Torino, 16 aprile 2011

Caro papa Ratzinger,

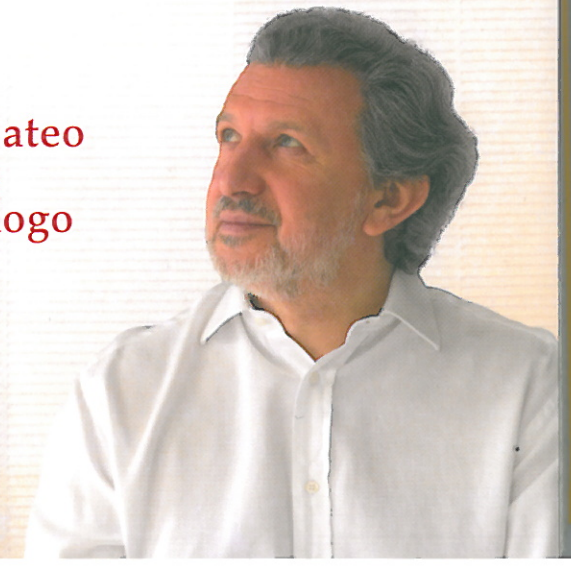
lei sarà forse sorpreso di ricevere una lettera di un matematico ateo, che si propone di intavolare una seria discussione sul rapporto tra fede e ragione. Ma sorpreso lo sarà sicura… di entrare nel vivo dell'argo… iente un episodio della mia in…fa…

Alla fine … un bambino e fantasticavo, … avrei voluto fare da grand… gli anni, che stava pure lu… i, era la televisione. Ed essa, da … va due modelli a cui attingere l'ispirazione per i sogni sul mio futuro: Mike Bongiorno e Pio XII.

PIERGIORGIO ODIFREDDI

Caro Papa, ti scrivo

Un matematico ateo
a confronto
con il papa teologo



STRADE BLU

MONDADORI

Piergiorgio Odifreddi

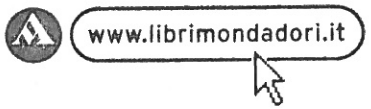
CARO PAPA, TI SCRIVO

Un matematico ateo
a confronto con il papa teologo

MONDADORI

Dello stesso autore
in edizione Mondadori

Matematico e impertinente
Il club dei matematici solitari del prof. Odifreddi
Hai vinto, Galileo!
C'è spazio per tutti



Caro papa, ti scrivo
di Piergiorgio Odifreddi
Collezione Strade blu

ISBN 978-88-04-61007-6

© 2011 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano
I edizione maggio 2011

Indice

3	I	Il papa e il matematico
13	II	I dubbi del *clown*
23	III	Una realtà, molte finzioni
31	IV	Credo di capire
39	V	Dio viene in essere
49	VI	Un piccolo grande uomo
59	VII	In principio era la Ragione
67	VIII	Libertà condizionale
77	IX	Metafore scientifiche
87	X	Che storia è mai questa?
97	XI	Chi fu veramente Gesù?
107	XII	La teologia del cane
115	XIII	Ma che bel disegno
125	XIV	Le cose si evolvono
135	XV	Morte e resurrezione
145	XVI	Chissà come finirà
155	XVII	Il sex appeal del cattolicesimo
167	XVIII	Non fare come il prete fa
177	XIX	Il suo e il mio Credo
183	XX	Dio e la matematica
191		*Bibliografia*
193		*Indice dei nomi*

Caro papa, ti scrivo

Qui si tratta di sapere se l'uomo, nel suo rapporto con Dio, abbia a che fare solo con i riflessi della propria coscienza, o se invece gli è davvero dato di innalzarsi realmente al di sopra di sé sino a incontrare Dio stesso.

Non è possibile mettere insieme la fede cristiana e la «religione nei limiti della pura ragione»: la scelta è indispensabile.

JOSEPH RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, pp. 154 e 300

I

Il papa e il matematico

Caro papa Ratzinger,

lei sarà forse sorpreso di ricevere una lettera da un matematico ateo, che si propone di intavolare una seria discussione sul rapporto tra fede e ragione. Ma sorpreso lo sarà sicuramente se mi permetterà, prima di entrare nel vivo dell'argomento, di raccontarle brevemente un episodio della mia infanzia.

Alla fine degli anni Cinquanta io ero un bambino e fantasticavo, come tutti i bambini, su ciò che avrei voluto fare da grande. Un altro bambino di quegli anni, che stava pure lui muovendo i suoi primi passi, era la televisione. Ed essa, da bambino a bambino, mi offriva due modelli a cui attingere l'ispirazione per i sogni sul mio futuro: Mike Bongiorno e Pio XII.

Per me, però, non c'era storia: il ruolo del papa mi appariva immensamente più affascinante di quello del presentatore! Più che con una cartellina in mano a far domande ai concorrenti di «Lascia o raddoppia?», mi immaginavo dunque paludato con paramenti intessuti d'oro e tempestati di pietre preziose, la tiara in testa, i guanti bianchi alle mani, un grosso anello al dito, issato sulla sedia gestatoria, sventagliato dai flabelli di struzzo ed esibito a una folla estasiata e acclamante, in trepida attesa della mia benedizione.

Ripensando a quei tempi, sono andato su YouTube a riguardare i filmati di Pio XII, e devo confessare che oggi i suoi modi mi appaiono molto più spiritati e farseschi, che non spirituali e principeschi. Ciò nonostante, o forse proprio per questo, allora mi fecero evidentemente una grande impressione. A nove anni annunciai dunque ai miei genitori la mia irrevocabile decisione: da grande avrei fatto... il papa!

Sulle prime naturalmente risero, così come hanno riso coloro ai quali mi è capitato in seguito di raccontare l'episodio: anche se, come faccio sempre notare, ci sono ancora oggi molti adulti che seriamente sognano e fantasticano di diventare papa. Ma questo, naturalmente, non devo certo raccontarlo a lei. Invece, vorrei raccontarle com'è proseguita la mia storia.

Dopo essermi informato, venni a sapere che per diventare papa bisognava essere cardinale, per diventare cardinale bisognava essere vescovo, per diventare vescovo bisognava essere prete, e per diventare prete bisognava entrare in seminario. Comunicai dunque ai miei genitori che così avrei fatto, incontrando le loro sagge resistenze. Chiamai allora in mio soccorso il prete dell'oratorio, ed egli produsse come argomento l'affermazione che, quando il Signore chiama, non bisogna interferire.

Con la benedizione del prete e dell'Altissimo, nell'autunno del 1959 varcai dunque la soglia del Seminario di Cuneo. Quello stesso a cui si riferì Totò l'anno seguente, nel film *Signori si nasce*, travestendosi da prete e millantando: «Ho fatto tre anni di seminario a Cuneo». Io invece ne feci quattro, e per davvero: la quinta elementare e le tre medie. E presto imparai che il cammino che porta al soglio pontificio è più accidentato e tortuoso di quanto un bambino avesse ingenuamente potuto immaginare.

Anzitutto, nell'attesa di poter poi comandare, bisognava iniziare subito a obbedire: cosa che a me non piaceva particolarmente. Inoltre, come nelle caserme, ogni istanza rivolta al vertice doveva rigorosamente procedere per via gerarchica: un paio di mie lettere indirizzate direttamente al papa (questa non è dunque la prima, benché sia un po' diversa dalle altre, e spero più matura) rimbalzarono indietro dal Vaticano al seminario, costringendo il rettore a scuotere sconsolatamente la testa.

A scompaginare definitivamente i miei piani arrivò, l'11 ottobre 1962, l'apertura del Concilio Vaticano II. Noi seminaristi guardammo tutti insieme la diretta televisiva della cerimonia, esultando alla fugace vista del nostro vescovo Guido Tonetti, che io conoscevo benissimo. Un giorno l'avevo infatti incontrato per caso sulle scale del seminario, e gli avevo chiesto *ex abrupto* di potergli servir messa. Poiché lui aveva immediatamente accettato, per due estati avevo inforcato ogni mattina presto la bici per recarmi in vescovado. E dopo aver svolto le mie funzioni di chierichetto nella sua cappella privata, avevo cercato di «imparare il mestiere» facendo regolarmente quattro chiacchiere con il vescovo.

Uno dei miei compagni in quegli anni era Celestino Migliore, che in seguito divenne osservatore permanente della Santa Sede alle Nazioni Unite, e che lei stesso ha nominato un anno fa nunzio apostolico in Polonia. È stato lui a domandarmi nel 2009, quando lo rincontrai a New York dopo quasi cinquant'anni, se fosse vera la voce circolata in seminario, quando ne ero uscito: che avevo calcolato le probabilità che un italiano aveva di diventare papa nell'era postconciliare, ottenendo un risultato troppo basso perché valesse la pena di rischiare.

Gli risposi che, benché mi sembrasse un tipico esempio di memoria creativa *a posteriori*, era troppo bello per essere smentito: soprattutto, visto che il supposto calcolo era risultato corretto! Qualunque fossero le motivazioni, e sicuramente ce n'erano molte altre, nell'estate del 1963 abbandonai comunque il mio sogno infantile e cominciai a sognarne altri più adulti. Gradualmente l'impegno religioso svanì dalla mia vita, benché il fenomeno abbia sempre continuato a interessarmi.

Nei primi anni dopo il seminario, la cosiddetta «teologia della morte di Dio», e in particolare *Il vangelo dell'ateismo cristiano* di Thomas Altizer, mi aiutarono a uscire dal cristianesimo in maniera indolore. Gli studi tecnici e scientifici, da geometra alle superiori e da logico matematico all'università, completarono il definitivo traghettamento dal regno della fede alla repubblica della ragione.

Negli anni continuai comunque a curiosare nel mondo della religione, quando capitava, osservandolo dai punti di vista che via via mi si presentavano rapsodicamente all'attenzione. E imparai che la scelta di fede, che credevo essere determinata da motivazioni puramente soggettive, è in realtà influenzata da una variegata costellazione di fattori oggettivi: geografici, biologici, antropologici, neurofisiologici, psichiatrici, psicologici, linguistici, filosofici, storici, sociologici, politici.

E anche, perché no?, scientifici. Anzi, fu proprio un desiderio di ritornare al passato del bambino seminarista dal presente del matematico adulto, che mi ha spinto a pubblicare dapprima *Il Vangelo secondo la Scienza* nel 1999, e poi *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)* nel 2007.

È un peccato che lo stile di entrambi quei libri non mi abbia attirato, se non la simpatia personale, almeno l'empatia impersonale dei credenti. Perché sarà anche vero, come diceva il conte di Buffon, che *le style c'est l'homme*. Ma è altrettanto vero che il contenuto è l'opera. E il contenuto di quelle due opere era perfettamente serio, benché lo stile (e dunque l'uomo) fosse, e rimanga, allegro: il che, ovviamente, non è affatto sinonimo di non serio.

Ma, tant'è: l'ironia non è cibo per tutti i palati. E molti dei suoi correligionari si sono inalberati per il mio atteggiamento, considerato irrispettoso e irriguardoso nei confronti del cristianesimo. Il cardinal Gianfranco Ravasi, ad esempio, suo presidente della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa, mi ha escluso dal Cortile dei

Gentili insieme a Richard Dawkins, Christopher Hitchens e Michel Onfray, ripetutamente giudicandoci un quartetto di «autori che guardano alla verità con "ironia e sarcasmo", e tendono a "leggere i testi religiosi allo stesso modo dei fondamentalisti"».*

Parleremo in seguito dei tipi di lettura delle Scritture, e di quanto sia giustificabile un allontanamento dal loro significato letterale. Per ora mi limito a ricordare ciò che disse al proposito Isaac Newton, che oltre a essere un sommo scienziato era anche un grande teologo (anzi, il più grande della sua epoca, secondo la non disinformata opinione di John Locke), nel *Trattato sull'Apocalisse*:

> Chi, senza miglior fondamento della sua privata opinione, o del parere di una qualsiasi autorità umana, trasforma il chiaro e semplice significato della Scrittura in un'allegoria o le attribuisce qualche altro significato meno naturale, dichiara per ciò stesso di aver maggior fiducia nella propria immaginazione, o in quella determinata autorità umana, che nella Scrittura.

