

*Enrique Dussel*

DALLA SECOLARIZZAZIONE  
AL SECOLARISMO DELLA SCIENZA;  
DAL RINASCIMENTO ALL'ILLUMINISMO

ARTICOLI

Estratto da «Concilium»

n. 7 - 1969

## Dalla secolarizzazione al secolarismo della scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo

La secolarizzazione della scienza dal Rinascimento all'Illuminismo è un processo che potremmo convenzionalmente far risalire al 1440 con l'opera di Nicolò di Cusa *De docta ignorantia* e terminare con la *Kritik der reinen Vernunft* di Emmanuele Kant, che è già un ponte fra l'Illuminismo e il Romanticismo. La secolarizzazione moderna che aveva cominciato con l'essere un movimento politico, ottenne i suoi primi trionfi fin dall'impero di Carlo IV con la *Bolla d'oro* (1356), portando così al suo culmine la tradizione che Luigi di Baviera aveva imposto a Giovanni XXII, ispirato dalle teorie di un Marsilio da Padova o di Guglielmo d'Occam. Con *Das Wesen des Christentums* (1841) di Feuerbach o con *Also sprach Zarathustra* (1883) di Nietzsche, la secolarizzazione raggiungerà il suo acme in un'epoca successiva a quella che abbiamo proposto alla nostra ri-

---

\* ENRIQUE DUSSEL

È nato il 24 dicembre 1934 a La Paz (Mendoza, Argentina) ed è laico. Ha compiuto gli studi in Argentina all'Università statale di Cuyo ed in Europa alle Università di Lovanio, Mainz, Münster, Madrid, alla Sorbona e all'Institut Catholique di Parigi, conseguendo la laurea in filosofia (1957) e in lettere (1967). È professore di antropologia filosofica in Argentina all'Università statale di Cuyo ed alla Scuola universitaria di antropologia di Mendoza.

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina* [Ipotesi per una storia della chiesa nell'America latina], Barcellona 1967; *El protestantismo en América latina* [Il protestantesimo nell'America latina], Friburgo 1967.

---

flessione. Atteniamoci, dunque, al periodo che va da Nicola V (1447-1455), primo papa umanista, a Pio VI (1775-1799) o alla Rivoluzione francese. Questo periodo è essenziale per comprendere il problema della *morte di Dio* che tanto impugna oggi la teologia.<sup>1</sup>

### 1/ *Secolarismo o cristianità. Una falsa alternativa*

È impossibile parlare di *secolarizzazione* della scienza senza averne prima compreso il significato. Con esattezza Pierre Duhem scriveva che «in nome della dottrina cristiana, i Padri della chiesa colpiscono le filosofie pagane su punti che giudichiamo, oggi, più metafisici che fisici, ma sui quali, allora,

<sup>1</sup> Cf. A. AUER, art. 'Säkularisierung', LTK IV (1964) 253-254; C. RATSCHOW, art. 'Säkularismus', RGG V (1961) 1288-1296; A. DONDEYNE, 'Sécularisation et foi', *Lumen Vitae* 3 (1968) 415-430; A. DURAND, 'Sécularisation et sens de Dieu', *Lumière et Vie* 89 (1968) 61 ss.; F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; A. AUER, 'Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses', *Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner*, Freiburg I, 1964, 338-365; J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo* (Biblioteca di teologia contemporanea 1), Queriniana, Brescia 1969; F.K. SCHUMANN, *Zur Überwindung des Säkularismus in der Wissenschaft*, 1950; S. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie des Renaissance*, Berlin 1927; Id., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1906-1920; W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Berlin 1914; A.D. WHITE, *A history of the Warfare of Sciences with theology in Christendom*, New York 1896; S. VAN MIERLO, *La science, la raison et la foi*, Paris 1948; J. DAUJAT, *Physique moderne et philosophie traditionnelle*, Tournai 1958; A. RICH, *Die Weltlichkeit des Glaubens*, Stuttgart 1966; A. MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen 1943; C. MICHALSKI, *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV<sup>e</sup> siècle*, Cracovie 1928; R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960<sup>2</sup>; G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Louvain 1956-1962; a queste opere si debbono aggiungere le *Storie della chiesa* (FLICHE-MARTIN, LLORCA-GARCÍA VILLOSLADA, BIHLMEYER-TUECHLE, ecc.) e le storie della scienza (LAIN ENTRALGO-LOPEZ, PIÑERO, MIELI, TATON, ecc.).

poggiavano i cardini della fisica». <sup>2</sup> Infatti, prima la teologia biblica e poi gli apologisti con i Padri della chiesa criticarono le strutture essenziali o il nucleo etico-mitico <sup>3</sup> della cultura ellenistico-romana alla luce delle strutture intenzionali del pensiero ebraico-cristiano. La dottrina della creazione, la negazione che gli astri dominassero gli avvenimenti sub-lunari, la distruzione della credenza in un perpetuo ritorno, la scomparsa di tutti gli antichi dei, aprirono al cristiano un mondo nuovo: un mondo *creato* che negava il detto di Talete che «tutto era pieno di dei». <sup>4</sup> In questo scontro anche culturale fra l'ebraismo e il cristianesimo da una parte e lo ellenismo del secolo secondo dall'altra, si produsse un tipo di secolarizzazione: una *Entgöttlichung* (de-divinizzazione) del cosmo, una vera a-teizzazione del mondo divino ellenico-romano; di qui, la pertinente accusa verso i cristiani di essere atei degli dei ancestrali. Questa demitizzazione aprì su un nuovo mondo astronomico e fisico, un nuovo mondo per le scienze <sup>5</sup> che non avevano ancora raggiunto una sufficiente autonomia dalla teologia e una consistenza tale da permettere il loro esercizio fuori da uno schema di cristianità. Dal punto di vista metafisico, il mondo considerato principalmente come *creato*, non era ancora una visione adeguata per la nuova scienza. Erano necessarie una certa radicale mondanizzazione (*Verweltlichung*), una desacralizzazione o profanazione (*Profanisierung*), una secolarizzazione (*Säkularisierung*), che permettesse di interpretare il cosmo a partire dalle sue stesse strutture.

<sup>2</sup> «Au nom de la doctrine chrétienne, les Pères de l'Église frappent les philosophies païennes en des points que nous jugeons, aujourd'hui, plus métaphysique que physiques, mais où se trouvent les pierres d'angle de la Physique antique». (P. DUHEM, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, II, Paris 1914, 408). Cf. G. EBELING, *Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe*, ZThK 52 (1955) 296-360.

<sup>3</sup> Sul «noyau éthico-mythique d'une culture» cf. P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris 1955<sup>2</sup>, 274-288; C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, 9-85.

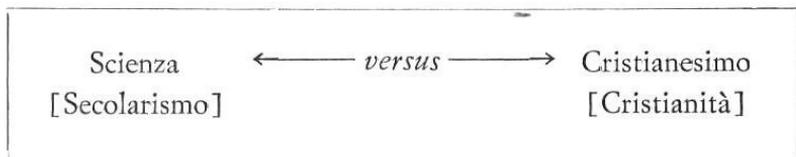
<sup>4</sup> *Frammenti A 22 e A 1* (Diels-Kranz, I, 1964, 79 e 68).

<sup>5</sup> Quando parliamo di 'scienze' ci riferiamo tanto a quelle naturali (*Naturwissenschaften, sciences*) che a quelle dello spirito (*Geistwissenschaften*).

