e profana la santità della Scrittura ».⁸⁸

L'esegeta spagnolo conclude la sua breve trattazione ermeneutica con una sintesi, dove suggerisce alcuni criteri pratici per fare un discernimento tra le varie interpretazioni della dottrina di Mosè: si deve scegliere quella che corrisponde meglio all'intenzione dell'autore (Mosè), al tenore delle sue parole, intese nel loro senso proprio e uso comune; quella che è più semplice e comprensibile a tutti e non solo ai dotti; quella che si accorda con il modo di parlare corrente nella Scrittura; quella che si ricava facilmente dagli altri passi della Scrittura che trattano delle stesse cose e dottrina; quella che non fa appello ai miracoli e alla onnipotenza divina, ma corrisponde alla sua sapienza ed è in armonia con la pietà dei credenti; quella che non contrasta con i manifesti esperimenti e ragioni presentate dalla filosofia e altre discipline. In breve si deve optare per quella soluzione che presenta la dottrina di Mosè in modo coerente e armonico, che però non sia sospetta o per l'eccessiva novità o perché troppo discordante dalla interpretazione dei padri, dell'antica tradizione e dal comune senso della chiesa e del popolo cristiano.⁸⁹

⁸⁷ Lettera a m. Cristina di Lorena, *ibid.*, 564.

⁸⁸ BEN. PERERII VALENTINI, *Comm. et disputationum in Genesim*, 26.

⁸⁹ *Ibid.*, 27. A questo proposito cita e critica la posizione del card. Cajetano, espressa all'inizio del suo commento al Genesi, come offensiva dei dotti e pii: « Se capita che un senso si armonizzi bene col testo, anche se fosse contrario al torrente dei dottori, il lettore prenda giustamente posizione e non lo riprovi semplicemente per il fatto che non è in accordo con gli antichi dottori. Dio non ha vincolata l'interpretazione della Scrittura alle interpretazioni date dagli antichi dottori, altrimenti ci sarebbe tolta la speranza di spiegare la Scrittura, se non facendo un semplice travaso come dicono *de lidio in quinternum* ».

Nell'ultima frase il Pereyra trascrive il principio ermeneutico stabilito dal Concilio di Trento nel 1546 per tutti gli interpreti e studiosi cattolici della Scrittura. Si può comprendere allora che la sua posizione si discosti sotto questo profilo in modo esplicito da quella del card. Cajetano, che scrive prima del decreto conciliare di Trento sull'uso e modo di interpretare la Scrittura. È sintomatico che anche Galileo si richiami a questo principio ermeneutico del Concilio di Trento — fede della chiesa e comune consenso dei padri — per giustificare la sua posizione esegetica sul rapporto tra Scrittura e conclusioni naturali scientifiche.

Che questo fosse l'orientamento esegetico prevalente negli autori cattolici alla fine del secolo XVI e inizio del XVII è confermato dall'opera sistematica del gesuita tedesco Nicolò Serario o Nicolaus Serarius, 1555-1609.⁹⁰ Nei *Prolegomena biblica*, pubblicati nel 1612 a Magonza, assieme al commento delle « Lettere cattoliche » il Serarius rivela la sua eccezionale conoscenza degli autori ebrei, dei padri e scrittori ecclesiastici, nonché una competenza teologica fondata sulla lettura dei teologi scolastici e contemporanei. In polemica con i rappresentanti della Riforma, di cui mostra di conoscere le posizioni attraverso la lettura dei loro scritti, il Serarius stende un compendio dell'ermeneutica cattolica. Dei ventotto capitoli, in cui si divide la « Introduzione » biblica del Serarius, le questioni ermeneutiche occupano il capitolo ventunesimo. Dopo aver trattato delle questioni che riguardano le versioni della Bibbia e che rientrano nella sezione della *Interpretatio biblica*, l'autore esamina il problema della *interpretatio exegetica*.⁹¹

Il dotto esegeta tedesco discute le varie posizioni circa i « sensi » della Scrittura proponendo una sua linea equilibrata nella discussa questione che divide gli autori tra « il senso letterale » e quello « mistico o spirituale » della Scrittura. Il senso letterale nella Scrittura, dice il Serarius, è quello che si coglie attraverso il significato immediato e diretto delle parole, interpretate sia nel loro valore proprio o in quello suggerito

⁹⁰ Nicolò Serarius, entrato nella compagnia di Gesù, insegnò prima filosofia e poi esegesi per 20 anni a Würzburg e Magonza. Per la conoscenza delle lingue, greco, ebraico e siriano, e la sua formazione teologica, fu considerato uno dei migliori esegeti del suo tempo, nonostante che i suoi commenti e trattazioni bibliche risentano della tendenza alla prolissità propria del suo tempo. Tra le opere esegetiche si possono ricordare i commentari a Tobia, Giuditta, Ester, Maccabei, Magonza 1590; 1610; Parigi 1611; a Giosuè, Magonza 1609; 1610; Giudici e Rut, Magonza 1609; Anversa 1610; Parigi 1611; Re e Paralipomeni, Magonza 1617; Lione 1618.