Nel mio caso, non c'è bisogno di appellarsi a modi reconditi di lettura per trovare nel mio ultimo libro sulla religione, *La via lattea* del 2008, un atteggiamento di sincera apertura nei confronti della fede e dei fedeli. In particolare, nei confronti dei miei coautori credenti Sergio Valzania e Franco Cardini, con i quali ho amichevolmente condiviso per un mese il cammino da Roncisvalle a Santiago de Compostela, trasmesso quotidianamente da Radio3.

Il 6 novembre 2010, sull'aereo che la portava più velocemente alla stessa meta, lei ha dichiarato ai giornalisti: «Voi sapete che io insisto molto sulla relazione tra fede e ragione. Che la fede, e la fede cristiana, ha la sua identità

* «National Catholic Register», 28 maggio 2010. Cfr. anche «L'Osservatore Romano», 6 marzo e 22 ottobre 2008; «Jesus», 8 agosto 2009; «L'Espresso», 16 febbraio 2011.

solo nell'apertura alla ragione, e che la ragione diventa se stessa se si trascende verso la fede». Ecco, questo è un argomento sul quale abbiamo discusso a lungo, con i miei compagni di cammino. E sul quale mi piacerebbe continuare a discutere con lei, in questa lettera.

Spero non le dispiacerà se procederò alla maniera degli accademici, senza tanti salamelecchi. D'altronde, questi ultimi prendono il nome dal saluto islamico *salam alaykum*, «la pace sia con voi», e sarebbero dunque ben poco indicati per un papa cristiano. Credo che fra noi sia invece più appropriato un atteggiamento «da colleghi», visto che questa mia lettera intende appunto essere un confronto tra professori che la pensano in maniera diversa su tante cose, ma ne condividono almeno una. Precisamente:

> l'esperienza del fatto che noi, nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare l'un l'altro, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione.

Come vede, non temo di iniziare identificando un possibile terreno di convergenza in un passaggio che proviene da uno degli interventi più discussi del suo pontificato: le riflessioni su *Fede, ragione e università* che lei offrì il 12 settembre 2006 ai suoi ex colleghi di Ratisbona, e che fecero infuriare il mondo musulmano.

A interessarmi, di quel discorso, non è stata certo la sua improvvida citazione dell'imperatore bizantino Manuele II Paleologo, gravida di conseguenze per i rapporti fra cristianesimo e islam. Ben altri aspetti hanno invece attratto la mia attenzione. Anzitutto, il tono generale del suo incedere, a metà strada tra il pitagorico e lo stoico. E poi, il suo uso quasi ossessivo della parola «ragione», ripetuta per una quarantina di volte, alla maniera di un ostinato musicale o di un basso continuo.

Per un logico di professione, questi aspetti si configurano come un vero e proprio invito a un confronto. Un invito che, d'altronde, mi era già stato offerto da altre sue parole controverse: questa volta, quelle che lei aveva pronunciato il 18 aprile 2005, nella sua qualità di decano del Sacro Collegio, celebrando la *Messa per l'elezione del pontefice romano*.

Molti si interrogarono perplessi sulle motivazioni che l'avevano spinta a essere così poco diplomatico, in quella delicata occasione. La sua omelia di apertura del conclave era stata il messaggio d'addio del decano dell'*ancient régime*, che si trovava per l'ultima volta sotto i riflettori prima del pensionamento? O si trattava invece del discorso programmatico di un candidato in campagna elettorale, che si proponeva come l'«uomo forte» del futuro prossimo venturo?

Entrambe le opzioni erano plausibili, anche perché in fondo convivevano senza troppa difficoltà. La sua candidatura non poteva certo essere presentata all'insegna del rinnovamento, essendo lei stato per un quarto di secolo il difensore ufficiale dell'ortodossia. Tanto valeva, dunque, rivendicare coraggiosamente il proprio percorso, e proporre anche alla Chiesa il passaggio «dai servizi al comando» che era già stato anticipato negli Stati Uniti da Bush padre, e in Russia da Putin.

Nella sua omelia lei disse parole che scandalizzarono l'*intellighenzia* (alla russa), benché non l'*intelligence* (all'inglese). Le più scandalose di quelle parole, però, non facevano altro che ripetere concisamente alcuni temi che lei aveva già ampiamente sviluppato l'anno prima, da prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, nel libro *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*. Un libro scritto a quattro mani con Marcello Pera, allora presidente del Senato: per inciso, anche lui un collega accademico «passato a miglior vita», cioè dalle austere cattedre dell'università alle imbottite poltrone del Palazzo.

Le parole «scandalose» della sua omelia cavalcavano ancora una volta uno dei suoi cavalli da battaglia preferiti, la critica al cosiddetto «relativismo»:

> Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare «qua e là da qualsiasi vento di dottrina», appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie.

È interessante che lei rivendicasse con orgoglio un atteggiamento bollato dai suoi critici come «fondamentalismo»: cioè, esattamente allo stesso modo di come i miei critici bollano il mio! Il profondo motivo per questa apparentemente superficiale convergenza di critiche nei nostri confronti sta nel fatto che la religione e la scienza pretendono, entrambe, di avere il monopolio delle verità ultime. E poiché, come disse Antonio Labriola, «la verità non si mette ai voti», sia la religione che la scienza vengono percepite come antidemocratiche e assolutiste.

Non stupisce che le sue parole abbiano fatto inalberare i filosofi che si ispirano a Nietzsche. O, almeno, al suo infausto motto antipositivista: «Non ci sono fatti, solo interpretazioni». Quei filosofi predicano appunto che non esistono verità assolute, e che tutto dipende invece dal contesto spazio-temporale, cioè geografico e storico, delle varie culture.

Stupisce semmai che le sue parole siano state inviate da lei, e rimandate al mittente dai destinatari, come una critica alla scienza e alla sua visione del mondo. Il tutto a causa di un diffuso, grave e totale fraintendimento *filosofico*, basato sulle irrilevanti e scorrette opinioni che una schiera di filosofi del Novecento (da Heidegger a Popper, da Kuhn a Feyerabend) hanno dispensato *dall'esterno* a proposito del metodo di indagine scientifico, rendendogli un pessimo servizio.

Anche di questo discuteremo in seguito. E per poterlo fare in maniera sistematica ed esaustiva, io lascerò a lei l'incombenza di indicare gli argomenti e l'ordine della discussione. Il nostro scambio sarà infatti scandito da una scelta

di citazioni progressive dal testo che molti considerano il suo capolavoro: l'*Introduzione al cristianesimo* che lei pubblicò nel 1968, elaborando le lezioni di un corso estivo sulla formula del Credo.

È grazie all'immediato e vasto successo di quel libro che lei divenne noto al pubblico come teologo, in grado di fornire una rifondazione dottrinale dell'intero cristianesimo. È quel libro che, come lei ricorda in *Luce del mondo* (p. 19), Karol Wojtyła lesse da vescovo di Cracovia, e ricordò da papa di Roma al momento delle nomine. È a quel libro che il metropolita Kirill, oggi patriarca di Mosca e di tutte le Russie, volle fare la prefazione quando fu tradotto, pochi anni fa. È in quel libro che si trovano i germi del suo pensiero successivo, culminato nelle sue tre encicliche.

È dunque quel libro che terrò come riferimento, per instaurare con lei un dialogo a distanza che spero non le dispiaccia, nonostante le nostre profonde differenze. D'altronde, nel suo *Gesù di Nazaret* lei stesso è «entrato da cristiano nella conversazione del rabbino Jacob Neusner con Gesù», commentando in parte *Un rabbino parla con Gesù*. Ecco, con le dovute proporzioni, anch'io vorrei entrare da ateo nella conversazione del teologo Joseph Ratzinger con Gesù, e nelle sue interpretazioni del cristianesimo.

II

I dubbi del *clown*

La sua *Introduzione al cristianesimo* si apre con un sorprendente apologo di Søren Kierkegaard, che lei riprende da *La città secolare* del teologo Harvey Cox.

La storiella narra di un circo itinerante danese, che viene colpito da un incendio. Un *clown*, già truccato e vestito con gli abiti da scena, corre a chiedere aiuto in paese. Implora affannato gli abitanti affinché intervengano, e aiutino a spegnere le fiamme. Ma essi ridono e non si muovono, credendo si tratti soltanto di un modo per farli accorrere allo spettacolo. Il *clown* si dispera, ma più urla e piange, più la gente ride e applaude la sua bravura. Nel frattempo il fuoco, dopo aver distrutto il circo, si propaga attraverso i campi secchi e distrugge anche il villaggio.

La morale della storia è chiara e palese. Il *clown* è portatore di un messaggio tragico e veritiero, ma non viene creduto a causa del suo aspetto. Il trucco e gli abiti da scena dominano e prevalgono sulle sue parole, confermando l'intuizione di McLuhan che «il medium è il messaggio». Conclusione: poiché un *clown* fa ridere anche quando dice cose serie, per essere presi seriamente non bisogna vestirsi e comportarsi da *clown*.

Cosa tutto questo abbia a che fare con la fede e il cristianesimo, lascio che sia lei stesso a spiegarlo:

> Cox narra questo apologo a titolo semplificativo, per delineare la situazione in cui versa il teologo al giorno d'oggi, e nel *clown*, che non riesce a far sì che il suo messaggio sia veramente ascoltato dagli uomini, vede l'immagine del teologo. Anch'egli, infatti, paludato com'è nei suoi abiti da pagliaccio tramandatigli dal Medioevo o da chissà quale passato, non viene mai preso sul serio. Può dire quello che vuole, ma è come se avesse appiccicata addosso un'etichetta, come se fosse imprigionato nel suo ruolo. Comunque si comporti, qualsiasi tentativo faccia per presentare la serietà del caso, tutti sanno già in partenza che egli è appunto solo un *clown*. Si sa già di che cosa parli, si sa che offre solo una rappresentazione che ha poco o nulla a che spartire con la realtà. (p. 32)

Lei parla al proposito di «sconvolgente metafora», e si domanda apertamente se sia sufficiente «che il *clown* cambi il suo costume da pagliaccio e si ripulisca la faccia, perché tutto sia perfettamente in ordine». Confesso che, come inizio del suo libro di commento alle verità di fede enunciate nel Credo, questo mi ha spiazzato per due motivi.

Il primo è la fonte del suo apologo. Con tutti gli accomodanti cattolici che poteva invocare, lei opta per uno scomodo protestante. Con tutti i testi apologetici a cui poteva rivolgersi, lei ne sceglie uno che esalta la Chiesa dei fedeli a scapito di quella delle istituzioni. Con tutti i lavori accademici del professore di Harvard dai quali poteva attingere, lei preferisce un suo best seller divulgativo da un milione di copie.

Il secondo motivo di spiazzamento è la scelta dell'apologo stesso. È piuttosto da un anticlericale incallito che ci si attenderebbe di sentir apostrofare quali «*clown* e pagliacci» i teologi e i preti, e presumibilmente «papagliaccio» il papa. Non certo da un teologo prete che diventerà appunto papa, qui schermato solo velatamente dal doppio riferimento a Kierkegaard e Cox, e dal giudizio della «sconvolgente metafora».