Poiché, evidentemente, è diverso vedere il mondo come non-Dio e come creato ma sempre con la possibilità di essere pensato solamente nell'ambito della fede, della teologia e delle strutture teocentriche della cristianità e vedere, invece, un mondo esistente davanti agli occhi, autonomo e *ab-soluto*,<sup>6</sup> in quanto lo si considera nelle strutture sue proprie, a partire dalla sua essenza. Non interessa primariamente se è o no creato (sarebbe studiare la condizione metafisica contingente del mondo); l'uomo moderno, invece, s'interroga sulle stesse strutture del mondo, pensato a partire dal mondo stesso. Se questa riflessione *ab-soluta* porta verso il panteismo, ateismo o deismo, non avremo secolarizzazione della scienza, ma *secolarismo*; si nega il ricorso al fondamento, al Dio di Israele o del cristianesimo come religione rivelata. Ad ogni modo la considerazione del mondo come non-divino e, di conseguenza, profano è del tutto nuova nella storia universale. Mai l'uomo si era posto davanti al mondo pensandolo fondato sulle proprie strutture da descriversi scientificamente e autonomamente dalla teologia. Il mondo pensato come *ab-soluto* è una conseguenza dell'evoluzione dei concetti di natura e di Dio; la quale evoluzione, come ce lo mostra la storia, passò da una secolarizzazione a un secolarismo militante. La scienza sarà lo strumento più usato per questo modo di affrontare la realtà. Non si chiederà principalmente una posizione metafisica per trovare l'ultimo e più nascosto fondamento del mondo; non è una considerazione teologica; solo la scienza, specialmente la matematica (era il pensiero di Nicolò Tartaglia, 1499-1577), darà la possibilità di penetrare nell'oscuro labirinto del mondo. Nella misura in cui la scienza progredisce, la teologia ricupera a poco a poco, fortunatamente, la sua trascendenza sulle strutture culturali. La chiesa, o meglio molti teologi e le scuole più influenti, si trovarono di fronte alla seguente alternativa:

<sup>6</sup> Per *ab-soluto* s'intende la condizione metafisica delle note che non si fondano su alcun altro. «Assoluto è, dunque, autosufficiente... Le essenze sono nella linea che costituisce le parti ultime sulle quali è fondato il mondo intero, i suoi principi (*archâi*) fisici» (X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, 208-209).

## Schema I



Quando uno scienziato moderno scopriva un elemento sconosciuto della struttura naturale del cosmo, subito scoppiava un conflitto con la tradizione della cultura latino-occidentale. Studieremo più in dettaglio il caso di Galileo e di Richard Simon. Un Copernico che fu incoraggiato in giovinezza da Clemente VII quando pubblicò il suo *Commentariolus* (1530?), poté differire la condanna della sua opera *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) grazie all'abilità di Andrea Osian-der che presentò le sue dottrine come mere 'ipotesi'. Nonostante questo la sua opera sarà condannata nel 1616 sotto l'accusa di opporsi alla Bibbia. In realtà, la chiesa si trovava in una difficile situazione. Da una parte prendeva vigore tutto un movimento scientifico che non risparmiava nemmeno la stessa Roma. Dall'altra, però, non si accettavano i frutti delle ricerche. In che cosa consisteva questa apparente contraddizione? Si tratta di un'ambigua confusione fra le strutture transculturali della fede e le strutture di una data cultura: quella latino-mediterranea della cristianità medievale. La *cristianità*, sia bizantina che latina, ebbe la sua origine nel IV secolo con il trionfo di Costantino. La cristianità accettò di fatto molte strutture culturali del mondo ellenistico-romano; tutte quelle che avevano resistito alla critica dei Padri della chiesa e che trovavano la loro ispirazione nella Bibbia e nella tradizione. Ma non si era compreso che queste strutture, anche quelle della Bibbia, s'erano formate sotto un condizionamento culturale necessario, ma non l'unico possibile; assieme alla lingua si accettarono ipotesi astronomiche, etnologiche, fisiche, geografiche, mediche, storiche, psicologiche, politiche. Queste strut-

ture, difficili da scoprire, costituiscono l'*a priori* culturale, l'evidenza stessa,<sup>7</sup> della cristianità.

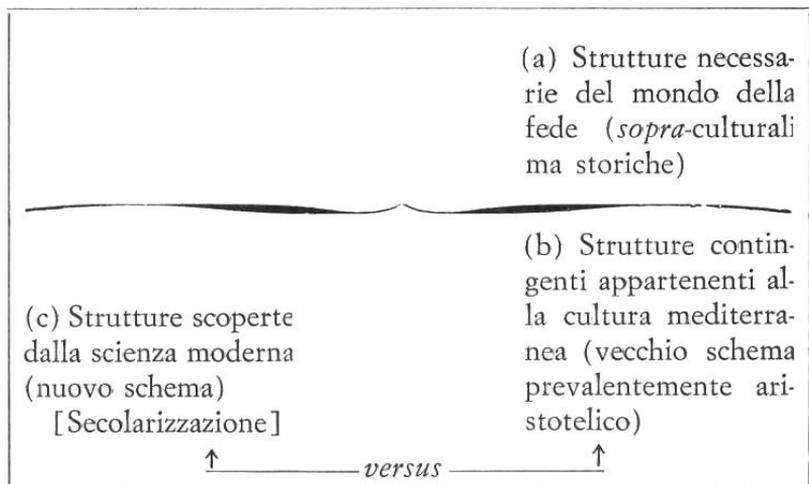
## 2/ *L'alternativa corretta*

Le grandi scoperte scientifiche del Rinascimento e l'Illuminismo produrranno una crisi; sarà una terribile critica rivolta contro i fondamenti culturali della cristianità. Queste strutture costituite dalla millenaria maturazione delle civiltà mesopotamiche e egiziache alle quali si nutrì il mondo biblico, si spostarono nel mondo mediterraneo ellenistico orientale e romano occidentale per conquistare, in seguito, latinizzandola, l'Europa. Il cristianesimo evangelizzò questo mondo e si confuse con esso a un certo livello senza averne coscienza. La scienza moderna, dopo la demitizzazione cominciata dai Padri della chiesa, metteva in discussione alcuni princìpi che erano fino allora 'considerati' come di fede. Per esempio: le descrizioni astronomiche della Bibbia, la centralità della terra, la sfericità del cielo, la credenza che Mosè fosse il diretto autore della legge, l'accettazione della causalità demoniaca delle malattie, la creazione diretta da parte di Dio di ciascun astro e di ciascuna specie animale, l'origine miracolosa dell'apparizione delle comete nel cielo. Le grandi scoperte mandavano in frantumi strutture inconsistenti di un antico schema. Per certi uomini di chiesa tali scoperte significavano porre in discussione i princìpi stessi della fede. Era stata operata un'unificazione, una confusione fra il mondo della fede cristiana, essenzialmente *trans-culturale*, e le strutture di *una determinata* cultura, quella della cristianità latina. L'antinomia non doveva consistere in: scienza *versus*

<sup>7</sup> «Ist die Lebenswelt als solche nicht das Allerbekannteste, das in allem menschlichen Leben immer schon Selbstverständliche, in ihrer Typik immer schon durch Erfahrung uns vertraut?» (E. HUS-SERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag 1962, § 34, 126).

[opposta al] cristianesimo ma, per essere adeguata, doveva porsi nei seguenti termini:

Schema 2



La teologia, il cristianesimo, il mondo della fede dovettero comprendere che le conclusioni della scienza non potevano opporsi alle strutture necessarie della fede. Molti teologi, i più influenti, pensarono che tali scoperte mettevano in dubbio la totalità del cristianesimo. Avevano fatto abusivamente un tutt'uno di (a) con (b) dello schema 2. La scienza apparve come imbevuta di mancanza di fede, di eresia o di errore. In ciò adottarono lo stesso atteggiamento sia l'inquisizione sia Lutero e Calvino, come nel caso Copernico-Galileo.