⁹¹ N. SERARIUS, *Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistulas canonicas*, Magoniae 1612; citazioni dall'ed. di Parigi 1704, 198-214.

dalla struttura del discorso e del contesto.⁹² Questo senso letterale, detto anche storico, sta alla base e fondamento di quello che viene chiamato il senso « mistico o spirituale », che a sua volta si suddivide in « allegorico », in relazione ai misteri della fede, « tropologico », concernente la vita morale e pratica, e « anagogico », in riferimento alle realtà escatologiche. Il Serarius, in armonia con la tradizione cattolica, mentre da una parte rigetta gli arbitrii di un'interpretazione allegorizzante, dall'altra difende la legittimità della ricerca del senso mistico e spirituale che, nella sua triplice articolazione, può essere già incluso nel senso letterale stesso.⁹³ Anzi egli sostiene, con s. Agostino, che uno stesso testo scritturale è suscettibile di una pluralità di sensi spirituali, allegorici, tropologici e anagogici, ma anche di più sensi letterali diversi, sia pure non contraddittori.⁹⁴

Il Serarius sostiene con vigore questa posizione ermeneutica richiamandosi alla tradizione dei padri che privilegiarono il senso mistico o spirituale, ma nello stesso tempo rigettarono le esagerazioni dell'allegorismo. Per la ricerca del senso letterale della Scrittura il nostro autore richiama le regole già tracciate da Alfonso Salmeron, 1514-1585.⁹⁵ L'esegesi biblica si ispira a quelle norme comuni anche nell'interpretazione degli altri libri. Merita di essere ricordata la quarta regola ermeneutica che ha i suoi antecedenti nella tradizione ebraica e cristiana: l'esame del contesto, cioè di quello che precede e segue, nonché la considerazione dei fattori ambientali, dell'autore, del tempo e argomento.⁹⁶ Il Serarius infine affronta la questione che divide cattolici e riformati: chi decide qual è il senso « vero » o autentico della Scrittura? Appellandosi alla tradizione dei padri e al decreto del Concilio di Trento, sessione IV, il nostro autore riconosce che solo la chiesa cattolica ha l'autorità di giudicare nella professione della fede.⁹⁷

Tra gli autori citati dal Serarius nella questione dedicata al senso letterale della Scrittura c'è anche Roberto Bellarmino, 1542-1621. Il dotto gesuita, dopo aver completato gli studi di teologia a Lovanio, fu chiamato

⁹² *Ibid.*, 199.

⁹³ *Ibid.*, 202, 205-206.

⁹⁴ *Ibid.*, 214-217.

⁹⁵ A. SALMERON, *Prolegomena biblica*, Coloniae 1592.

⁹⁶ N. SERARIUS, *Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistulas canonicas*, Parisiis 1704, 222; cf. OLEGARIO GARCIA DE LA FUENTE, *Un tratado inédito y desconocido de Fr. Luis De León sobre los sentidos de la Sagrada Escritura*, Real Monasterio de el Escorial 1957, 297-334.

⁹⁷ N. SERARIUS, *Prolegomena biblica et commentaria in omnes epistulas canonicas*, cap. X, quaestiones 1-4, 81-96.

a Roma per tenere i corsi di « controversie » al Collegio romano, del quale divenne rettore nel 1592. Se si esclude il breve intermezzo in cui fu arcivescovo di Capua, 1602-1605, il Bellarmino, creato cardinale nel 1599, svolse la sua attività a Roma come membro della commissione per l'edizione sisto-clementina della vulgata, consultore del S. Uffizio e teologo papale. In tale veste egli fu coinvolto nella prima fase del dibattito galileiano sui rapporti tra Scrittura e sistema copernicano. È nota la sua risposta alla lettera-opuscolo di fr. A. Foscarini che tentava di mostrare come il sistema copernicano non era in contrasto con la Scrittura: « Quando ci fosse vera dimostrazione che il sole stia al centro del mondo e la terra nel terzo cielo... allora bisognerà andar con molta considerazione in esplicare le Scritture che paiono contrarie e piuttosto dire che non l'intendiamo che dire che sia falso quel che si dimostra ». Questa posizione del Bellarmino è perfettamente coerente con la sua concezione ermeneutica esposta nelle opere di teologia controversistica.⁹⁸