Si tratta di scelte significative, che rivelano un desiderio di rivolgersi non ai soli specialisti, ma a un vasto pubblico. Non ai soli cattolici, ma ad altre denominazioni, cristiane e non. Non ai soli credenti, ma a coloro che guardano appunto alla Chiesa in particolare, e alla religione in generale, come fenomeni circensi di cui ridere e farsi beffe. Non ai soli lettori umanisti, adusi agli abusi metafisici, ma a quelli scientifici, che pretendono fatti invece che opinioni.

Queste scelte e questi desideri si configurano come espressioni di coraggio, oltre che come esibizioni di forza. Il coraggio e la forza di chi sa, o crede, di poter affrontare i problemi della fede attaccandoli fortemente di petto, invece che arroccandosi debolmente in difesa. Si riconosce in questo atteggiamento un segno del vigore progressista che la caratterizzava nella sua prima fase teologica. Una fase che un ex collega di quegli anni, il suo *alter ego* Hans Küng, l'ha poi accusata di aver abiurato dopo il fatidico 1968, anno sia della contestazione che del suo libro

Io non so se l'*Introduzione al cristianesimo*, che si apre appunto con l'apologo del teologo come *clown*, rappresenti dunque ancora il suo pensiero odierno. In teoria, le differenze di ruolo e d'età farebbero immaginare divergenze più o meno radicali tra le rispettive posizioni di un teologo quarantunenne e di un papa ottantaquattrenne. In pratica, però, lei non ne ha ammesse con il prefetto sessantaseienne, dichiarando in un'intervista del 6 dicembre 1993 al «Time»: «Non vedo nessuna discontinuità nelle mie posizioni teologiche». E nemmeno con il prefetto settantatreenne, ribadendo nel saggio introduttivo alla nuova edizione del 2000 del suo libro: «Credo, tuttavia, di non avere sbagliato l'orientamento di fondo».

Prenderò dunque per buone le sue dichiarazioni, e continuerò a dialogare con il papa di ora riferendomi alle posizioni del teologo di allora. Posizioni che mi sembra valga la pena di discutere, e con le quali valga la pena di confrontarsi, perché affrontano a viso aperto i punti controversi del-

la dottrina che la separa dai «diversamente credenti», e offrono coraggiosi e innovativi tentativi di chiarificazione al proposito. L'esatto contrario, cioè, dei suoi pronunciamenti dottrinali e delle sue dichiarazioni ufficiali recenti, dalle encicliche ai discorsi, che spesso si presentano come insipide minestre cucinate alla mensa del terzo piano del Palazzo Apostolico.

Per cominciare il nostro dialogo, partiamo dunque dall'apologo in questione. Dietro alle mentite spoglie della parabola, esso presenta un'immagine non solo verosimile, ma veritiera: il fatto che nel mondo d'oggi il teologo e il prete appaiano veramente, a coloro che non condividono la loro fede, come pagliacci sia letterali che metaforici.

Letterali, perché i titoli, le vesti, i paramenti e i riti del clero non solo sembrano, ma *sono* retaggi anacronistici di altri tempi e altri luoghi. Per rimanere a lei, il titolo di «sommo pontefice», di cui si fregia, anticamente indicava semplicemente il «capo pontiere»: cioè, il sovraintendente ai ponti di Roma. In seguito, a causa del ruolo di collegamento dei ponti fra le due sponde, passò a indicare metaforicamente il «grande ermeneuta». E infine se ne fregiarono gli imperatori romani, compresi Giulio Cesare e Cesare Augusto, in quanto massime autorità religiose. A proposito di lazzi da pagliaccio, la prima applicazione del titolo a un papa fu appunto uno sberleffo denigratorio di Tertulliano nei confronti di Callisto I, che poi attecchì seriamente.

La veste bianca che lei indossa richiama anch'essa il paludamento dei pontefici latini, benché in realtà abbia un'origine diversa. Fino al 1566 i suoi predecessori si vestivano infatti di rosso, come tutti i cardinali. Fu il domenicano Pio V a decidere, una volta eletto, di mantenere la veste del proprio ordine, inaugurando un'usanza che continua tuttora. Essendo quella veste associata al suo ruolo, il suo anacronismo è ormai sconosciuto alla maggioranza dei suoi fedeli, che l'accettano di buon grado.

Non così è stato quando nel dicembre 2005 lei ha riesumato dal dimenticatoio, nel quale era stato discretamente riposto dai suoi predecessori, il camauro: un vezzoso copricapo medievale di velluto rosso bordato d'ermellino. Nella sua recente intervista *Luce del mondo* (p. 127) lei ha sdrammatizzato l'evento: «Avevo semplicemente molto freddo e la testa è per me un punto molto sensibile». Ma rimane il fatto che il suo abbigliamento fece scalpore, appunto perché percepito come una «pagliacciata».

A onor del vero, anche gli altri paramenti e vestiti che lei indossa, così come i riti che lei celebra, non sono meno anacronistici: se i fedeli non li percepiscono come tali, è solo a causa della loro assuefazione a essi. Ad esempio, l'ostensorio nel quale viene esibita l'ostia consacrata rappresenta un Sole irradiante raggi dorati. E, benché introdotto nella liturgia cristiana da Bernardino da Siena nel XV secolo, era già d'uso comune nella liturgia egizia per il culto di Aton, il dio unico di Akhenaton rappresentato dal disco solare.

Lei si domanda se sarebbe sufficiente, per i preti, ripulirsi la faccia dal trucco e dismettere i costumi di scena. Ovviamente no, ma certo aiuterebbe a veicolare la religione come un messaggio spirituale, più che come uno spettacolo viscerale. Anche se, altrettanto ovviamente, la sobrietà scenica vi alienerebbe l'interesse del vostro pubblico. Anzi, la vera domanda è se il cattolicesimo potrebbe sopravvivere senza lo spettacolo attraverso cui viene veicolato. Il timore è infatti che, come per tante altre forme di comunicazione popolare, anche nella religione «il medium sia il messaggio», come abbiamo già osservato a proposito del *clown*.

Naturalmente, è proprio di questo che parleremo nel nostro scambio. Affrontando in particolare anche gli aspetti per i quali la dottrina cristiana in generale, e quella cattolica in particolare, appaiono anacronistiche all'uomo moderno. O, per rimanere all'apologo da cui siamo partiti, rivolgendoci non tanto all'aspetto letteralmente clownesco o pagliaccesco del prete e del teologo, ma a quello metafo-

rico: cioè, non al trucco e alle vesti che essi indossano, ma ai testi e alle recite che portano in scena.

E il motivo per cui ne potremo parlare è che lei stesso ammette candidamente di avere, o aver avuto, dei dubbi al proposito. Anzi, nel suo libro ci spiega che i dubbi sono connaturati alla fede stessa. E che in realtà li hanno, o dovrebbero averli, tutti i fedeli:

> Sul credente pesa la minaccia dell'incertezza, che nei momenti della tentazione gli fa duramente e d'improvviso balenare dinanzi agli occhi la fragilità del tutto, il quale ordinariamente gli appare invece tanto ovvio. (p. 34)

Gli esempi che lei porta al proposito riguardano Teresa di Lisieux e Paul Claudel. Ma oggi ne abbiamo un altro ancora più clamoroso, oltre che più noto al pubblico: quello della mediatica missionaria Madre Teresa di Calcutta. La quale, come lei stesso ha confermato il 1° settembre 2007, di fronte a trecentomila giovani riuniti a Loreto, «con tutta la sua carità e la sua forza di fede, soffriva del silenzio di Dio».

Il suo commento scaturiva dalla pubblicazione, avvenuta in quei giorni, degli epistolari e dei diari della suora. Ecco, ad esempio, ciò che Madre Teresa scriveva a Ferdinand Périer, arcivescovo di Calcutta, nel 1956: «Per che cosa mi tormento? Se non c'è alcun Dio, non c'è neppure l'anima, e allora anche tu, Gesù, non sei vero. Io non ho nessuna fede, nessun amore, nessuno zelo. La salvezza delle anime non mi attrae, il Paradiso non significa nulla. Io non ho niente, neppure la realtà della presenza di Dio». E al reverendo Michael van der Peet, nel 1979: «Gesù ha un amore molto speciale per te. Ma per me, il silenzio e il vuoto sono così grandi che io lo cerco e non lo trovo, provo ad ascoltarlo e non lo sento».

Il non credente, ovviamente, considera il silenzio e l'assenza di Dio non una strana anomalia, ma la semplice normalità. Piuttosto, egli troverebbe sospette la presenza e la loquacità divine, tipiche delle antiche tradizioni profetiche

o oracolari. Presenza e loquacità che, tra l'altro, si sono progressivamente diluite con lo sviluppo storico, fino al loro esaurimento.

Ad esempio, nell'Antico Testamento agli inizi Dio si mostra apertamente, da Adamo ad Abramo. Poi incomincia a nascondersi dietro i fenomeni naturali, dalle nubi ai roveti ardenti, lasciandosi intravedere per l'ultima volta da Mosè. Poi parla ancora per qualche tempo ai profeti, sempre più flebilmente, fino a che la sua voce tace per sempre.

La tradizione greca mostra uno sviluppo analogo. Ai tempi di Omero vedere o intravedere gli dei e sentire le loro voci doveva essere la norma, visto come egli ne parla. In seguito la cosa divenne monopolio degli oracoli e delle sibille, che sono l'analogo dei profeti. La vena infine si esaurì, e in questo caso si sa precisamente quando: nel 363, con l'annuncio fatto dalla Pizia del definitivo abbandono di Delfi da parte di Apollo, molto dopo che Plutarco aveva testimoniato *Il tramonto degli oracoli*, e poco prima che il santuario venisse comunque chiuso in seguito agli editti di Teodosio.

Oggi, nell'era della psicologia cognitiva e delle neuroscienze, è più sensato pensare che quelle voci, se veramente erano udite, provenivano non dai roveti ardenti o dall'antro dell'oracolo, bensì dall'inconscio di chi le udiva, eventualmente stimolato da ausili chimici psicoattivi quali la manna o le esalazioni di un gas. Il tutto, in accordo col motto evangelico: «Il regno di Dio sta dentro di voi».

Nei dubbi del credente, il non credente vede dunque soltanto un tentativo della ragione e della coscienza di riappropriarsi del controllo che la fede aveva dirottato sull'irrazionale e sull'inconscio. Nel suo libro lei riflette specularmente questi dubbi su quelli, supposti uguali e contrari, del non credente:

> Nessuno è in grado di porgere agli altri Dio e il suo regno, nemmeno il credente stesso. Ma per quanto da ciò possa sentirsi giustificata anche l'incredulità, a essa resta sempre

appiccicata addosso l'inquietudine del «forse però è vero». Il «forse» è l'ineluttabile tentazione alla quale l'uomo non può assolutamente sottrarsi, nella quale anche rifiutando la fede egli deve sperimentarne l'irrefutabilità.

In altri termini: tanto il credente quanto l'incredulo, ognuno a suo modo, condividono dubbio e fede, sempre che non cerchino di sfuggire a se stessi e alla verità della loro esistenza. Nessuno può sfuggire completamente al dubbio, ma nemmeno alla fede; per l'uno la fede si rende presente *contro* il dubbio, per l'altro *attraverso* il dubbio e *sotto forma* di dubbio. (p. 39)

Trovo molto interessante questo tentativo di far incontrare il credente e il non credente sul terreno dei reciproci dubbi. E di proporre, addirittura, questi dubbi come «il luogo della comunicazione», in cui «il credente rompe il ghiaccio col dubbioso e il dubbioso si apre col credente». Accetto dunque di scendere su questo terreno e di aprirmi temporaneamente al dubbio, per seguire le sue argomentazioni fino a quando mi sarà consentito dalla mia onestà intellettuale.

Non senza chiedere a lei di considerare, però, l'eventualità che i dubbi del credente e del non credente possano non essere simmetrici. Se il primo infatti, come lamentava Madre Teresa, cerca e non trova, ascolta e non sente, il secondo può non trovare e non sentire semplicemente perché non cerca e non ascolta. E non è necessariamente la superbia a non farlo cercare o ascoltare, condannandolo magari a essere «spesso in errore, mai nel dubbio».