Così gli uomini di scienza che, da principio, furono quasi esclusivamente uomini di chiesa, sacerdoti, si videro costretti a commettere uno dei due inevitabili errori: o cadere nel concordismo (cioè forzando la Bibbia o la tradizione per farle 'concordare' con le loro conclusioni scientifiche), o allontanarsi chiaramente dalla secolarizzazione per imboccare la strada del secolarismo, opponendosi alla chiesa o, per lo meno, a molti dei suoi teologi. Per questa incomprendenza cominciò a formarsi tutto un mondo, quello della scienza moderna, che crescerà, in un primo tempo, insieme alla chiesa ma che, a po-

co a poco, andrà cercando in se stesso un'autonomia di cui aveva bisogno per il suo sviluppo e che gli era negata. La scienza moderna si opponeva solamente al vecchio schema della cultura latina. La cristianità la spingerà verso il secolarismo. Tuttavia la stessa scienza aveva un proprio peso che la portò a forgiarsi una nuova idea della natura e, correlativamente, di Dio. Considerando le linee generali di questa evoluzione, ci imbattemmo nel fondamento metafisico del secolarismo moderno.

3/ *Dalla secolarizzazione al secolarismo. Autonomia e 'ab-solutizzazione' della natura*

Per i greci la natura era un grande organismo divino consistente in corpi estesi nello spazio e con movimento nel tempo, il tutto dotato di vita poiché le anime celesti si muovevano da se stesse; esistevano, dunque, una teleologia e un ordine divino o *lógos*. Ogni interpretazione politeistica del cosmo disparve con la patristica e con il medio evo ma fu sostituita da una angelologia e demonologia presenti tanto in arte come in ogni altra espressione della cultura medievale. L'Umanesimo e il Rinascimento cominciarono ad imporre un nuovo schema.

La natura, a poco a poco, fu vista strutturata come una macchina: *natura naturata*, che funziona grazie a certe leggi fisse imposte dalla stessa natura (*natura naturans*). Tutto questo non si fece in un giorno solo, ma occorsero secoli.<sup>8</sup>

Fuggendo i turchi, approdò in Italia l'erudito bizantino Giorgio Gemisto Pletone (1355-1452) che scrisse nel 1440 la sua famosa opera *Sopra le differenze fra le filosofie di Pla-*

<sup>8</sup> R. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, Oxford 1945; A. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge 1927; E. BURTT, *The Metaphysical foundations of Modern Physical Science*, New York 1932; E. CASSIRER, *op. cit.*; K. LÖWITZ, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Sitzungsberichte der Heidelb. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse IV), Heidelberg 1960.

tone e di Aristotele;<sup>9</sup> quest'opera fu come la scintilla che incendiò il fuoco di innumerevoli dispute. Il suo discepolo Giovanni Bessarione (1395-1472) lo difese nell'opera *De natura et arte*.<sup>10</sup> In questo torno di tempo fu inviato a Costantinopoli il giovane Nicolò di Cusa (1401-1464); davanti all'estensione del male, di fronte alla scienza raffinata dei bizantini si operò in lui una profonda conversione. Frutto della sua lunga riflessione fu l'opera *De docta ignorantia*. Il suo sistema chiaramente si ispirava ai neoplatonici. Benché affermasse che l'universo era stato creato *ex nihilo*, vi si può già vedere la nascita della tradizione moderna: «Il mondo è come un libro scritto dal dito di Dio». <sup>11</sup> L'universo è il *maximum contractum* di tutte le cose possibili, è la *explicatio Dei* che preesisteva in Dio come *complicatio*. Non si è ancora giunti a un'interpretazione *ab-soluta* dell'universo.<sup>12</sup> Il Cusano abbandona la cosmologia aristotelica. La terra non è il centro del mondo; il centro è Dio in tutte le cose; la terra è della stessa sostanza degli altri corpi celesti e potrebbe essere vista luminosa se potessimo uscire dalla «regione del fuoco». <sup>13</sup> Lo stesso Marsilio Ficino (1433-1499) affermava che *Deus per esse suum quod est simplicissimum quoddam rerum centrum a quo reliqua tamquam linea deducuntur*.<sup>14</sup>

Fu proprio del genio di Niccolò Copernico (1473-1543) applicare questa nuova visione della natura all'astronomia. La svolta determinante non fu tanto di avere detronizzata la terra come centro dell'universo <sup>15</sup> quanto di avere negato che l'universo avesse un centro. Nello studio del nostro sistema il sole può esserne proposto come centro. Il mondo intero è fatto

<sup>9</sup> PG CLX, coll. 889-934.

<sup>10</sup> Roma 1469.

<sup>11</sup> *Est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus* (*Serm.* 10) (*Cf. Opera*, Basel 1565).

<sup>12</sup> *Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi; univsum vero est ipsa quidditas contracta* (*D. ign.* II, 4).

<sup>13</sup> *Si quis foret extra regionem ignis, terra ista in circumferentia regionis per medium ignis lucida stella appareret, sicut nobis qui sumus circa circumferentiam regionis solis, sol lucidissimus apparet* (*Ibid.* II, 12).

<sup>14</sup> *Theol. plat.*, II, 6.

<sup>15</sup> *Cf. H. BLUMENBERG, Die kopernikanische Wende*, Frankfurt 1965

della stessa materia e le leggi astronomiche sono identiche in tutte le parti del cosmo. La terra è un astro come tutti gli altri. L'universo è una macchina infinita che può essere calcolata matematicamente, tanto che Giovanni Keplero (1571-1630) poteva già affermare: *Ubi materia, ibi geometria*. Più ancora del Cusano, Giordano Bruno (1545-1600) si orienta verso una visione neoplatonica e rinascimentale della natura. Più che creatore, Dio è *fons emanationis*. Bruno era portato ad usare di più *productio rei* che *creatio*. Seguace entusiasta di Copernico, affermava essere presente nella natura una potenza divina attiva (*natura naturans*) e, inoltre, che il mondo doveva essere visto come *complicatio explicationis* (*natura naturata*).<sup>16</sup> Il 17 febbraio del 1600 moriva bruciato vivo a Roma, condannato dall'Inquisizione.

Con Galileo Galilei (1564-1642) la nuova visione della natura riceve la sua prima classica sistemazione scientifica: «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto».<sup>17</sup> E termina dicendo che tutto questo è stato fatto «... per beneficio di noi cattolici».<sup>18</sup>

La natura è pura quantità e per questo Galileo minimizza e critica l'esistenza di qualità.<sup>19</sup> Ciò nonostante, questa natura

<sup>16</sup> *Omnia in uno, omnia in omnibus, unus et omnia, unus in omnibus. Natura est sempiterna et individua essentia (Acrotismus Camoeracensis, De Natura)*.

<sup>17</sup> *Il Saggiatore*, in *Le opere di Galileo Galilei*, VI, Firenze 1933, 232.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>19</sup> «...ch'ella [la materia] debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta... non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere a cotali condizioni necessariamente accompagnata... Non siano altro che puri nomi»; «annichilate tutte queste qualità». (Cf. G. GALLI, *L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo*, Torino 1963).

che è materia inerte deve supporre una causa distinta da sé. Ma da questo momento tale causa sarà un *Deus ex machina*. Cartesio (1596-1650) radicalizzerà ancora questa visione del mondo come macchina materiale e estesa.

Baruch Spinoza (1632-1677) è colui che ebbe il coraggio di esprimere definitivamente la nozione di natura che si era cominciato a forgiare nel XIV secolo e che avrebbe reso possibile il secolarismo. La scienza pretendeva un mondo *ab-soluto* e autonomo dalla teologia. Spinoza giunge a concettualizzare questa esigenza quando disse che «per *causa sui* intendo ciò la cui essenza include la sua esistenza». <sup>20</sup> Dio è la sua causa, è l'unica sostanza, *natura naturans* e *naturata*. La natura è Dio stesso, espressione dei suoi attributi e dei suoi modi. Nel filosofo ebreo olandese s'incontra tutta la tradizione nominalista, umanista e rinascimentale dei secoli XVI e XVII. Ora la scienza ha davanti a sé un universo che è pura estensione e movimento, un *ab-soluto* che può essere calcolato matematicamente. <sup>21</sup> Si tratta di un immanentissimo assoluto, che nello stesso tempo, si ammanterà di idealismo: *Deus sive natura*.