Il celebre controversista, stabilendo un confronto tra l'autorità del Concilio e quella della Scrittura, afferma che nella Scrittura non ci può essere alcun errore sia che si tratti *de fide*, sia dei costumi, sia che si affermi qualche cosa in generale e comune a tutta la chiesa, sia qualche cosa di particolare riguardante solo un singolo individuo »; e continua dicendo che « nella Scrittura non solo le sentenze, ma tutte le singole parole riguardano la fede ».⁹⁹ L'autorità della Scrittura — dichiara il Bellarmino — è soggetta per l'interpretazione alla chiesa.¹⁰⁰ Quest'ultima affermazione corrisponde al dettato del Concilio di Trento, sessione IV, che il Bellarmino richiama nel « De Verbo Dei interpretatione », dove dimostra la necessità di sottoporre la Scrittura all'interpretazione per risolvere le controversie di fede e stabilisce chi deve essere il giudice. Dopo aver precisato in modo sintetico e chiaro quali e quanti sono i sensi della Scrittura — letterale o storico, suddiviso a sua volta in letterale semplice e figurato e spirituale o mistico, articolato nella triplice divisione tradizionale allegorico, tropologico e anagogico — dice che tutti, cattolici ed avversari, concordano in questo punto: « le Scritture devono essere comprese in quello Spirito nel quale furono fatte, cioè nello Spirito santo ». Ma dove

⁹⁸ R. BELLARMINI POLYFANI, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, voll. I-III, Ingolstadt 1586; 1593; seconda edizione riveduta in quattro volumi, Venetiis 1596. Le citazioni sono riferite all'edizione di Venezia del 1731, conforme agli esemplari stampati a Venezia nel 1599.

⁹⁹ R. BELLARMINI, *Quarta controversia generalis*, I. II. *De auctoritate conciliorum*, cap. XII, in « *Disputationes de controversiis christianae fidei* », t. II, 43.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 42.

si trova questo Spirito, nei singoli o nella chiesa? Ammesso che lo Spirito sia concesso anche a singole persone, tuttavia esso si trova con certezza nella chiesa, cioè « nel concilio dei vescovi confermato dal pastore supremo di tutta la chiesa o nel sommo pontefice assieme al concilio degli altri pastori ». Pertanto, conclude il Bellarmino, « il giudice del vero senso della Scrittura e di tutte le controversie è la chiesa, cioè il pontefice con il concilio ».¹⁰¹

Volendo caratterizzare in uno sguardo panoramico gli orientamenti ermeneutici nel periodo preso in considerazione si può dire che dalla metà del XVI secolo si vanno precisando in modo sistematico quei principi esegetici che stanno alla base dei grandi commentari. Nella « introduzione biblica », che assume un suo statuto e forma definita, si puntualizza la terminologia relativa ai sensi della Scrittura e il metodo per la loro elaborazione. Questi nuovi orientamenti, pur valendosi delle nuove acquisizioni filologiche e linguistiche, per l'impianto teorico si richiamano da una parte alla tradizione dei padri, in particolare ad Agostino e Girolamo, e dall'altra all'autorità dei teologi e commentatori medievali, Tommaso d'Aquino e Nicola da Lyra. Se si esclude la breve premessa del Pereyra nel commento al Genesi, gli autori che affrontano la questione di ermeneutica e di metodologia, non trattano il problema del rapporto tra Scrittura e scienze naturali. Il campo degli interessi è dominato dalla prospettiva teologica che diventa preoccupazione apologetica nel confronto e dibattito con i riformatori. In tale contesto il fondamentale problema, dopo aver definito i vari sensi della Scrittura, è quello di stabilire qual è l'istanza ultima ed autorevole nella definizione del « senso vero e autentico » di un testo biblico.

Nell'ambiente cattolico la questione è decisa con il riferimento al decreto del Concilio di Trento, sessione IV, dove si dichiara che « spetta alla chiesa giudicare del vero senso e interpretazione delle sacre Scritture ». Nell'interpretazione dei testi che riguardano la fede e i costumi vale come criterio il senso tradizionalmente dato nella chiesa in accordo con il consenso comune dei padri. Questi orientamenti ermeneutici, elaborati in modo sistematico nel secolo XVI e inizio del XVII, già proposti in modo autorevole dal Concilio di Trento, fino a che punto ispirano l'esegesi di quei passi biblici citati nel dibattito tra Scrittura e sistema copernicano? Come li interpretano gli esegeti contemporanei di Galileo?

¹⁰¹ R. BELLARMINI, *De Verbo Dei*, lib. I, cap. III, in « Disputationes de controversiis christianae fidei », t. I, 69.