Anzi, al contrario, a volte a fermare il non credente può essere l'umiltà di non voler superare le colonne d'Ercole del pensiero, costituite «acciò che l'uom più oltre non si metta». La logica moderna ci ha infatti insegnato che *non tutte le domande sono sensate, e non tutte le domande sensate ammettono risposta*. E già Aristotele aveva intuito, nella *Metafisica* (IV, 1006a), che è segno di cattiva educazione intellettuale non sapere a quali domande cercare di dare una risposta, e a quali no.

Altre volte, ancora più semplicemente, le inquietudini del «forse però è vero» svaniscono definitivamente, senza successivi ripensamenti o rimpianti, al sopraggiungere della maturità. Così accade, universalmente, per le favole natalizie su Babbo Natale o Gesù bambino. E così accade, almeno per qualche non credente, anche per le favole pasquali su Gesù adulto. In tal caso, non permangono dubbi residui, e non ritornano possibili ripensamenti: si volta pagina, e si passa ad altri problemi.

Ma è giunto anche per noi il momento di voltar pagina, e iniziare a entrare nel vivo del nostro discorso.

III

Una realtà, molte finzioni

La sua *Introduzione al cristianesimo* si presenta come un commento al Credo, nel quale i concili di Nicea del 325 e di Costantinopoli del 381 codificarono le basi dottrinali condivise da molti cristiani.

Non da tutti, naturalmente. In particolare, non dagli unitari, che negano la divinità del Figlio. O dai binitari, che la accettano, ma negano invece quella dello Spirito Santo. O dai vari «eretici» menzionati nella clausola finale del Credo di Nicea: «Coloro che dicono che c'è stato un tempo in cui il Figlio non era, o che non era prima di essere generato, o che è stato fatto dal nulla, o che è un'altra ipostasi o sostanza, o che è stato creato, mutabile e alterabile, sono condannati dalla Chiesa santa, cattolica e apostolica».

Insomma, il Credo costituisce una ben precisa dichiarazione di fede, i cui dettagli separano coloro che lo professano, oltre che dai già citati unitari e binitari, anche dagli ariani e dagli adozionisti, dagli gnostici e dai manichei, dai catari e dagli albigesi, e così via.

Noi naturalmente non arriveremo a discutere di questi dettagli, perché le nostre strade divergeranno ben prima. Ma, forse, non così presto come ci si potrebbe aspettare: anche un ateo dichiarato può infatti ritrovarsi, pur mantenendo le proprie convinzioni, a percorrere un buon tratto di strada comune con lei. A cominciare dall'analisi logica del-

la parola «credere», che ovviamente costituisce il cardine di una professione di fede che viene appunto chiamata Credo.

L'intero suo libro può essere letto come un tentativo di argomentare che le credenze codificate nel Credo sono, allo stesso tempo, giustificate razionalmente e vere fattualmente. Soffermiamoci anzitutto su questa concezione «trinitaria» della fede, che unisce fra loro credenza, giustificazione e verità.

Naturalmente, non ci sarebbe bisogno di argomentare nulla se le credenze fossero sempre giustificate e vere. Sappiamo invece che non è affatto così, perché i tre aspetti hanno a che fare con tre realtà mutuamente distinte fra loro: la verità con il mondo, la giustificabilità con la logica e la credenza con la coscienza. Ed esse si possono combinare in otto modi possibili, tutti realizzabili e qualcuno sorprendente.

L'osservazione più ovvia è che le credenze non sono necessariamente né giustificate, né vere. In linea di principio, infatti, una credenza è vera solo se descrive uno stato di cose, ed è giustificata solo se ammette motivazioni razionali. E le superstizioni, tanto per fare un esempio, sono credenze spesso false, e mai giustificate: se no, non sarebbero superstizioni.

Meno ovvia è invece l'osservazione che ci possono essere credenze giustificate e vere, che ciò nonostante non forniscono conoscenza. È infatti possibile che una giustificazione corretta porti a una verità per i motivi sbagliati, provocando situazioni che si possono descrivere come «aver ragione pur avendo torto», o «aver torto pur avendo ragione», a seconda che si ponga l'accento sulla verità, o sulla giustificazione.

In logica questa situazione è conosciuta come «paradosso di Gettier», dal nome del filosofo Edmund Gettier che la discusse in un articolo del 1963 intitolato *La credenza giustificata e vera è conoscenza?* Ma già Platone aveva notato, nel *Teeteto*, che un giudice può credere all'innocenza di un imputato innocente sulla base di una difesa fatta da un avvocato così bravo che sarebbe riuscito a convincere il giudice dell'innocenza anche di un imputato colpevole. Con un esempio ancora più semplice, chiunque può credere alle tre del pomeriggio che sono le tre, sulla base di un orologio che in genere è affidabile, ma che in quel momento è per caso fermo alle tre.

Queste situazioni sono però, appunto, paradossali. Di norma, le credenze giustificate e vere forniscono invece conoscenza, e per questo è così importante cercarle e trovarle. Ovviamente, l'ambito in cui le si trovano più copiosamente è la matematica, a causa del carattere deduttivo e necessario del suo metodo logico. Nella scienza, invece, le credenze sono sempre giustificate, sulla base dell'osservazione, ma possono anche essere false, a causa del carattere solo induttivo e probabilistico del metodo scientifico.

Nel nostro dialogo, ciò che ci interessa sono le credenze religiose. Nel suo libro, però, lei sembra sorprendentemente restringere il concetto di credenza a quest'unico ambito. E lo definisce in un modo da lasciare sicuramente perplesso, per non dire sconcertato, chi possieda un background scientifico:

> La paroletta «credo» ci suggerisce che l'uomo non considera il vedere, l'udire e il toccare come la totalità delle cose che lo riguardano, che non ritiene fissati i limiti del suo mondo solo da quanto può vedere e toccare, ma cerca una seconda forma di accesso alla realtà, forma alla quale dà appunto il nome di fede, trovando addirittura in essa l'apertura più decisiva della sua visuale mondana. (p. 43)

La perplessità, se non lo sconcerto, derivano dal fatto che questa definizione sembra restringere la credenza religiosa, e per lei addirittura la credenza *tout court*, a quelle che si potrebbero chiamare, letteralmente, «percezioni extrasensoriali» o «esperienze paranormali». Il che, da un lato, potrà anche essere necessario, quando si ha a che fare con un ambito che non a caso si chiama «l'altro mondo», o «l'aldi-

là». Ma, dall'altro lato, è sicuramente un motivo sufficiente per far suonare sospetto l'intero discorso a certe orecchie, comprese le mie.

Dire poi, come lei continua, che la fede «designa l'opzione che ciò che non può esser visto, quello che non può assolutamente entrare nel nostro raggio visivo, non è affatto l'irreale, ma è anzi l'autentica realtà», è estremamente rischioso. Si configura infatti come un'esplicita negazione del principio di realtà: negazione che è caratteristica di quella malattia psichiatrica che, nel 1845, Ernst von Feuchtersleben definì come «psicosi».

Non stupisce che, a fronte di definizioni e atteggiamenti come quello che lei ha appena descritto, Sigmund Freud si sia arrischiato, nell'articolo *Azioni ossessive e pratiche religiose* del 1907 e nel libro *L'avvenire di un'illusione* del 1927, a coniare questo motto: *la religione è una psicosi collettiva, e la psicosi è una religione individuale*. Né stupisce che, più recentemente, Arthur Deikman abbia introdotto il termine di «psicosi mistica», per indicarne una tipologia i cui sintomi si identificano con quelli della pratica religiosa.

Lungi da me l'accettare acriticamente le teorie, o anche solo i detti o i termini, della psicoanalisi e della psichiatria. Rimane però il rischio che, quando ci si imbarca dalla terraferma della tautologica «realtà reale», e si parte per navigare verso i lidi ignoti dell'ossimorica «realtà virtuale», nella migliore delle ipotesi si finisca per incagliarsi sulle secche del *fantasy*, e nella peggiore per naufragare sugli scogli della metafisica. Di nuovo, non stupisce che Jorge Luis Borges abbia argutamente sentenziato, a sua volta, che *la teologia è un ramo della letteratura fantastica*.

Tornando al suo discorso, a essere sorprendente non è soltanto il modo in cui lei definisce e restringe il credere, ma anche quello in cui secondo lei vi si perviene:

> Tale atteggiamento si acquisisce unicamente tramite quella svolta che il linguaggio biblico chiama «cambiamento di mentalità», «conversione». La forza di gravità naturale insita nell'uomo lo spinge sempre verso il visibile, verso ciò che può prendere in mano e afferrare, facendolo suo. Egli deve quindi invertire interiormente la rotta, per riuscire a vedere sino a quale segno perde di vista chi egli è propriamente, quando si lascia trascinare dalla sua gravità naturale. Deve svoltare decisamente, se vuol riconoscere quanto sia cieco allorché confida solo in ciò che i suoi occhi vedono. (pp. 43-44)

La sorpresa, in questo caso, non proviene soltanto dal suo incitamento ad «andare contro natura», superando la naturale tendenza dell'uomo a rimanere con i piedi piantati ben saldi sul terreno del sensibile. Deriva anche dal fatto che la credenza religiosa, lungi dall'essere *katholika*, nel senso letterale di «universale», sembra accessibile soltanto a chi affronta un metaforico «rito di passaggio», che costituisce una discontinuità tra la vita precedente e la vita successiva, e si configura come una vera e propria «rinascita».

D'altronde, il battesimo stesso era in origine un letterale rito di passaggio, nel quale il fedele veniva immerso nell'acqua e portato alle soglie della morte per annegamento, per riemergerne con la sensazione di essere appunto rinato a una *second life*. L'uso dell'inglese non è naturalmente un vezzo, bensì un richiamo al recente mondo tridimensionale virtuale che costituisce una versione moderna e informatica di ciò che la religione offriva, e offre, in versione antica e psicologica.

Una versione antica e fisiologica è invece offerta dalle droghe psicoattive, come la mescalina naturale o l'LSD artificiale: le quali, per inciso, hanno spesso l'effetto secondario di abbassare la soglia per la psicosi. Anch'esse sono state storicamente usate nei riti di passaggio di varie culture, come detonatori per esperienze sconvolgenti e rifondanti attraverso cui l'adolescente doveva passare per diventare adulto.

Il legame tra religione e droghe, dal vino bacchico al soma vedico, è comunque ben noto e studiato, e rende natura-

li le definizioni che Karl Marx e Umberto Eco hanno dato della religione, rispettivamente come oppio e cocaina dei popoli. Dal punto di vista che lei propone, dell'uscita dal mondo sensibile, si potrebbe forse dir meglio: *la religione è la mescalina dei popoli.*

Partendo dalle sue premesse, di sostanziale sospetto nei confronti di una visione della realtà saldamente fondata su ciò che è sperimentabile e verificabile, è abbastanza naturale che lei prosegua il suo discorso nella direzione di una critica dell'atteggiamento scientifico:

> Agli effetti della nostra mentalità odierna, spiccatamente scientifica, che impronta sistematicamente ogni nostro sentimento dell'esistenza e ci assegna il posto nel reale, è sintomatica la limitazione ai «fenomeni», a ciò che appare e si può afferrare. Abbiamo rinunciato a cercare l'essenza nascosta delle cose, a scandagliare la sostanza dell'essere stesso; tale impresa ci sembra uno sterile tentativo, sicché la profondità dell'essere finisce per apparirci irraggiungibile. (p. 51)

Temo che questa sua affermazione scaturisca da un sostanziale fraintendimento degli scopi e dei risultati dell'impresa scientifica. Perché, anzitutto, è sicuramente vero, come lei ribadisce, che «il metodo delle scienze naturali è basato essenzialmente su questa limitazione al fenomeno controllabile». Ma è proprio su questa austera limitazione metodologica che si fonda la potenzialità epistemologica della scienza: infatti, limitarsi a ciò che si può controllare assicura che si rimanga saldamente ancorati alla realtà fisica, e impedisce che ci si avventuri arbitrariamente nella fantasia metafisica.