Frattanto, in Inghilterra, Bacone aveva formulato il metodo scientifico sperimentale. Ma è Isaac Newton (1642-1727) la espressione scientifica del mondo anglosassone. La natura è una totalità fenomenica <sup>22</sup> che si organizza nell'ambito di un tempo assoluto <sup>23</sup> e di uno spazio pure assoluto; <sup>24</sup> è il *sensorium Dei* spinto dal movimento assoluto. <sup>25</sup> Attraverso il processo idealista, seguendo la tradizione cartesiana, ma anche la filosofia di un Berkeley (*Esse est percipi*) e di tutto l'empirismo inglese,

<sup>20</sup> *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam* (*Ethica* I, def. I).

<sup>21</sup> *Totam naturam unum esse Individuum, cuius partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione* (*Ibid.* II, prop. 13, lemma 7, sch.).

<sup>22</sup> *Philosophiae naturalis id revera principium est, et officium, et finis, ut ex phaenomenis, sine fictis hypothesibus, arguamus* (*Optices* III, 28).

<sup>23</sup> *Tempus absolutum, verum et mathematicum* (*Principia Mathematica*, def. VIII, sch.).

<sup>24</sup> *Spatium absolutum...* (*Ibid.*).

<sup>25</sup> *Motus absolutus est translatio corporis de loco absoluto in locum absolutum* (*Ibid.*).

Emanuele Kant (1724-1804) concepirà la natura come l'oggetto (*Gegenstand*) proprio della conoscenza scientifica. Lo spazio e il tempo assoluti di Newton diventano gli *a priori* del sensorio che ordinano il mondo caotico del *noúmenon*: la natura è fenomeno. La natura è pensata attraverso le forme *a priori* della conoscenza<sup>26</sup> e non può essere conosciuta metafisicamente, ma solo scientificamente. Né le cose in sé, né Dio e nemmeno l'io al suo livello ontologico possono essere conosciuti scientificamente. La natura è un *ab-soluto* trascendente che ha finito per 'de-realizzarsi'. Siamo molto lontani dal mondo delle sfere del XIII secolo e vicini alla crisi della scienza moderna. La sua meccanica idealista sarà criticata dalla filosofia di fine secolo XIX d'ispirazione vitalista, biologica.

Goethe esclamava con l'entusiasmo dell'uomo moderno: «Natura! Ci circonda e ci abbraccia, incapaci come siamo di uscirne e impotenti a penetrarla più profondamente. Senza chiederlo e nemmeno avvertirlo ci afferra nel ciclo della sua danza e ci porta con sé finché, esauriti, ricadiamo nelle sue braccia».<sup>27</sup>

#### 4/ Panteismo, deismo, ateismo

Come abbiamo potuto notare, la nozione *ab-soluta* di natura significa sempre, e correlativamente, una certa nozione di Dio, di un Dio che si va riducendo a poco a poco fino a scomparire praticamente nella concezione teorica di un Holbach, Feuerbach o Nietzsche.<sup>28</sup> Nei filosofi del XIV secolo e fino a

<sup>26</sup> Cf. *Kritik der reinen Vernunft; Transzendente Elementarlehre* A 19, B 33) e *Die transzendente Logik* (A 50, B 74).

<sup>27</sup> W. GOETHE, *Die Natur*, frammento del diario dell'anno 1782 (*Naturwissenschaftliche Schriften* I, Leipzig, Inselverlag, 9).

<sup>28</sup> Cf. W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964; Id., 'Genesi storica dell'ateismo contemporaneo', *L'ateismo contemporaneo*, Torino 1968, 3-54: «Questa dissoluzione dell'idealismo nell'ateismo avviene in due tappe: prima l'assunzione del panteismo di Spinoza da parte di Lessing (lo *Spinozastreit*) e poi l'elevazione

Campanella (1568-1639) il concetto di Dio rassomiglia o alla prima *ousia* dei neoplatonici, al Dio di Scoto Eriugena, o al Dio di Meister Eckhart, il primo momento anteriore alle emanazioni, sempre con una latente tendenza verso il panteismo. Nei grandi sistemi meccanicisti, Dio è l'architetto ordinatore, origine del movimento e fine del tutto. Così pensano Copernico, Kepler e Galileo. Lo stesso Cartesio fa dell'idea di Dio la chiave del suo sistema. Ma, in realtà, è un'idea di Dio che assolve la funzione nel nuovo schema del soggettivismo. Non è più il Dio vivo, trascendente, provvido d'Israele. È un *Deus ex machina*, messo lì solo per la convenienza, vitalità e comprensione razionale e matematica del sistema teorico della scienza moderna e del soggettivismo idealista. Questa tradizione trova il suo punto culminante in Spinoza che unifica, dal punto di vista filosofico, Dio e natura. In ultima analisi, la natura è tutto e il resto nulla. Il Dio creatore e provvido è stato allontanato; però, prima di giungere all'ateismo dichiarato, Dio sarà ridotto all'idea di un ente, certamente un ente supremo, come una variante del deismo.

In Francia la figura di Pietro Bayle (1647-1706) fa precipitare tale processo.<sup>29</sup> Ogni dogma di religione positiva deve sottomettersi al tribunale della ragione.<sup>30</sup> Pubblicando il suo libro *Pensées diverses sur la Comète qui parut en 1680* (1683), Bayle intende dimostrare che la scienza e la religione rivelata non hanno niente in comune. Il nostro 'libero pensatore' dimostra come la cometa che fu vista nel dicembre del 1680 non aveva un'origine miracolosa o provvidenziale, non indicava un castigo di Dio, ma era un semplice fatto astronomico naturale. Il suo dio non è un Dio provvido; il miracolo gli appare impos-

dell'Io kantiano ad Assoluto nell'idealismo (lo *Atheismusstreit*) di Fichte» (14).

<sup>29</sup> Cf. B. MAGNINO, *Illuminismo e cristianesimo*, Brescia 1959; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935; PRECLIN-JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XXIII<sup>e</sup> siècles*, in FLICHE-MARTIN, *Hist. de l'Egl.*, t. XIX, 1 (1955). Vedasi nota 54 *infra*.

<sup>30</sup> *Réponse aux questions d'un provincial*, cap. CXXVIII.

sibile. In questo modo costruisce la prima apologia dell'ateismo nella cultura occidentale.<sup>31</sup>

In Inghilterra Herbert de Cherbury (1582-1648) fa fare i primi passi al deismo che riceve con Hobbes (1588-1679) una compiuta sistemazione. Il conte di Shaftesbury (1671-1713) introduce la distinzione fra il teismo dei credenti (fra quelli in cui si può trovare il cristianesimo) e il deismo di quelli che manifestano o accettano solo una religione naturale; distinzione effettuata dopo avere sottoposto ad una critica in piena regola la religione positiva in *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1699). Egli propone una morale naturale autonoma e indipendente da ogni religione rivelata. Le morali di un Hutcheson, Smith, Diderot e anche di Herder e di Kant gli dovranno molto.

Da parte sua John Toland (1670-1722), con il suo *Christianity not mysterious* (1696), apre la strada allo scetticismo religioso di Hume (1711-1776) che, con il suo *Dialogues concerning Natural Religion* (1751-1755) nega la religione positiva e pone i fondamenti della religione naturale dei filosofi della rivoluzione francese. La negazione del Dio della religione rivelata sarà sempre più accettata, a causa specialmente dello scompiglio iniziale prodotto dal progresso della scienza storica e della filologia. Sembrava che la Bibbia non resistesse agli attacchi portati dalle nascenti scienze dello spirito.