4.

L'ESEGESI BIBLICA APPLICATA AI TESTI CONTROVERSI

Nella lettera-opuscolo inviato al card. Bellarmino A. Foscarini riduce i testi della Scrittura, opposti alla concezione copernicana, a sei classi. Nella prima pone quei testi biblici che affermano essere la terra stabile e non muoversi, come il *Sal* 92, 1 e 103, 5, ed *Eccl* 1, 4; alla seconda appartengono quei testi che dicono il sole muoversi e girare intorno alla terra, come il *Sal* 18, 6; *Eccl* 1, 5; cfr. 2 *Re* 20, 8-11; *Gios* 10, 12-13; la terza classe comprende quei passi nei quali si dice che il cielo è in alto e la terra in basso; la quarta include quei passi che mostrano nell'opinione dei teologi essere l'inferno al centro del mondo; nella quinta sono posti quei passi nei quali si suppone una relazione tra cielo e terra come se questa fosse al centro del cielo; infine nella sesta si pongono quei testi che, secondo l'interpretazione dei teologi, si riferiscono al fermarsi del sole in oriente e della luna in occidente, dopo il giudizio finale. Il frate carmelitano risolve, come si è visto, l'opposizione della Scrittura con il sistema copernicano facendo ricorso ad alcuni criteri esegetici generali, applicati al modo di dire dei testi biblici.¹⁰²

Ad alcuni di questi criteri esegetici si richiama anche il Galilei nella sua lettera a madama Cristina di Lorena, premettendovi il principio di fede tradizionale che la Scrittura non può assolutamente errare. Ma lo stesso Galileo poteva fare appello all'autorità di Agostino per formulare il principio ermeneutico circa l'intenzione primaria della Scrittura, che è quella di insegnare le verità utili alla salvezza eterna degli uomini. A sua volta Tommaso d'Aquino afferma che l'autore sacro — Mosè — si adattò alla incapacità del popolo e propose quello che appare chiaramente ai sensi, e ancora che la Scrittura si adatta al linguaggio degli uomini incolti, i quali parlano secondo le apparenze sensibili; inoltre la Scrittura, dice ancora Tommaso, descrive molte cose metaforicamente e pertanto non si devono prendere in senso letterale.¹⁰³ Dunque la posizione esegetica ed ermeneutica del Foscarini sta nell'alveo della tradizione. Ma la novità della sua posizione consiste nell'applicazione di tali principi ed orientamenti tradizionali ai testi biblici controversi, sotto lo stimolo e influsso della concezione copernicana.

¹⁰² *Galileo Galilei, Opere*, Ed. Milano 1811, vol. IV, 73 ss.

¹⁰³ Cf. THOMAS, *S. Tb.* I, q. 68, a. 3; I, q. 70 a. 1, ad 3; la Scrittura parlando di Dio e delle cose spirituali usa espressioni metaforiche, cf. *S. Tb.* I, q. 9, a. 1, ad 3; 10, a. 1, ad 4; 12 a. 3, ad 3; 19, a. 7, ad 1.

In un contesto culturale, dove era normale trovare nella Scrittura la conferma di ogni sapere, era forte la tentazione di passare dalla dichiarata non opposizione tra Bibbia e sistema copernicano alla ricerca non solo della concordia, ma addirittura delle prove bibliche della nuova concezione dell'universo. Questa posizione esegetica è rappresentata dall'agostiniano spagnolo Diego de Zuñiga o a Stunica, a cui fa riferimento Galileo nella lettera summenzionata.¹⁰⁴ Questo professore di teologia, primo sostenitore del sistema copernicano in Spagna, nel suo commento a Giobbe, pubblicato a Toledo nel 1584, a proposito dell'espressione del testo biblico *Qui commovet terram de loco suo et columnae eius concutiuntur*, Job 9, 6, sostiene che, secondo la concezione di Copernico sul moto della terra, « si spiega facilmente il passo di cui qui si tratta, nel dimostrare la mirabile potenza e sapienza di Dio che scuote e spinge col moto tutta la terra, sebbene sia pesantissima per natura, ed aggiunge *Et columnae eius concutiuntur* per significare secondo la esposta dottrina che si muove dalle fondamenta ».¹⁰⁵ Il commentatore spagnolo non si accontenta di provare che la concezione copernicana sul moto della terra e immutabilità del sole non contrasta con alcuni passi della Scrittura, per esempio Eccl 1, 4, ma si spinge fino a vedervi perfetto accordo, anzi un diretto sostegno anche a costo di stravolgere il senso del testo di Giobbe, che si riferisce al terremoto e non certo al moto della terra, contrapposto all'immobilità del sole.