Il fatto che la scienza si imponga e segua delle precise limitazioni metodologiche non significa affatto, però, che essa rinunci «a cercare l'essenza nascosta delle cose, a scandagliare la sostanza dell'essere stesso»! Al contrario, la sua intera storia testimonia non solo l'incessante svolgersi di questa ricerca, ma anche l'altrettanto incessante ritrovamento delle innumerevoli tessere che concorrono a formare il grande *puzzle*: lo stesso *puzzle* che sia voi che noi aneliamo a risolvere.

Questa essenza delle cose, che la scienza ricerca a partire da Parmenide e Pitagora, è lontanissima dalle potenzialità del «vedere, udire e toccare», in cui lei ritiene si esaurisca miseramente la sua attività. E infatti la scienza ricerca l'essenza, da un lato, mediante un'amplificazione e un allargamento dei sensi, forniti dagli strumenti che vengono via via inventati e realizzati, proprio per trascendere le limitazioni della sensorialità umana. E soprattutto, dall'altro lato, ritrova quest'essenza attraverso una rielaborazione teorica e matematica delle risultanze sperimentali.

Anche la scienza costituisce dunque, a buon e miglior diritto, una «seconda forma di accesso alla realtà», per usare l'espressione che lei ha usato. E ci mostra un'essenza delle cose lontanissima da quella fornita dalla prima forma di accesso della sensorialità. A conti fatti, quest'essenza delle cose si rivela di tutt'altra natura da quella macroscopica a cui siamo abituati nella vita quotidiana: i veri elementi costitutivi della realtà risultano infatti essere cellule, molecole, atomi, particelle elementari, quark, stringhe... E, in ultima analisi, l'energia, una buona parte della quale si presenta in una forma ancora «oscura», di nome e di fatto.

Oltre all'essenza delle cose, la scienza ricerca e ritrova anche l'essenza delle loro reciproche relazioni. E le descrive attraverso una serie di precise formule matematiche che vanno sotto il nome generico di leggi di natura, e sotto i nomi specifici di leggi fisiche, chimiche e biologiche. Sono queste leggi che hanno reso celebri i loro scopritori antichi e moderni: da Galileo a Newton, da Lavoisier a Mendeleev, da Mendel a Darwin, da Maxwell a Einstein, da Watson e Crick a Venter.

Lei concederà che, di fronte a questa grandiosa risposta scientifica alla domanda sull'essenza delle cose, la religione può rimanere credibile solo opponendo risposte di gran-

diosità comparabile. Vedremo nel seguito fino a che punto lei riuscirà a farlo, nel suo discorso. Per ora, vorrei concludere queste note introduttive notando che, sicuramente, non lo fa quando afferma:

> Nell'esistenza e nel pensiero moderno è andato a poco a poco affermandosi un nuovo concetto di verità e di realtà, il quale predomina, per lo più inconsciamente, quale principio ispiratore delle nostre idee e dei nostri discorsi, e può essere a sua volta dominato unicamente qualora venga esso pure sottoposto al vaglio della coscienza.
>
> A questo punto, si vede chiaramente l'indispensabile funzione del pensiero non legato alle scienze naturali nel pensare ciò che da esse non viene pensato e nel portare a coscienza la problematica umana di tale orientamento. (p. 51)

Nonostante ciò che lei dice, il concetto di verità e di realtà che viene usato nella scienza odierna è esattamente lo stesso che veniva usato nell'antichità, e rimane saldamente ancorato al criterio platonico-aristotelico della corrispondenza coi fatti: «vero è ciò che è». Che lo storicismo o il marxismo abbiano introdotto nuovi concetti di verità (vero è, rispettivamente, «ciò che è stato fatto» o «ciò che si può fare»), sicuramente interessa gli umanisti, e in particolare gli storici e i politici, ma lascia completamente indifferenti gli scienziati.

Sulla base di questi nuovi concetti di verità si potrà dunque, forse, dichiarare «l'indispensabile funzione del pensiero non legato alle scienze storiche e politiche nel pensare ciò che da esse non viene pensato», ma certo non l'indispensabilità del pensiero non legato alle scienze naturali. Ovvero, la religione non può certo illudersi di cantare così facilmente vittoria nel suo confronto col pensiero scientifico. Ed è proprio perché il nostro confronto rimane aperto sul terreno dell'essenza delle cose e della verità dei fatti, che esso può e deve continuare nel seguito.

IV

Credo di capire

Il nostro dialogo si è finora soffermato sulle problematiche generali da lei sollevate nel primo capitolo del suo libro, dedicato al «Credere, nel mondo attuale»: il dubbio, la fede, la verità.

Prima di concludere il discorso introduttivo e passare alle specificità della fede cristiana, lei esamina ancora le ragioni del credere. In particolare quella che, se ritenuta convincente, potrebbe rivelarsi decisiva per un intellettuale. Si tratta infatti della famosa affermazione di Anselmo d'Aosta: *credo ut intelligam*, «credo per poter comprendere».

Il monaco la enuncia all'inizio del suo *Proslogion*: un termine coniato da lui stesso, che lo definì come «colloquio». Quest'opera, teoricamente fondamentale per il nostro discorso, inaugurò quella che si potrebbe considerare una teologia razionale, contrapposta o complementare a una teologia rivelata.

Il colpo di genio di Anselmo fu una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio, completamente diversa da quelle degli antichi. Si tratta della cosiddetta *prova ontologica*, che ridotta all'osso non è altro che questo semplice argomento: se definiamo Dio come l'essere perfettissimo, allora Dio esiste, perché l'esistenza è una perfezione.

Non sono questi il luogo e il momento per raccontare la quasi millenaria vicenda dell'equilibrismo logico di Ansel-

mo. Anzitutto, perché Immanuel Kant ha dimostrato, nella *Critica della ragion pura*, che la prova è sbagliata: sottilmente, ma irrimediabilmente. E poi, perché essa ha comunque giocato un ruolo marginale nella vostra teologia: addirittura, Tommaso d'Aquino non l'ha neppure discussa nella sua *Summa Theologiae*.

Il motivo, come si può facilmente immaginare, è che l'impresa di fondare la fede sull'intelletto è rischiosa. Se ne accorse subito lo stesso Anselmo, che fu costretto a cambiare nel più neutro *Proslogion* il titolo originale della sua opera del 1077, che in origine era appunto *Fides quaerens intellectum*, «La fede in cerca dell'intelletto».

Qui mi limiterò dunque a ricordare la sua posizione personale di teista razionale, enunciata all'inizio del *Proslogion* (I,7): «Non cerco di comprendere per poter credere, ma credo per poter comprendere». Una posizione che lei non fa risalire ad Anselmo, ma a molto prima di lui. Precisamente, alla traduzione greca del versetto di *Isaia* (7,9): «Se non credete, non avrete alcuna stabilità». Ecco il suo commento al proposito:

> La fede ci viene così descritta come una presa di posizione, come un fiducioso piantarsi sul terreno della parola di Dio. La versione greca dell'Antico Testamento (la cosiddetta *Septuaginta*) ha trasposto in ambiente greco l'affermazione sopra citata, volgendola in quella lingua non solo testualmente, ma anche idealmente, e formulandola così: «Se voi non credete, non riuscirete nemmeno a comprendere».
>
> Si è ripetutamente detto che in questa traduzione è già in atto il tipico processo di ellenizzazione, ossia l'allontanamento dall'originario pensiero biblico. La fede sarebbe qui intellettualizzata; invece di esprimere lo stare sul solido terreno dell'affidabile parola di Dio, essa verrebbe ora messa in relazione con l'intelletto e col comprendere, finendo così su un piano totalmente diverso e a lei non conforme. (p. 62)

Decidere quanto i Settanta fossero traduttori della Bibbia, e quanto invece suoi traditori, è un problema che riguarda

e interessa gli esegeti della tradizione ebraico-cristiana, più che i non credenti. A questi ultimi, o almeno a me, preoccupa piuttosto capire quanto la posizione di Anselmo sia logicamente pregnante e intellettualmente vincolante.

Purtroppo, per quanto riguarda la logica, l'affermazione che si può credere prima di comprendere è fortemente dubbia. Anzi, un semplice esperimento di pensiero sembra dimostrare che è proprio completamente sbagliata. Immaginiamo infatti un momento cosa faremmo se qualcuno dapprima ci dicesse qualcosa di incomprensibile, o ci mostrasse uno scritto illeggibile, e poi ci domandasse se ci crediamo: ovviamente, risponderemmo che non possiamo crederci, perché non l'abbiamo capito.

In altre parole, dal punto di vista logico la comprensione deve precedere la credenza. Lo sapevano benissimo gli editori di Port-Royal, che quando pubblicarono i *Pensieri* di Blaise Pascal non osarono neppure riprodurre questa sua versione caricaturale della posizione di Anselmo: «Seguite il metodo con cui altri hanno cominciato: facendo cioè ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc. In maniera del tutto naturale, ciò vi farà credere e vi rincretinirà [*vous abêtira*]».

L'affermazione di Pascal si trova nel pensiero 164 (233) su *Infinito, nulla*. Lo stesso nel quale egli enuncia la sua famosa scommessa, che si basa su una premessa e una conclusione. La premessa è che, nelle questioni religiose, «la ragione non può determinare nulla, perché c'è di mezzo un caos infinito». E la conclusione è che, allora, conviene rivolgersi a sentimenti molto meno nobili, quali l'utilità o il guadagno.

Se invece insistiamo nobilmente a richiedere che sia la logica a guidarci, non rimane che capovolgere la posizione di Anselmo nel suo opposto: *intelligo ut credam*, «comprendo per credere». Ed è appunto ciò che fece, qualche decennio dopo, Pietro Abelardo: colui che il suo epitaffio sepolcrale descrive come «il Socrate delle Gallie, il grandissimo Pla-

tone d'Occidente, il nostro Aristotele, superiore o uguale a tutti i logici che siano mai vissuti».

L'elogio è forse un po' eccessivo, ma certo Abelardo la vide più chiaramente di Anselmo, almeno riguardo alle relazioni fra comprendere e credere. Le posizioni dei due teologi si scontrarono al Concilio di Sens del 1140, difese rispettivamente da Abelardo stesso e da Bernardo di Chiaravalle. Quest'ultimo ebbe la meglio e Abelardo fu scomunicato, dopo che i suoi libri erano già stati condannati al rogo dal Concilio di Soissons nel 1121.

Ma nel 1143, un anno dopo la sua morte, le posizioni di Abelardo furono rivendicate. Il suo allievo Guido da Città di Castello fu infatti eletto papa, col nome di Celestino II. Purtroppo durò soltanto sei mesi, e gli successe Bernardo Paganelli, *alias* Eugenio III, che era invece amico e discepolo di Bernardo. Nel 1145 essi indissero insieme la seconda crociata, che in soli tre anni fallì miseramente.

La ruota della fortuna girò un'altra volta nel 1191, quando il trono di Pietro venne di nuovo occupato da un seguace di Abelardo: Giacinto Orsini dei Borbone, che aveva difeso il maestro al Concilio di Sens. Egli prese il nome di Celestino III, e regnò fino al 1198. Almeno due dei suoi predecessori furono dunque favorevoli alla posizione del «comprendo per credere», benché nel suo libro lei ritenga che nella posizione contraria «l'indicazione decisiva di Isaia sia stata conservata».