Il deismo di un Diderot (1713-1784) nella *Encyclopédie* (1751) finì con l'essere un panteismo naturalista che favorì il barone di Holbach (1723-1789) nell'impostare, con la sua opera *Le Système de la nature* (1770), il primo sistema moderno francamente materialista. Egli si oppone tanto al Dio della religione naturale quanto a quello della religione positiva. Il suo ateismo precorre direttamente quello di Feuerbach: «O natura! Sovrana di ogni essere! E voi sue figlie ado-

<sup>31</sup> «Que ce qui nous persuade que l'athéisme est le plus abominable état ou l'on se puisse trouver, n'est qu'un faux préjugé que l'on se forme touchant les lumières de la conscience, que l'on s'imagine être la règle de nos actions, faute de bien examiner les véritables ressorts qui nous font agir» (*Pensées diverses*, § 233).

rabili: virtù, ragione, verità! Siate per sempre le nostre uniche divinità. A voi sono dovuti l'incenso e gli omaggi della terra. Mostraci, allora, o Natura, quello che l'uomo deve fare per ottenere la felicità che tu gli fai desiderare!... Ragione, conduci i suoi passi incerti sui sentieri della vita...».<sup>32</sup>

Negazione di Dio in favore della natura, pura materia. L'uomo moderno, dopo essere passato attraverso il nominalismo e i neoplatonismi rinascimentali, è definito da Cartesio come *cogito*. L'uomo è individuo e soggettivismo. Il mondo e Dio svaniscono come idee in favore di una coscienza pensante. In realtà si tratta di un'antropologia che lo ha preso tutto. Per Kant il mondo è la rappresentazione (*Vorstellung*) organizzata dall'io trascendentale. Le cose (*tà ónta*) e Dio sono scomparsi dall'orizzonte conoscibile. Solo rimangono gli oggetti organizzati sistematicamente come Natura. Si tratta di un soggetto che si costituisce come soggettività originaria. *L'uomo è la misura di tutte le cose*.<sup>33</sup> Ci troviamo in una situazione di secolarismo.

### 5/ Atteggiamento profetico di Galileo

Il mondo della scienza dal Rinascimento all'Illuminismo, come abbiamo avuto modo di osservare, costruì tutta una concezione autonoma e *ab-soluta* del mondo, indipendente dalla teologia e dalla rivelazione. A che cosa si dovette questa evoluzione? Fra le altre cause, ma non la meno importante, all'atteggiamento che adottò la chiesa in conflitti di indiscutibile importanza per il proprio tempo. Essendo stata scelta, come vedremo, l'alternativa dello schema I (§ 1), scienza *versus* cristianità, si faceva del processo della secolarizzazione un secolarismo. La scienza, frutto dello sforzo millenario della chiesa per demitizzare il mondo, si rivolse contro la sua progenitrice, poi-

<sup>32</sup> P.H.D. HOLBACH, *Le Système de la nature*, II, cap. XIV.

<sup>33</sup> PROTAGORAS, *Frammento B I* (Diels-Kranz, II, 263). È evidente che questa frase per il sofista non ha significato idealista.

ché era stata la stessa chiesa a spingere verso la secolarizzazione, non come 'ab-solutizzazione', ma come giusta autonomia dell'ordine naturale della vita politica, economica, culturale, scientifica, cioè, di una civiltà giunta all'età adulta.

Non potendo seguire da vicino tutti i conflitti fra la chiesa e le scienze, prenderemo alcuni esempi emblematici. L'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento accolse con ammirazione le scoperte geografiche, astronomiche e fisiche; l'epoca dell'Illuminismo scopre, piuttosto, la storia, la filosofia e altre scienze dello spirito che pongono domande ancora più inquietanti al cristianesimo. È facile oggi dimostrare l'apporto di molti uomini di chiesa nello sviluppo della scienza. Da una parte ci sono i grandi umanisti come Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Lefèbre d'Étaples, Erasmo, Luigi Vives, Tomaso Moro e molti altri. Dall'altra, invece quello che ci preoccupa è lo stesso processo di secolarizzazione, cioè il lento cammino della scienza nel rendersi autonoma dalla teologia e dalla chiesa; si tratta di riflettere a partire dai *conflitti* reali per vedere la reazione concreta della coscienza di due modi di essere cristiani: gli uni che adottarono lo *schema* 1 (§ 1) e gli altri che, a livello di intuizione, formulavano adeguatamente lo *schema* 2 (§ 2); sfortunatamente questi ultimi non godevano, nell'istituzione ecclesiale, di una sufficiente autorità.

L'esperienza di Cristoforo Colombo (1492) nei suoi viaggi transoceanici si fondava sulla rotondità della terra. Questa ipotesi fu accettata come possibile dai teologi spagnoli della Ràvida e di Salamanca. Magellano (1519) fece il primo giro attorno alla terra. La descrizione fatta miticamente dal *Salmo* 104 [103] era respinta. Allora la terra è un astro come tutti gli altri astri del cielo? La geografia poneva problemi astronomici. Copernico cerca di rispondere proponendo l'eliocentrismo. Tycho Brahe (1546-1601) si oppone alla sua 'ipotesi'. Solo con Galileo, con la sua grande capacità teorica, espressiva e con la sua intuizione teologica, la disputa divenne pubblica, universale e indilazionabile.

Dal 1610 fino al 1642, anno della sua morte, assistiamo ad uno degli esempi più significativi per illustrare il problema

della secolarizzazione della scienza.<sup>34</sup> Galileo, a 46 anni, pubblicava *Sidereus nuntius magna longaeque mirabilia spectacula pandens*. In una sua lettera datata il 12 maggio 1612 scriveva: «... la quale novità [le sue scoperte] dubito che voglia essere il funerale o più tosto l'estremo et ultimo giuditio della pseudofilosofia... e sto aspettando di sentir scaturire gran cose dal Peripato per mantenimento della immutabilità de i cieli».<sup>35</sup> Si osservi che per Galileo i suoi oppositori sono i difensori del 'vecchio schema' (cf. *Schema* 2, § 2). Per i nostri fini è essenziale la lettera inviata a un suo discepolo, il benedettino Castelli, il 21 dicembre 1613, e che sarà in seguito la causa dell'accusa davanti all'Inquisizione romana e alla congregazione dell'Indice sostenuta dai domenicani Caccini e Lorini. In questa lettera si può vedere che, per Galileo, la sacra Scrittura non può sbagliare in nessun modo,<sup>36</sup> ma possono sbagliarsi, in cambio, i suoi interpreti.<sup>37</sup>

Egli, in piena ortodossia cattolica, pensa che la Scrittura e la natura sono opere di Dio e non possono essere in contraddizione.<sup>38</sup> Con più argomentazioni, chiarezza e precisione, espone la sua dottrina in una lettera scritta a Cristina di Lorena nel 1615. Ripete il suo fondamentale principio e cioè

<sup>34</sup> Cf. M. VIRGANO, 'Fede e scienza in Galileo', *La Civiltà Cattolica* 116 (1965) I, 35-45; 228-239; II, 35-47; 447-455; A. DUBARLE, 'Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant le science de la nature', *Rech. Sc. Ph. et Th.*, L (1966) 67-87; A. KOYRÉ, *Galilée et la révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1955; G. DI SANTILLANA, *The Crime of Galileo*, Chicago 1955; A. GEMELLI e altri, *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei* (Vita e Pensiero), Milano 1942; J. YELA UTRILLA, 'Galileo el ortodoxo', *Rev. Fil.* I (1942) 99-125; J. ORTEGA Y GASSET, 'Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo', *Obras completas*, Madrid, t. V, 9-164.

<sup>35</sup> *Lettera di Galileo al conte di Cesi*, Le Selve, 12 maggio 1612, *Le opere*, t. XI, 296.