È interessante osservare come lo stesso testo di Giobbe viene interpretato, dopo le note vicende galileiane della prima metà del secolo XVII. Nel commento a Giobbe, pubblicato nel 1644, Baltasar Cordero, 1552-1650, contesta che questo testo biblico possa essere addotto a sostegno del movimento della terra, *ut voluerunt Pythagorici... ac nuper Copernicus et ex eis Stunica hic*. Tale teoria — dice il Cordero — non solo è falsa — e rimanda all'opera del Clavio sulla « Sfera » — ma *repugnat Scripturis in quibus dicitur, Ps 92: etenim firmavit orbem terrae qui non commovebitur. Item, Eccl 1, 4: Terram autem in aeternum stat, et passim alibi*.¹⁰⁶ Il Cordero poi fa osservare giustamente che l'espressione biblica si riferisce al terremoto, ma tenta di comprendere e spiegare questo fenomeno come una conferma della concezione tolemaica sulla stabilità della

¹⁰⁴ Lettera a madama Cristina di Lorena, in « Opere di Galileo Galilei », 580.

¹⁰⁵ Il testo citato dal commento a Giobbe di Diego de Zuñiga è riportato nell'Edizione delle opere di Galileo del 1811, vol. IV, 47.

¹⁰⁶ B. CORDERO, *Commentarium in librum Job*, in « Sacrae Scripturae cursus completus », Parisiis 1839, XIII, 823.

terra la quale a sua volta corrisponde al tenore dei testi biblici, come il *Sal* 103, 6: *Fundasti terram super stabilitatem suam, non inclinabitur in saeculum saeculi*.¹⁰⁷

Questo orientamento concordista nell'interpretare i testi biblici, in opposizione al sistema copernicano, si rileva nella maggioranza dei commentatori della prima metà del secolo XVII, tra i quali si distingue per l'ampiezza e vivacità della discussione Giovanni de Pineda, 1558-1637. Egli afferma in modo sicuro che il testo di *Eccl* 1, 4 *potissimum terrae stabilitatem omnis expertem motus constituere*.¹⁰⁸ A sostegno della sua interpretazione, oltre all'argomento di carattere filologico — il significato del latino « stare » e del verbo ebraico *amad* — egli fa l'elenco dei testi biblici paralleli e si appella all'autorità dei matematici e fisici, i quali dimostrano la falsità del sistema copernicano. Anzi il testo biblico dell'Ecclesiaste, secondo il de Pineda, dà la ragione profonda della stabilità della terra che è immobile perché sta nel suo luogo proprio, cioè nel suo stesso centro.¹⁰⁹

Questo orientamento esegetico pare fosse diventato comune nella prima metà del secolo XVII come si può desumere dal commento dello stesso passo dell'Ecclesiaste del gesuita belga Cornelis Cornelissen van den Steen, noto come Cornelius a Lapide, 1567-1637, che dal 1616 insegnò sacra Scrittura al Collegio romano. Dopo aver spiegato il testo biblico, che parla della stabilità della terra rispetto al continuo variare delle generazioni, aggiunge: « *to stat* significa che la terra non si muove, ma sta ferma e immobile contro quei vecchi filosofi che ritennero immobile il cielo e la terra in movimento... e in questo secolo Nicolò Copernico ». ¹¹⁰ Riporta quindi l'opinione del medico inglese Guglielmo Gilbert, che nel *De magnete* parla del movimento della terra attorno al proprio asse in 24 ore. Cornelio a Lapide dichiara che tale opinione non solo contrasta con la filosofia, ma anche con la sacra Scrittura, la quale in questo passo e in altri asserisce che la terra sta, rimane ferma e immobile, *Sal* 92, 2; *Jos* 10, 12 ecc. A conclusione di queste testimonianze bibliche egli ricorda la decisione autorevole del magistero: « La congregazione dei cardinali sotto il pontificato di Paolo V, il 5 marzo 1616, presente il card.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 823.

¹⁰⁸ J. DE PINEDA, *In Ecclesiasten commentarium liber unus*, Hispali 1619; Siviglia 1620; dall'edizione del 1619, 128.

¹⁰⁹ *Ibid.* 131-134.

¹¹⁰ CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Sacram Scripturam*, t. VII, In « *Eccl. Cant. Sap.* », Mediolani 1859, 38.