In ogni caso, nel credere e nel comprendere lei vede «due forme basilari di atteggiamento umano di fronte alla realtà, delle quali una non può essere semplicemente ricondotta all'altra, perché si muovono su due piani completamente diversi». E commenta:

> Qui ci si può forse richiamare a un confronto operato da Martin Heidegger, il quale parla di una dualità di pensiero calcolante e di pensiero riflettente. Ambedue le modalità di pensiero sono legittime e necessarie, ma appunto per questo nessuna delle due può essere risolta nell'altra. Devono quindi sussistere entrambi: il pensiero calcolante, che è ordinato al fattibile, e il pensiero riflettente, che medita sul senso delle cose.
>
> E non si potrà neanche dare completamente torto al filosofo di Friburgo, quando esprime il timore che, in un tempo in cui il pensiero calcolante celebra i più sbalorditivi trionfi, l'uomo sia invece, forse ancor più di prima, minacciato dall'assenza di pensiero, dalla fuga dal pensiero. Pensando unicamente al fattibile, egli corre il rischio di dimenticare di riflettere su se stesso, sul senso del suo essere. (pp. 63-64)

Trovo singolare il suo riferimento a Heidegger, a proposito del «pensiero calcolante e pensiero riflettente». Immagino che, da un lato, esso tradisca involontariamente la sua formazione filosofica tedesca e continentale. E che, dall'altro, le permetta volontariamente di far sue anche le opinioni, piuttosto balzane e disinformate, che il filosofo di Friburgo intratteneva ed elargiva a proposito della scienza e della tecnica.

Ma procediamo con ordine. Heidegger mutua la dualità in questione dal primo dei *Pensieri* di Pascal, quello su *Esprit de géométrie / Esprit de finesse*. Ma in questo pensiero lo «spirito di geometria» e lo «spirito di finezza» individuano semplicemente i due momenti complementari della comune pratica matematica: la dimostrazione logica delle proposizioni a partire dai princìpi, e l'intuizione euristica dei princìpi stessi.

Pascal ribadisce il concetto nella notissima serie di pensieri dedicati a «cuore e ragione». I romantici si lasciano volentieri distrarre dal poetico 146 (277): «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce». Ma il 144 (282) è molto più significativo, perché rivolge direttamente la ragione al cuore del problema: «i princìpi si sentono, le proposizioni si dimostrano». In particolare, «sarebbe tanto inutile e ridicolo che la ragione chiedesse al cuore dimostrazione dei suoi princìpi, quanto che il cuore chiedesse alla ragione intuizione delle sue proposizioni».

Da bravo matematico qual era stato, Pascal conosceva perfettamente il binomio «intuizione-dimostrazione». E da devoto credente qual era diventato, aveva facile gioco ad allargare metaforicamente il discorso al binomio «fede-ragione». Ma sapeva benissimo che la fede del matematico che intuisce i princìpi di una teoria ha poco o nulla a che spartire con la fede del credente che professa le nozioni della teologia.

O meglio, l'avrebbe, se per teologia si intendessero il pitagorismo o il platonismo. Cioè, l'elevazione dei numeri aritmetici o delle forme geometriche agli altari dell'intelletto. Effettivamente, sia l'una che l'altra di queste filosofie si configurano come religioni laiche. E non c'è dubbio che esse siano tuttora professate da molti matematici, e per estensione da molti scienziati, che vengono appunto classificati come «platonisti». Ma dubito che lei considererebbe significativo un discorso basato su un'accezione così generale e generica di religione.

Comunque sia, la dicotomia riscoperta da Pascal è ben nota a chiunque pratichi dall'interno la matematica, e risale almeno ad Aristotele. Già gli *Analitici secondi* (100b) dichiarano esplicitamente che «sarà l'intuizione ad avere come oggetto i princìpi». E il quarto libro della *Metafisica* (1006a) propone il famoso *elenchos*: cioè, un tentativo di aggirare l'impossibilità di dimostrare i princìpi, cercando almeno di confutare coloro che intendono refutarli.

Dopo Pascal, la dicotomia tra intuizione e dimostrazione è stata discussa da tutti coloro che, a partire da Cartesio, hanno meditato sul processo di scoperta delle verità matematiche. Un processo che viene purtroppo mascherato e rimosso dal complementare processo di una loro giustificazione *a posteriori*: cioè, dalle dimostrazioni formali delle intuizioni informali. In particolare, Leibniz ha introdotto, nella sua giovanile *Ars combinatoria*, la distinzione fra *ars inveniendi* e *ars iudicandi*: cioè, tra il «trovare» e il «controllare», che oggi riveste un'importanza cruciale nell'informatica teorica.

Anche questi brevi cenni dovrebbero essere sufficienti a spiegare perché ho trovato singolare che lei citasse a questo proposito l'Heidegger del *Che cosa significa pensare?* Ovvero, un filosofo completamente ignaro di ciò che succede nella matematica e nelle scienze. E ciò nonostante, o proprio per questo, incline a sputare sentenze quali «la scienza non pensa», o «il pensiero inizia dove la scienza finisce».

Sono sicuro che, se per pensiero intendeva il proprio, egli aveva sicuramente ragione. Ma se invece identificava il pensiero *tout court* con il «pensiero riflettente», e credeva di poter ritrovare nella scienza soltanto il «pensiero calcolante», avrebbe fatto meglio a informarsi. Purtroppo, temo che appoggiandosi a questo genere di filosofia e di filosofi lei abbia finito per condividerne i fraintendimenti.

Lo dimostra, ad esempio, questa conclusione che lei pone al suo intero discorso sulle ragioni del credere:

> Se le cose stanno davvero così, il comprendere non costituisce affatto una contraddizione rispetto alla fede, ma ne rappresenta anzi la più genuina attività. Infatti, il sapere tendente a rendere funzionale il mondo, così come ci viene oggi pomposamente comunicato dal pensiero tecnico-scientifico, non trasmette alcuna vera comprensione del mondo e dell'essere. Il comprendere proviene soltanto dal credere. (p. 70)

Non saranno certo le loro ripetizioni o riformulazioni teologiche a rendere meno falsi i motti di Heidegger. Infatti, rimane falso che la comprensione provenga soltanto dal «pensiero riflettente», e che questo si identifichi con la «fede» o il «credere» religiosi. E rimane falso che il pensiero tecnico-scientifico si esaurisca nel solo «pensiero calcolante», e che questo non trasmetta alcuna vera comprensione.

Simmetricamente, non saranno certo le incomprensioni o distorsioni filosofiche a rendere meno veritieri i metodi della scienza. Infatti, rimane vero che entrambe le modalità «calcolante» e «riflettente» si ritrovano nel pensiero tecnico-scientifico. E rimane vero che la comprensione coin-

volge entrambe queste modalità, in un perpetuo e duplice processo che si può variamente descrivere come ascendente o discendente, deduttivo o induttivo, sintetico o analitico, guidato dagli assiomi o dalle conclusioni, *bottom up* o *top down*.

Se le cose stanno così, il discorso sul rapporto tra ragione scientifica e fede religiosa si presenta più complesso, e dunque anche più stimolante, di quanto lei l'abbia, forse un po' sbrigativamente, delineato. E per dimostrare la mia buona volontà nel volerlo continuare senza pregiudizi, porgerò l'altra guancia di fronte a certi giudizi «pomposamente comunicati», e passerò finalmente ad affrontare con lei il discorso su Dio.

V

Dio viene in essere

Apprestandosi a iniziare il suo commento al Credo, lei osserva che sono pochissimi coloro ai quali risultano possibili un'esperienza religiosa diretta e un contatto immediato col divino. Agli altri fedeli tutto questo è precluso, ed essi devono accontentarsi di una partecipazione per interposta persona, letteralmente «di seconda mano», attraverso la mediazione dei primi.

Da queste osservazioni, lei trae questa interessante deduzione:

> Il diverso livello di doti religiose, che divide gli uomini in «profeti» e «uditori», li costringe a unirsi e a essere gli uni per gli altri. Il programma enunciato dal primo Agostino «Dio e l'anima – e null'altro di mezzo» è irrealizzabile, e non è neppure cristiano. C'è religione, in fondo, non nel ritiro solitario del mistico, ma solo nella comunità di chi annuncia e chi ascolta. (p. 87)

L'interesse di questa deduzione, almeno per me, sta nel fatto che esattamente lo stesso succede per la matematica e le scienze. Lo stabilisce addirittura il nostro mito fondatore, codificato in quella sorta di vangeli laici che sono le opere di Giamblico e di Porfirio sulla *Vita di Pitagora*.

Entrambe riportano che la scuola pitagorica era divisa in due gruppi. Da una parte i *mathematikoi*, letterali «ap-

prendisti», ai quali erano riservati gli insegnamenti esoterici della setta. Dall'altra parte gli *akusmatikoi*, letterali «uditori», appunto, i quali avevano accesso soltanto all'insegnamento essoterico, che oggi chiameremmo semplicemente divulgativo.

Si tratta, in fondo, della stessa divisione in due gruppi che lei stesso rileva, in un altro contesto, nel capitolo sulle parabole del suo libro *Gesù di Nazaret*. Da una parte la cerchia interna degli apostoli e dei discepoli, ai quali «è concesso il segreto del regno di Dio». Dall'altra parte «quelli di fuori a cui tutto è misterioso», a cui Gesù parla per parabole «affinché essi guardino ma non vedano, ascoltino ma non intendano»: uno scopo, a dire il vero, che è l'esatto contrario di quello della divulgazione scientifica.

Anche da questo punto di vista, dunque, la matematica presenta una profonda affinità con la religione. E l'origine stessa della qualifica di «matematico» rimanda a un'esperienza diretta di tipo spirituale, individualmente mistica e socialmente profetica. Quest'esperienza permette al matematico di ritrovare da sé, e annunciare agli altri, la visione scientifica del mondo: cioè, la vera *Natura delle cose*, che diede il titolo al capolavoro di Lucrezio.

Si rivela dunque non solo naturale, ma quasi obbligato, un confronto come il nostro, che ponga l'uno di fronte all'altro i punti di vista teologico e matematico. Infatti, sia il cristianesimo che la matematica si presentano come religioni, benché l'una confessionale e l'altra laica. Religioni che sono entrambe, allo stesso tempo, personalmente esperienziali e collettivamente sapienziali. E che ambiscono entrambe alla qualifica di *katholika*, «universale», nel senso di rivolgersi a tutti gli uomini: di buona volontà in un caso, e di buona razionalità nell'altro.

Il nostro dialogo si potrà dunque leggere come un confronto dettagliato delle due proposte: religiosa e teologica la sua, logica e matematica la mia. Il suo libro ci porta a iniziare questo confronto con il racconto del roveto ardente, nel

quale lei individua il «testo centrale della comprensione e della confessione vetero-testamentaria di Dio». Si tratta del noto episodio dell'*Esodo* in cui Mosè chiede a Dio quale sia il suo nome. E nel versetto 3,14 (numero altamente significativo per un matematico) Dio risponde: *Ehyeh asher ehyeh*.

L'espressione ebraica viene variamente tradotta con «Io sono colui (o ciò) che sono», «Io sono colui (o ciò) che sarò», «Io sarò colui (o ciò) che sarò», eccetera. Il che, a seconda dei casi, si può interpretare come «Io sono immutabile», «Io sono in divenire», «Io sono eterno», eccetera.

Addirittura, una delle teorie sul tetragramma YHWH è che esso sia composto dalle consonanti dei tre tempi verbali del verbo essere: *yehyéh*, «sarà», *howéh*, «è», *hayàh*, «fu». La vocalizzazione YeHoWaH (Ieoua o Geova) sarebbe dunque una contrazione di «Sarà-è-fu», più o meno un «Sarefù».