<sup>36</sup> «...non poter mai la Scrittura sacra mentire o errare» (*Lettera a Benedetto Castelli*, 21 dicembre 1613, Firenze; *Le opere*, t. V, 282).

<sup>37</sup> «Se bene la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno talvolta errare alcuno de' suoi interpreti ed espositori... quando volesse fermarsi sempre nel puro significato delle parole... è necessario che i saggi espositori produchino i veri sensi» (*Ibid.*).

<sup>38</sup> «...perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito santo...» (*Ibid.*).

che la Scrittura non può ingannarci;<sup>39</sup> ma essa contiene certi principi di fede (*de fide*) che sorpassano la capacità naturale dell'uomo,<sup>40</sup> con i quali la scienza non ha nulla a che vedere in quanto bisogna accettarli con fedeltà, attenti a ricevere la rivelazione. Ma ci sono anche, nella Scrittura, delle verità naturali; alcune non possono, almeno per il momento, essere dimostrate (come, per esempio, se le stelle sono o no animate); altre, invece, sono state dimostrate con sicura certezza.<sup>41</sup> In quest'ultimo caso, se si presentano contraddizioni apparenti fra la scienza e i testi della Scrittura, bisognerà che si studi con cura e senza fretta, il senso autentico della Scrittura, mettendo a confronto i passi in questione con altri più chiari.<sup>42</sup> Galileo cade, inevitabilmente, nel concordismo; ma è proprio qui che si possono vedere la sua sicura fede cristiana e il suo responsabile sentirsi nella chiesa.

Aggiunge, inoltre, che ci sono principi scritturistici di fede; altri, invece, sono solo proposti per far comprendere la rivelazione ad una determinata cultura, per esempio l'ebraica.<sup>43</sup> Ogni cultura ha delle strutture che sono ovvie, accettate dall'opinione pubblica e dal consenso sociale.<sup>44</sup> Queste struttu-

<sup>39</sup> «Non poter mai la sacra Scrittura mentire» (*Lettera a Madama Cristina di Lorena, Granduchessa di Toscana*, 1615; *Le opere*, t. V 315). Cf. F. Russo, 'Lettre de Galilée à Christine de Lorraine', *Rev. Hist. Sc.* 17 (1964) 330-366.

<sup>40</sup> «Io non dubito punto che dove gli umani discorsi non possono arrivare, e che di esse per conseguenza non può avere scienza, ma solamente opinione e fede, piamente convenga conformarsi assolutamente con il puro senso della Scrittura» (*Ibid.*, 330).

<sup>41</sup> «Indubitata certezza» (*Ibid.*).

<sup>42</sup> «...concordi con il fatto dimostrata...» (*Ibid.*); «...concordare un luogo della Scrittura con una proposizione naturale dimostrata» (*Ibid.*, 331).

<sup>43</sup> «Che dunque fosse necessario attribuire al Sole il moto, e la quiete della Terra, per non confonder la poca capacità del vulgo e renderlo renitente e contumace nel prestar fede a gli articoli principali e che sono assolutamente *de Fide*» (*Ibid.*, 333).

<sup>44</sup> «Ma più dirò, che 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 accomodarono all'uso ricevuto che alla essenza del fato» (*Ibid.*). «...l'assenso de gli uomini tutti, concordi nell'istesso parere, senza che si sentisse la contraddizione di alcuno» (*Ibid.*, 335-336).

te sono diverse da quelle che scopre la scienza, ma sono necessarie per la comprensione e la comunicazione della rivelazione. «Ma la mobilità o stabilità della terra o del sole non son *de fide* né contro a i costumi». <sup>45</sup> I Padri della chiesa sembrerebbero opporsi ai principi astronomici recentemente scoperti, ma in realtà la loro posizione di fronte a tali questioni nasce dal non averle affrontate scientificamente e seriamente. La loro unanimità non ha valore nel campo della scienza. In esso i cristiani della nuova èra alla quale appartiene Galileo stanno facendo quello che loro non poterono fare. <sup>46</sup>

Si può notare che Galileo ha una coscienza cristiana completamente sveglia sui problemi del suo tempo e che possiede, inoltre, una intuizione teologica sorprendente in uno che non era uno specialista in tale disciplina. In più, aveva scelto la giusta alternativa per superare la crisi fra scienza e cristianità, manifestando il significato trans-culturale della fede e opponendosi, così, decisamente al 'vecchio schema'. Se si fosse seguita questa strada, il passaggio dalla cristianità a un cristianesimo compreso ed espresso nel nuovo schema culturale moderno, sarebbe avvenuto senza lotte, malintesi e, quello che è peggio, senza l'allontanamento dalla chiesa del mondo della scienza.

Senza che fosse consentito a Galileo di difendere la sua causa di fronte al tribunale dell'Inquisizione, il 24 febbraio 1616, la dottrina dell'eliocentrismo e del movimento della terra fu condannata come principio «insensato, assurdo in filosofia e formalmente eretico». Due giorni dopo, Bellarmino comunicava a Galileo l'avvenuta condanna. Da parte sua Bellarmino, il 12 aprile 1615, aveva scritto a Foscarini una lettera oltretutto si-

<sup>45</sup> «Ma la mobilità o stabilità della Terra o del Sole non son *de Fide* né contro a i costumi [Galileo si riferisce evidentemente alle decisioni di Trento], né vi è chi voglia scontrare luoghi della Scrittura per contrariare a la Santa Chiesa o i Padri» (*Ibid.*, 337).

<sup>46</sup> «...che tal particolar disquisizione non si trova esser stata fatta da i Padri antichi, potrà esser fatta da i sapienti della nostra età, li quali, ascoltate prima l'esperienze, l'osservazioni, la ragione e le dimostrazioni de' filosofi ed astronomi» (*Ibid.*, 338).

gnificativa. In essa il cardinale affermava che se Galileo avesse difeso la dottrina dell'eliocentrismo come lo fece Copernico cioè come ipotesi,<sup>47</sup> proponendo il movimento della terra con una supposizione<sup>48</sup> ma senza sostenere che questo avvenga *realmente*,<sup>49</sup> non ci sarebbe stato nessun inconveniente. Gli sembrava, invece, sommamente pericoloso affermare la verità di tale dottrina<sup>50</sup> poiché attaccava la filosofia, la teologia e la sacra Scrittura. Come si può rilevare, Bellarmino ha fatto un tutt'uno della fede, indicata con (a) nel nostro *schema 2* (§ 2) con le strutture culturali (b). Egli vive in uno schema integrale e indivisibile di cristianità. Lo si nota dalla argomentazione che le ipotesi di Galileo mettono sotto accusa tutto quanto è stato detto dagli scrittori greci e latini sulla questione.<sup>51</sup> Si trattava giustamente di mettere in dubbio e di dimostrare l'infondatezza di molte strutture culturali del mondo mesopotamico mediterraneo, di credenze culturali alcune delle quali datavano da 4000 anni.

Bellarmino non può accettare che anche un solo elemento venga posto in dubbio, confondendo completamente, così, la fede con la cultura. Di qui non propone una distinzione che non faccia di fede tutto quello che appartiene alla cultura ebraico-cristiana primitiva: «Né si può rispondere che questa [le questioni dibattute] non sia materia di fede, perché se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis*».<sup>52</sup> Alla stessa stregua che quello che è scritto nella Bibbia, parola per parola, nel suo significato letterale, è verità

<sup>47</sup> «*Ex suppositione e non assolutamente*» (Lettera di Roberto Bellarmino a Paolo Foscorini, Roma, 12 aprile 1615; *Le opere di Galileo*, t. XII, 171).

<sup>48</sup> «Che supposto che la terra si muova ed il sole sia fermo si salvano tutte l'apparenze... e questo basta al mathematico» (*Ibid.*)

<sup>49</sup> «Ma volere affermare che realmente il sole stia nel centro del mondo...» (*Ibid.*).