Bellarmino, sulla base di questo passo di Salomone, condannò la sentenza di Copernico che sostiene il movimento della terra ».¹¹¹

Non si può escludere che il dibattito tra i sostenitori e oppositori del sistema copernicano prima, e l'intervento della congregazione romana poi abbiano esercitato il loro peso sull'esegesi dei testi biblici coinvolti nella controversia. Ma ancora prima che avvenisse lo scontro aperto tra i due gruppi contrapposti per motivi filosofici e fisico-matematici, l'interpretazione dei succitati passi biblici è tendenzialmente ideologica e concordista. Questo si rileva nell'esegesi di *Giosuè* 10, 12-13 nel commento di A. Masius, pubblicato nel 1574 con il titolo: *Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata*. Il dotto commentatore belga prima di tutto contesta le interpretazioni minimaliste di alcuni ebrei, come R. Levi Gerson e M. Maimonide, i quali ritengono che non fu impedito né interrotto il movimento consueto del sole e della luna. Il Masius invece sostiene che non soltanto il sole e la luna, ma anche tutte le altre sfere del cielo, sospeso il movimento rotatorio, « si fermarono realmente di modo che non fosse sconvolto quel ritmo concorde stabilito tra loro fin dall'origine delle cose a causa del corso irregolare di uno o dell'altro ».¹¹² E più avanti il commentatore rigetta la proposta degli stessi autori ebrei, i quali interpretano come un modo di dire iperbolico l'espressione del testo biblico: « stette il sole in mezzo al cielo, non si affrettò a calare quasi *un giorno intero* », *Gios* 10, 13, nel senso che al popolo vincitore a causa delle imprese conseguite, delle difficoltà e della celerità della vittoria, quel giorno apparve più lento il declinare del sole. Il Masius dichiara che questi « astrologi hebraici », preoccupati di salvaguardare il moto concorde degli astri del cielo « non furono in grado di apprezzare abbastanza la potenza del creatore ».¹¹³

Il Masius, per motivi religiosi e con argomenti esegetici si oppone alla lettura degli autori ebrei che intravedono una soluzione letteraria del problema sollevato dal testo di *Giosuè*, cioè il contrasto tra l'azione di Dio e le leggi naturali. Ma un trentennio dopo N. Serarius, nell'ampio commento a *Giosuè* in due tomi *Josue ab utero ad ipsum usque tumulum*, Maguntiae 1609-1610, non solo sostiene il reale arresto del sole, ma affronta apertamente l'obiezione che proviene dai fautori della concezione copernicana e dichiara senza mezzi termini: *Non video quemadmodum*

¹¹¹ *Ibid.*, 59. La polemica contro la teoria del Gilbert era già presente nel summenzionato commento all'Ecclesiaste di GIOVANNI DE PINEDA, o. c., 134.

¹¹² A. MASIVS, *Commentarium in Josuam*, in « *Scripturae Sacrae cursus completus* », VIII, Parisiis 1838, 39.

¹¹³ *Ibid.*, 47.

ab haeresi esse possent immunes. Semper enim Scriptura terrae quietem et soli ac lunae motum tribuit: aut si quando quiescunt sidera magno id fieri miraculo significat. A sostegno delle sue affermazioni egli riporta il noto testo di *Eccl* 1, 4, assieme ad altri testi e poi rimanda all'autorità degli antichi filosofi, che contraddicono questa concezione, ai quali si associa il consenso dei padri e dei teologi.¹¹⁴

In genere i commentatori della prima metà del secolo XVII evitano questa presa di posizione polemica e accennano discretamente al problema del rapporto tra arresto del sole e della luna, di cui parla il testo di *Gios* 10, 12-13, e la concezione fisico-astronomica dell'universo. Il breve commento di Guglielmo Hessel van Est, 1542-1613, l'esegeta teologo noto come Estius, in *Gios* 10, 13 dice: « Si deve sapere che alla voce di Giosuè si fermò tutto il movimento dei corpi celesti di modo che per lo spazio di un giorno nessun astro si spostò, ma tutti si arrestarono conservando la stessa rispettiva posizione ».¹¹⁵ L'Estius trascrive il miracolo biblico con un linguaggio corrispondente alla concezione tolemaica dell'universo senza porsi il problema se questa è condivisa o contraddetta dall'autore biblico. Si accontenta di fare una breve annotazione polemica contro quanti ritengono che se il cielo non si muovesse non vi sarebbe nessun movimento nelle parti inferiori: « da questo testo della Scrittura si ricava che ciò è falso ».¹¹⁶

Nella stessa linea moderatamente concordista si pongono i commenti di Giacomo Tirino, o Tirinus, 1580-1636 e di Giovanni Gordon, 1549-1641. Il primo si richiama alla posizione del Masius, circa l'armonia dei moti celesti, per cui l'arresto del sole e della luna comporta che per ordine di Dio si fermino anche « gli angeli » che muovono i cieli.¹¹⁷ Il secondo parimenti afferma che con l'arresto del sole si fermano anche i pianeti e le rispettive orbite, oppure gli astri che si muovono nelle rispettive orbite, conforme alla nuova ipotesi sul movimento degli astri, per evitare il turbamento dell'armonia celeste.¹¹⁸

¹¹⁴ N. SERARIUS, *Josue ab utero ad ipsum usque tumulum*, Maguntiae 1609-1610, II, 235-236.