A proposito del tentativo di ricondurre il nome divino al verbo essere, lei commenta:

> In base al raggruppamento di consonanti, tipico della lingua ebraica, ciò risulta possibile; se poi ciò corrisponda alla reale origine del nome *Jahwè* anche dal punto di vista filologico, è quanto meno problematico: anche qui infatti – come spesso accade nell'Antico Testamento – si tratta di una etimologia teologica, non filologica. Non si tratta perciò di ricercare un significato iniziale di tipo storico-linguistico, bensì piuttosto di dare qui e ora un senso. L'etimologia costituisce, in effetti, lo strumento di un comportamento fondatore di senso. (p. 108)

Questo suo atteggiamento riflette, coerentemente, l'impostazione di fondo del «credere per comprendere». Lei non cerca, infatti, di comprendere come si sia arrivati al nome e al concetto di Dio, per poi eventualmente crederci. Al contrario, lei crede nel Dio del roveto ardente, e cerca eventualmente di comprenderne il nome e il concetto a partire dal presupposto della sua fede.

Si tratta, ovviamente, di una barriera prudentemente ele-

vata per difendersi da una tremenda possibilità: che gli ebrei abbiano creato un Dio a immagine e somiglianza della loro lingua. Una possibilità che lei rimuove affermando che «il processo creativo costituisce pur sempre un processo ricettivo», nel senso che «questa plasmatura creativa fu possibile unicamente in forma di ricezione della Rivelazione».

Altrettanto coerentemente, chi come me segua invece l'impostazione di fondo del «comprendere per credere», non la seguirà su questa strada. E vedrà anzi rivendicata e premiata la propria prudenza preventiva quando, grazie alle sue spiegazioni, scoprirà che anche il versetto 3,14 dell'*Esodo*, come già il versetto 7,9 di *Isaia*, fu arruolato alla causa dell'ellenizzazione dai traduttori-traditori della Bibbia ebraica in greco.

Essi volsero infatti la leggera espressione «Io sono colui che sono» nella pesante affermazione «Io sono colui che è», effettuando un'azzardata identificazione tra il Dio della Bibbia e il Dio dei filosofi. E, più in generale, tra la fede e l'ontologia. Un'identificazione che portava con sé anche una nuova traduzione del primo comandamento, da «Non avrai altro Dio all'infuori di Jahwè» a «Non avrai altro Dio all'infuori dell'Essere».

All'estremo opposto della storia, una reiterazione della medesima ellenizzazione si ritrova nella conclusione del primo volume del suo recente *Gesù di Nazaret*. Lei nota anzitutto che l'evangelista Giovanni, che scriveva appunto in greco, in un paio di occasioni attribuisce a Gesù la pericolosa autoaffermazione «Io sono», senza ulteriori qualificazioni. E poi si azzarda a dire che anche nell'innocua affermazione: «Coraggio, sono io, non temete», riportata nel versetto 6,50 dall'evangelista Marco, «sembra riecheggiare il misterioso "Io sono" degli scritti giovannei».

Ora, l'identificazione tra Dio e l'Essere è certamente singolare, per una fede che pretenda di essere universale. L'apparentemente semplice locuzione «l'Essere» richiede infatti tre fondamenti linguistici e culturali, che non si trovano affatto né in tutte le lingue, né in tutte le culture. Il primo di questi fondamenti è la pura e semplice presenza del verbo essere. Il secondo, la sostantivizzazione degli infiniti verbali. Il terzo, l'ipostatizzazione dei concetti in oggetti. Consideriamo allora questi tre fondamenti, a uno a uno.

Riguardo al primo, nella sua *Breve storia del verbo essere* (Adelphi, 2010) Andrea Moro osserva che almeno un terzo delle lingue note questo verbo non ce l'ha! E precisa che, nello spettro delle lingue, si può andare da un estremo all'altro. Alcune, come l'italiano o l'inglese, il verbo essere lo usano obbligatoriamente. Altre, come il sinhala singalese o il tubu libico, non lo usano mai. Altre ancora, non lo usano in determinate condizioni: ad esempio, il russo nel presente, e l'ungherese nelle frasi aventi la terza persona come soggetto.

Naturalmente, stiamo parlando della funzione copulativa del verbo essere: quella, cioè, che lega un soggetto a un predicato, come nella frase «Mosè è credente». Bisogna specificarlo perché, a complicare le cose, il verbo essere è spesso usato in accezioni diverse. Ad esempio, nella frase «così è» asserisce la veridicità di un'affermazione. In «Mosè è» ha valenza esistenziale. In «Mosè è l'autore del Pentateuco» indica un'identità tra due descrizioni. In «Mosè è un credente» stabilisce l'appartenenza di un individuo a una specie o un genere. In «il credente è un uomo» denota l'inclusione di una specie in un genere.

Se non si tengono accuratamente distinte queste accezioni, si rischia di fare una gran confusione. Ed effettivamente la fanno spesso coloro che, come i filosofi e i teologi, si affidano nei loro argomenti al linguaggio naturale. I matematici giustamente non si fidano, e per tutelarsi adottano invece un linguaggio artificiale in cui le diverse accezioni sono indicate da simboli diversi. Questo non li rende immuni da tutti gli errori, ma almeno li vaccina nei confronti dei più endemici e virulenti.

Naturalmente, nelle lingue in cui il verbo essere non esi-

ste, non si può certo parlare dell'essere. Ma non se ne può parlare nemmeno in alcune lingue in cui esiste: ad esempio, non in inglese, dove si può dire *the being*, «l'essente» o «l'ente», ma non *the to be* o *the be*, «l'essere». Non è un caso, dunque, che la filosofia analitica anglosassone non vada troppo d'accordo con quella continentale, che invece dell'essere fa grande uso e abuso.

Quest'uso e quest'abuso hanno entrambi la loro origine nella filosofia greca. La quale, però, ha introdotto l'essere relativamente tardi, a partire da Parmenide. In precedenza, infatti, il greco antico non usava il verbo essere al presente, esattamente come il russo moderno. Usava invece ben quattro negazioni diverse (*ou*, *me*, *ou me* e *me ou*), che confluirono in una sola più o meno nello stesso periodo in cui incominciò a essere usato il verbo essere. Non stupisce, dunque, che Parmenide si sia chiesto cosa provocasse la combinazione del nuovo verbo con la nuova negazione, arrivando al suo famoso paradosso sul «non essere».

Sia il non essere che l'essere richiedono il secondo fondamento a cui alludevamo: la sostantivizzazione del verbo, che si ottiene premettendo un articolo determinativo all'infinito o al participio, attivo o passivo. Si denominano così l'azione descritta dal verbo, e gli agenti o agiti a essa relativi. Il tutto, naturalmente, nelle lingue in cui questo è possibile: compresa la nostra, se no non saremmo qui a parlarne.

La sostantivizzazione non presenta problemi nel caso di verbi che descrivono azioni concrete, come «vedere»: in tal caso, si passa a «il vedere», «il vedente» e «il veduto», e tutto fila liscio. O meglio, fila liscio se ci si limita a dire «il vedente vede il veduto», o «il vedente e il veduto sono il soggetto e l'oggetto del vedere». Ma non quando si pretende di fare contorsioni linguistiche quali «il vedere vede», che ovviamente non significano nulla.

Nel caso di verbi che descrivono azioni astratte, come «credere», la faccenda si complica: può infatti ancora essere chiaro cosa siano «il credente» e «il creduto», ma lo è

molto meno «il credere». Nel caso poi del verbo «essere», che è solo attivo, l'unico participio possibile è «essente», o «ente», e tutto dipende dall'accezione in cui viene usato.

In quella veridica, ad esempio, esso sarebbe semplicemente «il vero», e allora «l'ente è» significa semplicemente «il vero è vero». Nell'accezione esistenziale «l'ente» diventa «l'esistente», e «l'ente è» significa semplicemente «l'esistente esiste». In entrambi i casi si ottiene una tautologia.

Nell'accezione copulativa arrivano invece i problemi, perché in questo caso il verbo non indica nessuna azione, né concreta, né astratta: è soltanto un ausiliario che si limita, come dice appunto il nome *copula*, a congiungere fra loro soggetto e predicato. Allora «l'ente» rimane un sostantivo vuoto, e dire «l'ente è» non ha alcun senso. Meno ancora ne ha dire «l'essere è», come d'altronde non aveva alcun senso dire «il vedere vede» o «il credere crede».

Gli antichi greci non avevano ancora ben chiare queste distinzioni, e molti di essi fecero dei gran pasticci. Parmenide, anzitutto, che credette di aver dimostrato l'esistenza ontologica dell'essere sulla base della contraddittorietà logica del non essere. Platone, poi, che nel suo dialogo *Parmenide* non aveva ancora capito ciò che gli sarebbe apparso chiaro soltanto nel *Sofista*: cioè, il fatto che quando si usa il verbo essere nell'accezione copulativa si può dire che «qualcuno è qualcosa», ma non che «qualcuno è». E Plotino, infine, che in un commento al *Parmenide* di Platone introdusse il terzo fondamento al quale abbiamo alluso: l'ipostatizzazione, o ontologizzazione della sostantivizzazione.

Detta così, sembra qualcosa di grandioso. Ma si tratta soltanto di un acrobatico salto filosofico dal piano del linguaggio a quello della realtà, che consiste nel fraintendere un concetto astratto per un oggetto concreto: per questo si parla anche di reificazione.

L'errore sta nel dimenticare la distinzione fondamentale fra i due livelli: cioè, come riassume un motto di Feuerbach, che «gli oggetti sono dati, e i concetti sono posti». O,

più semplicemente, che al mondo c'è ciò che c'è, e non ciò che noi pensiamo ci possa o ci debba essere.

Detto di passaggio, si tratta di un errore tipico della metafisica. La sua formulazione più eclatante è il motto di Hegel: «Il reale è razionale, e il razionale è reale». La prima parte non esprime altro che l'assunto di fondo della scienza, sul quale torneremo più avanti. La seconda parte costituisce invece il suo inverso logico, e cade appunto nell'errore di credere che se qualcosa *può* esistere, allora *deve*: cosa a cui chiunque, a parte i filosofi che non vedono al di là del proprio naso, può e deve trovare controesempi.

Una volta compiuta, l'ipostatizzazione dell'essere gli attribuisce una valenza ontologica e lo confonde con un ente. Anzi, con l'Ente supremo, con la maiuscola. O addirittura, confondendo ulteriormente le cose, con l'Essere supremo. Di qui a Dio il passo è breve, e il primo a compierlo sembra sia stato Senofane, ispiratore e forse maestro di Parmenide.

Il suo era un Dio unico, eterno e immortale, immobile e immutabile, assolutamente non antropomorfo, che «tutto vede, tutto pensa e tutto ode». Insomma, una versione religiosa del filosofico Essere parmenideo, e come questo perfettamente sferico.

In che modo fu stabilito un collegamento tra l'astratta sfera dell'Essere e la concreta voce del roveto ardente, è lei stesso a ricordarlo:

> I Padri della Chiesa videro qui manifestamente svelata la più profonda unità di filosofia e fede, Platone e Mosè, mentalità greca e spirito biblico. Essi ritennero tanto perfetta l'identità fra la ricerca da parte dello spirito filosofico e la ricezione avvenuta nella fede di Israele, da nutrire l'opinione che lo stesso Platone non avrebbe potuto di sua iniziativa giungere a tale conoscenza, ma avrebbe conosciuto l'Antico Testamento e avrebbe da esso desunto il suo pensiero; sicché indirettamente il nucleo centrale della filosofia platonica veniva attribuito a una rivelazione, in quanto una visione di così abissale profondità non si sarebbe mai osato attribuirla alle sole forze dello spirito umano. (p. 109)

Lei ammette onestamente che oggi questa ci appare come una palese inversione di causa ed effetto. Cita apertamente l'opinione del teologo protestante Emil Brunner, secondo il quale l'identificazione tra Jahwè e l'Essere comporta «il travisamento dell'idea biblica di Dio nel suo contrario». E pronuncia sommessamente la parola «apostasia»: cioè, la grave accusa che le correnti restaurazioniste, dai testimoni di Geova ai mormoni, imputano a una teologia ellenizzata e a una Chiesa ormai ben lontana dal cristianesimo primitivo.