<sup>50</sup> «È cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e teologi scolastici, ma anco di nuocere alla Sacra Fede con rendere false le Scritture Sante» (*Ibid.*).

<sup>51</sup> «...et a tutti li espositori greci et latini» (*Ibid.*, 17).

<sup>52</sup> *Ibid.*

per ogni uomo e per ogni cultura. Così Bellarmino blocca il processo di secolarizzazione e, senza saperlo, mette la scienza sulla strada del secolarismo. Egli non s'interessava eccessivamente del valore delle scienze come tali. Attendeva che si dimostrasse la centralità del sole o il movimento della terra con argomentazioni tratte dalla Scrittura e per questo poteva affermare che niente era stato dimostrato.<sup>53</sup> Non ci può meravigliare il successivo corso degli avvenimenti. Per decenni e decenni la terra rimarrà per i teologi cattolici il centro del sistema.

### 6/ Nasce la filologia

La Bibbia, cioè i fondamenti stessi della fede, sembrò essere attaccata molto più radicalmente. Già un Giovanni Reuchlin (1455-1522), sommo ebraista, aveva pubblicato nel 1506 *Rudimenta linguae hebraicae* e poco prima, nel 1496, *De Verbo mirifico*. Avendo mostrato numerosi controsensi nella Volgata, fu condannato nel 1513 dall'Inquisizione di Magonza, condanna approvata nel 1514 dalle Università di Colonia, Lovanio, Magonza e Parigi e, infine, nel 1520, dallo stesso Leone X. Ma fu in Francia, negli anni del vescovo di Meaux, Bossuet (1627-1704), di Luigi XIV e dell'editto di Nantes che la crisi prese una piega gravida di conseguenze.<sup>54</sup>

Le scoperte cronologiche della scienza storica e i progressi della filologia non potevano non interessarsi della Bibbia. Nelle Indie occidentali un José de Acosta aveva dimostrato i limiti

<sup>53</sup> «Ma io non crederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata» (*Ibid.*).

<sup>54</sup> Cf. P. HAZARD, *op. cit.*; G. SCHNUEERER, *Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert*, Paderborn 1941; W. DILTHEY, *Friedrich der Grosse und die Aufklärung, Gesam. Schriften*, t. II, 1921; E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; E. GUYENOT, *L'évolution de la pensée scientifique, les sciences et la vie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1941; LATREILLE-PALENQUE, *Histoire di catholicisme en France*, Paris, t. II-III, 1962.

della visione europeizzante della storia universale grazie ai suoi studi sugli Incas. Le origini mitiche di Roma e della Grecia sono contestate da Saint-Evremond nella sua *Réflexion sur les divers génies du peuple romain*. Romolo fu ridotto a un personaggio puramente mitico. A Bossuet, tuttavia, queste ipotesi non potevano piacere poiché mettevano in dubbio le solide strutture della cultura mediterranea, della cristianità: «La prima epoca presenta principalmente un grande spettacolo: Dio crea il cielo e la terra con la sua parola (anno 1 del mondo; 4004 a. C.)...».<sup>55</sup>

La cronologia scientifica dimostrava, con Paul Pezron nella sua opera *L'antiquité des temps rétablie* (1687), che le dinastie egiziane erano nate prima dell'epoca stabilita per il diluvio e che erano continuate senza interruzione. Adesso il 'passato era messo in movimento. La terra, per opera di Galileo, aveva perduto, poco prima, la sua immobilità. Ma fu ancora più grave la pubblicazione delle opere di Richard Simon (1638-1712) sacerdote cattolico dell'Oratorio, figlio fedele della chiesa fino alla morte; intelligenza penetrante e agile, memoria prodigiosa, tenacia incrollabile. Questo filologo della prima ora, studiando nell'Oratorio, poté consultare manoscritti ebraici della Bibbia<sup>56</sup>. Ebbe buona conoscenza del greco, dell'ebraico, del siriano e dell'arabo. Lesse instancabilmente i Padri, specialmente Gerolamo dal quale, certamente, ricevette il suo carattere combattivo. La sua prima opera indica la sua conoscenza della tradizione della chiesa orientale.<sup>57</sup> Poco prima aveva difeso la comunità ebraica di Metz da una falsa accusa di assassini

<sup>55</sup> «La première époque vous présente d'abord un grand spectacle; Dieu qui crée le ciel et la terre par sa parole (an du monde 1; dev. J.C. 4004)...» *Histoire Universelle*, I, époque I (*Oeuvres complètes de Bossuet*, Paris, t. X, 1866, col. 687).

<sup>56</sup> Ms. *Ebraico 1295*, Bibliot. Nat. Paris. Cf. F. STRUMMER, *Die Bedeutung Richard Simon für die Pentateuchkritik*, Münster 1912; R. DE LA BROISE, *Bossuet et la Bible*, Paris 1891; A. MONOD, 'La controverse de Bossuet et de Richard au sujet de la version de Trévoux', *Cahiers Rev. Hist. et Phil. Rel.* (1922); A. MOLIEN, art. Richard Simon, *DTC XIV* (1941) 2094-2118.

<sup>57</sup> *Gabrielis metropolitae Philadelphiensis...*, Paris 1671.

no, in uno spirito che oggi chiameremmo ecumenico.<sup>58</sup> Progettò di fare una traduzione della Bibbia insieme ai protestanti, il che gli valse da Bossuet questo rimprovero: «Dieci anni fa, alcuni signori di Charenton decisero di fare una nuova traduzione della Bibbia; Justel, protestante, il cui sapere è ben noto, chiese a Simon la sua collaborazione; lo stesso Simon stese il piano di questa nuova versione; tutti insieme si proposero di mettere nelle mani del pubblico una Bibbia in francese *che non favorisse nessun partito* [la sottolineatura è dello stesso Bossuet] e che potesse essere ugualmente utile tanto ai cattolici che ai protestanti... Ecco [dice ironicamente Bossuet] un bel progetto senza dubbio per un sacerdote cattolico!».<sup>59</sup>

Il nostro oratoriano, come si può notare, è forse il dimenticato iniziatore senza immediati seguaci, dell'ecumenismo cattolico. Richard scrisse ancora molte opere di respiro ecumenico.<sup>60</sup> Da ultimo apparve la sua opera principale: *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678. Tutta la sua esposizione ha una finalità apologetica: la Bibbia non è sufficientemente «chiara da se stessa, né sufficiente da sola per stabilire la verità della fede indipendentemente dalla tradizione». <sup>61</sup> Simon dimostra che i testi hanno una lunga storia dai profeti e dagli scribi fino ai nostri giorni («des révolutions du texte hébreu de Moïse jusqu'à nos jours»). Dio non parlò in ebraico ad Adamo, Mosè non è l'unico autore del Pentateuco, il Pentateuco samaritano può essere autentico, Esdra dovette essere uno dei principali responsabili della composizione attuale della Bibbia, la versione dei Settanta presenta importanti alterazioni e così la Volgata. In tutta la sua critica si oppone soprattutto al razionalismo di

<sup>58</sup> *Factum servant de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux juifs de Metz*, Paris 1670.

<sup>59</sup> J. BOUSSUET, *Critiques de la version du N. T.*, VI: *Oeuvres complètes*, t. X, col. 604.

<sup>60</sup> *Cérémonies et coutumes des juifs*, Paris 1674; *Voyage du Mont Liban traduit de l'italien*, Paris 1675; *Factum contre le bénédictins de Fécamp*, Paris 1675.

<sup>61</sup> *Préface*.