¹¹⁵ G. HESSEL VAN EST, *Annotationes in praecipua difficiliora loca Sanctae Scripturae*, Antverpiae 1621; Venetiis 1659; citato da *Biblia Sacra*, Venetiis 1747, IV, 98.

¹¹⁶ *Ibid.*, 99.

¹¹⁷ J. TIRINI, *Commentarius in sacram Scripturam duobus tomis comprehensus*, Venetiis 1715, I, 68; *Id.*, *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum tomis tribus comprehensus*, Antverpiae 1632, cf. *Biblia Sacra*, Venetiis 1747, IV, 108-109.

¹¹⁸ J. GORDON, *Biblia Sacra cum commentariis ad sensum litterae et explicatione temporum, locorum, rerumque omnium quae in sacris codicibus habent obscuritatem*, Parisiis 1632. Cf. *Biblia Sacra*, Venetiis 1747, IV, 100.

Gli altri commentatori non toccano direttamente la questione astronomica e si limitano a ricordare le varie ipotesi circa la lunghezza oraria del giorno eccezionale di Giosuè, dalle 24 alle 36 ore, comparandola con quella del miracolo del re Ezechia, riferito nel libro dei *Re* 20, 8-11 e in *Isaia* 38, 8.¹¹⁹ Non si discosta da questo indirizzo esegetico neppure l'ampio ed erudito commento di Giacomo Bonfrère o Bonfrerius, 1573-1642, che si dilunga a trattare dell'arresto del sole con ampi riferimenti alle concezioni fisiche ed astronomiche del sistema tolemaico.¹²⁰

Un nuovo orientamento invece si manifesta nelle note esegetiche dell'olandese Ugo van Groot, o Grotius, 1583-1645. In questo autore riformato, studioso di diritto e teologia, si avverte non solo l'influsso umanistico, ma anche quello dell'interpretazione razionalistica dell'AT, risalente ad alcuni autori ebrei del medio evo. Il Grotius ricerca il senso « primario » del testo sulla base del suo contesto letterario e storico. Così a proposito del testo di *Giosuè* 10, 12-13 il Grotius si rifà all'interpretazione di M. Maimonide, che attribuisce all'espressione biblica un senso poetico o traslato « *quasi sol expectasset donec occisio hostium perfecta foret* ». Lo studioso olandese non esclude che Dio possa fermare anche il corso del sole, tuttavia, siccome tale miracolo non è menzionato nella lista della lettera agli Ebrei tra i prodigi ottenuti per mezzo della fede, egli non ritiene improbabile l'interpretazione proposta dal Maimonide.¹²¹

Ma questa posizione del Grotius, che trova delle forti resistenze anche nell'ambiente della Riforma, prelude al nuovo orientamento degli studi biblici che sotto l'influsso dell'illuminismo porteranno alla definizione del metodo storico-critico. I precursori di questo orientamento, il biblista francese Richard Simon, sotto il profilo storico-critico, e il filosofo olandese Baruch Spinoza, sotto quello ideologico, stanno al di là dell'orizzonte storico nel quale si colloca la controversia galileiana con i suoi risvolti esegetici.¹²²

¹¹⁹ J. MARIANI, *Scholia in Vetus et Novum Testamentum*, Matriti 1613; cf. *Biblia Sacra*, Venetiis 1747, IV, 99; J. S. MENOCHIVS, *Brevis explicatio sensus literalis totius sacrae Scripturae ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta*, Coloniae 1630; cf. *Biblia Sacra*, Venetiis 1747, IV, 107; Id., *Commentarii totius sacrae Scripturae*, Venetiis 1732, 107.

¹²⁰ J. BONFRERIUS, *Josue, Judices et Ruth commentario illustrati*. Accessit onomasticon, Parisiis 1631.

¹²¹ U. GROTIUS, *Annotationes in Vetus Testamentum*, Parisiis 1644, I, 190.

¹²² R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris 1678; B. SPINOZA, *Tractatus theologicus-politicus*, Amburgi 1670. Sul rapporto tra questi due autori sotto il profilo storico, culturale, cf. F. S. MIRRI, *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza*, Firenze 1972.