Spinoza e all'antitradizionalismo di Lutero e di Calvino. Si non vuole conservare l'ortodossia e, per arrivare allo scopo estende l'ispirazione infallibile agli autori, scrittori, compilatori e compositori del Libro.<sup>62</sup> È un dato di fatto che protestanti, giansenisti e cattolici in generale, cominciando da Bossuet, rimasero scandalizzati dall'uso della filologia ormai introdotto, in quanto la si vedeva come secolarizzazione della Bibbia fatta oggetto d'investigazione scientifica. La polizia, dietro le pressioni di Bossuet e per ordine del Consiglio del Re, ritirò dal mercato le 1300 copie stampate dell'opera. Alcune copie raggiunsero Londra e Amsterdam. La sua diffusione fu enorme. Simon scrisse molte altre opere esegetiche.<sup>63</sup> Il nostro oratoriano perseguitato scriveva: «Chi pretendesse stabilire delle verità fisiche, matematiche, astrologiche o di qualche altro settore della filosofia (*sic*) basandosi su certi passi della Scrittura che non trattano di queste questioni se non di sfuggita e con il linguaggio corrente del popolo (ebreo), commetterebbe un atto indegno tanto di un teologo che di un fi

<sup>62</sup> «Le Saint-Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne sont jamais troupés dans ce qu'ils ont écrit» (Prologo a *Lettre à M. l'Abbé P. touchant l'inspiration des Livres sacrés*, Rotterdam 1699).

<sup>63</sup> Tra le principali si possono citare: *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis*, Utrecht 1684; *Histoire critique du texte du N. T.*, Rotterdam 1960; *Histoire critique des versions du N. T.*, Rotterdam 1690; in modo speciale la *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. depuis le commencement du christianisme*, Rotterdam 1693. In quest'opera Simon affermava che «il est difficile [ma per lo studioso o per il semplice lettore che si pone fuori della tradizione] de tirer des conclusions de l'Écriture, comme d'un principe clair et évident» (p. 94). Bossuet crede che in questo modo si squalifichi la Scrittura («...pour montrer qu'on ne gagne rien avec l'Écriture»; *Défense de la tradition et des Saints Pères*, II, 1: *Oeuvres complètes de Bossuet*, t. X, 175), ma non afferra che Simon indica solamente le difficoltà poste dalla scienza filologica e storica e che non si debbono evitare nello studio del Libro Santo. Scrisse ancora *Le Nouveau Test. de N.S.J.C. traduit sur l'ancienne édition latine* Trévoux 1702, in cui afferma che «notre version latine étant obscure et équivoque en quelques endroits, il n'y a point d'autre remède pour ôter ces obscurités que d'avoir recours aux originaux... Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Écriture, mais je souhaiterais qu'elles fussent toujours jointes à des interprétations littérales» (*Préface*). Infine: *Moyens de réunir les protestants à l'Église romaine*, Paris 1703.

osofo». <sup>64</sup> Simon distingueva chiaramente (cf. *schema* 2, § 2) le strutture culturali e contingenti della Bibbia e del cristianesimo e la fede trans-culturale. Come scienziato e filologo, Simon metteva in dubbio e demitizzava molti elementi culturali per mettere in risalto la trascendenza universale della fede. Bossuet, invece, difensore della cristianità, non comprese questa fondamentale distinzione. Il cattedratico Capperonnier nel 1702, in una lettera inviata al vescovo, sosteneva che prima di criticare Simon bisognava conoscere molto bene la scienza filologica. Lo stesso Bossuet non ha ottemperato a questa regola e ha commesso vistosi errori. <sup>65</sup> Egli credeva che le critiche letterarie di Simon infrangessero tutta la teologia e la tradizione. <sup>66</sup> Confondeva la tradizione con una esegesi 'tradizionalista' ed è per questo che quando l'esegeta oratorio dimostra che i Padri non avevano posseduto gli strumenti per scoprire il significato pieno dei testi partendo dall'ebraico, Bossuet esclamava che Simon «aveva il nascosto intendimento di distruggere i fondamenti della religione». <sup>67</sup> Per Bossuet la scienza filologica invalida la Scrittura. <sup>68</sup> Sta di fatto che con un decreto del 1 dicembre del 1682 la prima opera di Simon fu messa all'indice e così in seguito tutte le altre opere più importanti.

<sup>64</sup> R. SIMON, *Bibliothèque critique*, Basilea 1710, t. IV, 96.

<sup>65</sup> «Comme M. Simon veut triompher en fait de grec e d'hebreu... il faut apporter un grande exactitude... cette importante règle n'a point été observée [da voi stesso]» (*Oeuvres*, t. XI, col. 1077).

<sup>66</sup> «Selon ce critique, on ne doit suivre que les règles de la grammaire, et non pas la théologie de la tradition, pour bien expliquer le Nouveau Testament. Si l'on fait autrement, ce n'est pas le sens de saint Paul que l'on donne; c'est celui que l'on s'est formé sur ses propres préjugés» (*Lettre CCX de M. Arnauld*, del luglio 1663; *Oeuvres complètes de Bossuet*, t. XI, col. 1066). Arnauld esprime esattamente il pensiero di Bossuet. Si opponeva inconsciamente scienza (filologica) a teologia tradizionale (cioè quella della cristianità).

<sup>67</sup> «...un sordid dessein de saper les fondements de la religion» (*Lettre a Nicole*, del 7 dicembre 1691; *Oeuvres* t. XI, col. 998). Non si può, tuttavia, negare che R. Simon commise degli eccessi (Cf. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 425-426).

<sup>68</sup> «Et l'on va voir que le résultat est précisément ce que j'ai dit, que l'Écriture et ensuite la tradition, ne prouvent rien de part et d'autre» (*Défense de la tradition*, II, 1; *Oeuvres*, t. X, col. 172).

7/ *Conclusioni*

La storia è maestra di vita perché ci insegna che quello che capitò in passato e continua ad accadere nel presente. Bossuet, in questa crisi, ebbe atteggiamenti analoghi a quelli di Bellarmino. Aveva fatto un tutt'uno, di fatto se non di diritto, delle strutture necessarie della fede e di certe strutture relative di una determinata cultura. La critica imposta dalla scienza, dal Rinascimento all'Illuminismo e molto più dopo, reclamava una separazione fra l'essenziale, la fede, e le tradizioni culturali. La scienza moderna faceva cadere molte espressioni mitiche (tali la centralità e l'immobilità della terra, le cronologie ebraiche e romane, ecc.). Il rifiuto delle grandi intuizioni di un Galileo in astronomia, di un Simon in filologia, di de Cleve, Bitaud e Villon in geografia (condannati dalla Sorbona), della chimica che da Paracelso (1493-1561) fu sempre in sospetto perché veniva confusa con l'alchimia e la magia, di Priestley (1733-1804) perseguitato dagli anglicani, dei primi medici (per le difficoltà nell'autopsia o per la proibizione di inoculare dei vaccini come nel caso di Boyer condannato dalla Sorbona), e di moltissimi altri; questo rifiuto non potè fare a meno di trasformare la salutare secolarizzazione in un secolarismo anticristiano. Almeno ne fu una causa e non certo delle minori. La cristianità fu protetta per qualche tempo grazie agli sforzi di molti cristiani, fra i quali Bossuet, che concorsero con questo loro comportamento ad aprire porte più larghe all'incredulità, all'indifferenza e al secolarismo europeo del XVIII secolo. Montesquieu (1689-1755) Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778) e la Rivoluzione francese avrebbero potuto essere un movimento positivo e non un secolarismo anticattolico. La chiesa non accolse, in generale, la scienza come una figlia ma con sospetto e contro la sua volontà. La falsa antinomia scienza-cristianità rese impossibile la maturazione. Ad ogni modo, solo in quelli che scopersero la trascendenza sopra-culturale della fede nello stesso dissolvimento del 'vecchio schema' si può trovare

una appassionata comprensione degli aspetti positivi della secolarizzazione. La secolarizzazione che si trasformò in secolarismo ci presenta, ora, una cultura *etsi Deus non daretur*.

*traduzione dallo spagnolo di* LUISITO BIANCHI)