CONCLUSIONI

Al termine di questa indagine storica si può tentare una risposta all'interrogativo: Come si colloca Galileo Galilei rispetto agli orientamenti esegetici del suo tempo? Nelle lettere inviate a B. Castelli, a P. Dini e poi in quella più ampia indirizzata a madama Cristina di Lorena, il Galilei affronta il problema del rapporto tra Scrittura e conoscenze naturali scientifiche. Tale questione era già stata avvertita dal canonico Copernico e più volte egli aveva promesso di affrontarla in uno scritto, ma non aveva fatto nulla. Solo nella dedica della sua opera *De Revolutionibus orbium coelestium*, pubblicata alla vigilia della sua morte, tocca in termini generali la questione, affermando la distinzione metodologica dei due campi di conoscenza. A questa posizione si richiama anche il Galilei, ma per svilupparvi un discorso più ampio sui principi ermeneutici che devono ispirare un corretto rapporto tra Scrittura e scienze naturali.

Il Galilei per stabilire tali principi o criteri ermeneutici nella lettura della Bibbia si richiama a quelle testimonianze autorevoli di Agostino che sono riferite anche nei *Prolegomena biblica* di B. Pereyra. Anche per definire il rapporto tra verità della Scrittura e la verità scientifica Galileo può ricorrere ad alcuni testi di Agostino, Girolamo e Tommaso d'Aquino. In altri termini la posizione di Galileo circa i principi ermeneutici della Scrittura sono quelli tradizionali. L'apporto originale del Galilei consiste nell'averli ripresi in modo lucido e organico sotto l'urgenza posta dalla nuova questione, nella quale è implicato personalmente, cioè il rapporto tra autorità della Scrittura e le conoscenze naturali. Galileo dice che si deve interpretare un testo biblico secondo l'intenzione primaria della Scrittura stessa, cioè la prospettiva religiosa salvifica, tenendo conto che la sua formulazione letteraria si adatta al modo di sentire e parlare dei destinatari, storicamente e culturalmente situati. Questo orientamento, anche se ancorato all'autorità dei padri, è sollecitato dalla necessità di far fronte all'obiezione di quanti affermano l'opposizione irriducibile tra l'autorità della Scrittura e il sistema eliocentrico.

Ma è questa stessa urgenza apologetica e polemica che spinge il Galilei a fare l'esegesi di alcuni testi biblici, *Sal 18 e Gios 10, 12-13*, dimenticando o contraddicendo i principi ermeneutici appena enunciati. Mentre da una parte afferma che si deve andare oltre il senso « nudo e immediato delle parole » dell'autore biblico — che si adatta al modo di parlare del suo tempo — d'altra ritiene che il senso « letterale » dei succitati passi

biblici si accorda perfettamente con il sistema copernicano o eliocentrico. Questa incoerenza galileiana si può comprendere tenendo presente che la prospettiva epistemologica fondamentale del nostro autore è di carattere « scientifico »: una volta date alcune conclusioni naturali certe e sicure, si può partire da queste per interpretare anche i testi biblici.

Una incoerenza analoga si riscontra negli esegeti contemporanei del Galilei. Verso la fine del secolo XVI e inizi del XVII in un'eccezionale fervore di studi biblici, si vanno definendo in modo organico e chiaro i principi ermeneutici, facendo tesoro dei nuovi strumenti critici e filologici. Un ruolo privilegiato viene assegnato al senso letterale del testo, per cogliere l'intenzione dell'autore sacro, che riguarda la fede e la vita morale. Ma nell'applicazione di tale criterio ermeneutico nell'esegesi dei testi prevale la prospettiva teologica, acuita dalle preoccupazioni apologetiche e contraversistiche. All'interno di questa prospettiva appare ancora confusa la linea di demarcazione tra l'affermazione di fede e l'interpretazione storico-culturale della realtà. Alle soglie del metodo e sapere scientifico non appare chiara la distinzione tra concezione ideologica e formula scientifica. Parimenti agli inizi dell'esegesi storico-critica non è distintamente definito il confine tra formulazione storico-culturale del testo biblico e la sua valenza religiosa-teologica.

Probabilmente un incontro meno traumatico tra le acquisizioni dell'incipiente metodo scientifico e i primi tentativi di lettura critica dei testi biblici avrebbe segnato in modo fecondo le relazioni tra sapere scientifico e ricerca religiosa nell'epoca moderna. Ma era possibile questo nel contesto storico di quel secolo? Gli esiti della storia non corrispondono sempre a quello che è possibile e desiderabile. In ogni caso non può essere senza frutto il tentativo di capire le ragioni di quegli eventi che contrassegna ancora la storia contemporanea.

RINALDO FABRIS