Benché lei si domandi se l'ellenizzazione non sia altro che un modo di «ridire, sotto nuovi presupposti, ciò che va sempre detto», a me sembra che la discussione precedente dimostri semplicemente che la sua adesione al «credo per comprendere» costituiva una scelta obbligata. Perché l'alternativa del «comprendo per credere» si arena già qui, in partenza, a fronte di tre grossi ostacoli che si frappongono alla comprensione:

- Primo, una sospetta irrilevanza epistemologica, nella cultura occidentale moderna, della letteratura mitopoietica ebraica antica.
- Secondo, un sospetto fraintendimento filologico, nella traduzione greca, di un versetto di quella letteratura:

  Io sono colui che sono (ebraico) → *Io sono colui che è* (greco)
- Terzo, un sospetto errore ontologico, nella filosofia greca, del giochetto «infinito-articolo-maiuscola»:

  essere (verbo) → *l'essere* (sostantivo) → *l'Essere* (ipostasi)

«Ritoccare il nostro concetto dell'universo, per un pezzettino di tenebra greca?» si domandava Borges, commentando i paradossi logici. «Ritoccare il nostro concetto della vita e dell'uomo, per un pezzettino di tenebra ebraico-greca?» mi domando anch'io, commentando i paradossi teologici.

VI

Un piccolo grande uomo

Nel capitolo precedente abbiamo affrontato la concezione di Dio come Essere supremo, esplicitando i fondamenti linguistici e filosofici su cui Parmenide, Platone e Plotino la edificarono. Lei stesso ammette, però, che «il Dio dei filosofi appariva agli antichi come religiosamente non significativo, bensì una mera realtà accademica, extrareligiosa». E che «professare di credere unicamente ed esclusivamente in lui dava tutta l'impressione di una irreligiosità, sembrava un rinnegamento della *religio*, e quindi ateismo».

Venir bollata come ateismo dalla religione istituzionale sembra essere il destino della vera religiosità, che oggi si ritrova più nella scienza che nella filosofia. Abbiamo già visto che lei stesso percepisce e presenta la visione scientifica come alternativa e subordinata a quella religiosa, mentre è vero esattamente il contrario.

Lo testimonia ad esempio Albert Einstein, in un'intervista del 1930 pubblicata sulla rivista «Forum»: «Le idee più belle della scienza nascono da un profondo sentimento religioso, in assenza del quale resterebbero infruttuose. Io credo che questo tipo di religiosità che attualmente si avverte nella ricerca sia l'unica esperienza religiosa creativa della nostra epoca».

Ancora più netta è la conclusione del suo saggio *Religione e scienza*, uscito sul «New York Times Magazine» il

9 novembre 1930: «Nella nostra epoca, votata in genere al materialismo, i soli uomini profondamente religiosi sono gli scienziati». Quanto alla religione tradizionale, «l'uomo sinceramente convinto della portata della legge di causalità non può arrendersi all'idea di un Essere che interviene nelle vicende umane, e perciò la religione fondata sul timore, così come la religione sociale e morale, non hanno presso di lui alcun credito. Un Dio che ricompensa e punisce è per lui inconcepibile».

Analogamente, nel suo intervento al simposio su *Scienza, filosofia e religione*, organizzato dal seminario teologico ebraico di New York nel 1940, Einstein dichiara che «gli insegnanti di religione devono dimostrarsi capaci di abbandonare la dottrina di un Dio personale: di abbandonare, cioè, quella fonte di timore e di speranza che per il passato diede un così vasto potere ai preti». E aggiunge che «la scienza non solo purifica il sentimento religioso dall'impurità del suo antropomorfismo, ma contribuisce anche a una spiritualizzazione religiosa della nostra comprensione della vita».

È chiaro che Einstein non incitava alla purificazione dagli dèi greci o romani, che sono ormai relegati nei musei, ma dal Dio della Bibbia, che invece mantiene ancora un vasto seguito nelle sinagoghe e nelle chiese. Ed è ovviamente questo il Dio di cui lei parla, commentando la parabola della pecora e della dramma smarrite:

> Il Dio in cui qui c'imbattiamo, ci appare, come in moltissimi altri testi dell'Antico Testamento, sotto un aspetto altamente antropomorfo, altamente a-filosofico; egli prova passioni come un essere umano, si rallegra, cerca, attende, muove incontro. Non è affatto l'insensibile geometria dell'universo, né la neutrale giustizia che sta al di sopra delle cose, senza provare i turbamenti di un cuore e dei suoi affetti; *possiede* invece un cuore, è presente come uno che ama, con tutta la capacità di stupire di chi ama. (pp. 135-136)

Fa parte della paradossalità del cristianesimo, orgogliosamente rivendicata fin dalla *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo di Tarso, che lei presenti queste caratteristiche non come una regressione negativa della concezione filosofica della divinità, ma come una sua progressione positiva. Prima di discutere la sua posizione, però, dobbiamo fare anche noi un passo indietro e cercare anzitutto di capire quella a cui lei reagisce.

Si tratta della posizione esemplificata dalle dichiarazioni di Einstein. Ma anche di una più diffusa sensazione che, come lei stesso ammette, «succede continuamente anche a chi cerca di credere». La sensazione, cioè, che il Dio della Bibbia sia

> espressione di un ingenuo antropomorfismo, di una modalità primitiva del pensiero umano, comprensibile in tempi in cui l'uomo viveva ancora in un piccolo mondo, quando il disco piatto della Terra costituiva il baricentro di tutte le cose e Dio non aveva altro da fare che guardare dall'alto in basso a questo piccolo mondo. (p. 136)

A dire il vero, che la Terra fosse un disco piatto non lo si è creduto per molto. In particolare, i Greci si sono accorti ben presto che era invece una sfera rotonda. Il primo ad affermarlo sembra sia stato Pitagora, e nel *Trattato sul cielo* Aristotele riassume le sue motivazioni, che sono le seguenti. Primo, quando una nave arriva dall'orizzonte, agli inizi si cominciano a vedere gli alberi, e solo in seguito appare lo scafo. Secondo, andando verso sud, le vecchie costellazioni tramontano e ne sorgono gradualmente di nuove. Terzo, durante le eclissi di Luna, la Terra produce un'ombra circolare, a qualunque altezza la Luna si trovi sull'orizzonte.

Nella cosmologia pitagorica, mutuata da Platone nel *Timeo*, la Terra era dunque rotonda, come d'altronde l'intero universo. Essa stava immobile al centro, mentre la sfera delle Stelle fisse girava da est a ovest attorno a un asse

che passava per il centro terrestre, con un moto regolare e immutabile.

Dentro questa «Sfera dell'Uguale», come la chiamava Platone, c'erano poi altre sette «Sfere del Diverso», a cui si ancoravano nell'ordine la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove e Saturno. E la «diversità» stava nel fatto che, contrariamente a quello delle Stelle fisse, il loro moto era irregolare ed erratico: di qui la qualifica di *planetes*, che in greco significava «erranti».

Le ipotesi fondamentali di questo modello geocentrico furono riprese in seguito da Tolomeo nell'*Almagesto*. Ma nell'*Arenario* Archimede testimonia che un modello eliocentrico alternativo, avente al centro il Sole invece della Terra, era già stato proposto nel III secolo prima della nostra era, cioè quasi mezzo millennio prima di Tolomeo, da Aristarco di Samo. Questo nuovo modello scalzava non solo la posizione centrale della Terra, ma anche, di conseguenza, quella dell'uomo nell'universo.

Non stupisce, dunque, che la leggenda voglia che Aristarco sia stato accusato di empietà per aver minato le fondamenta della religione e dell'astrologia. Ed è comunque un fatto, riportato da Eric Dodds in *I greci e l'irrazionale* (Sansoni, 2003), che già nel 432 prima della nostra era, dubitare del soprannaturale e insegnare l'astronomia erano divenuti ad Atene dei reati perseguibili penalmente.

Non stupisce nemmeno, dunque, che i suoi predecessori al Santo Uffizio e sulla cattedra di Pietro, il cardinal Bellarmino e il papa Urbano VIII, abbiano ripetuto le stesse accuse a coloro che riproposero il sistema di Aristarco un paio di millenni dopo: rispettivamente, Giordano Bruno nella *Cena delle ceneri*, e Galileo Galilei nel *Discorso sopra i due massimi sistemi del mondo*. In fondo, scalzare l'uomo dal centro dell'universo rischiava appunto di minare la ragionevolezza della pretesa che la divinità potesse manifestare un interesse particolare per lui.

Questa ragionevolezza ha subìto ben altri colpi, negli ultimi secoli. Si è infatti scoperto che non solo la Terra non è al centro del proprio Sistema Solare, ma esistono innumerevoli altri sistemi stellari. E il Sistema Solare non solo non è al centro della propria galassia, ma esistono innumerevoli altre galassie. E la Via Lattea non solo non è speciale nel proprio universo, ma probabilmente esistono innumerevoli altri «universi»: tra virgolette, perché il prefisso «uni» in tal caso non ha più senso, e si comincia ormai a parlare di «multiverso» o «pluriverso». Una terminologia che certo è più in accordo con le visionarie aperture di Giordano Bruno, che con le miopi chiusure di Bellarmino.

Per tornare con i piedi per terra, anche la nostra posizione sul pianeta è stata radicalmente ridimensionata. Il *Sistema della natura* del creazionista Linneo ha collocato l'uomo non più al sommo del creato, ma tra le scimmie antropomorfe, attirandosi scontate accuse di empietà da parte dell'arcivescovo di Uppsala.

Più precisamente, oggi sappiamo di condividere con le scimmie antropomorfe la struttura fisica, la composizione dei tessuti, l'anatomia e buona parte della fisiologia. E con lo scimpanzé, sorprendentemente, addirittura il 98 per cento del patrimonio genetico.

L'origine dell'uomo e *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* di Charles Darwin, sul cui evoluzionismo torneremo in seguito, hanno poi inaugurato uno studio comparativo che ha esibito una miriade di argomenti ed esempi volti a dimostrare che l'uomo è simile agli animali, e gli animali sono simili all'uomo.

In particolare, lo accomunano ai vertebrati lo sviluppo embrionale e una serie di organi rudimentali. Ad esempio, il coccige da codato, l'appendice da erbivoro, i canini da predatore, i muscoli per aggrottare la fronte o muovere le orecchie di molti animali inferiori.

E lo accomunano ai mammiferi superiori una serie di funzioni mentali, variamente sviluppate: le sensazioni, gli istinti, le emozioni, i sentimenti, gli affetti, la memoria, l'at

tenzione, l'immaginazione, il linguaggio, la ragione. Addirittura, come vedremo, persino la religione!

In ogni caso, il nostro posto nel creato è assolutamente marginale. La vita esiste da circa quattro miliardi di anni, ma il genere *Homo* solo da pochi milioni, e la nostra sottospecie di *Sapiens Sapiens* da qualche decina di migliaia: l'Eva mitocondriale e l'Adamo cromosomico, dai quali derivano rispettivamente tutti i mitocondri femminili e tutti i cromosomi Y maschili, non risalgono che a circa 150.000 e 75.000 anni fa.

Finora, inoltre, non sono vissuti in tutto che un centinaio di miliardi di uomini: più o meno, un millesimo dei batteri che vivono in questo momento nell'intestino di *ciascuno* di noi.

In realtà, l'80 per cento del regno animale è costituito di insetti. Ce ne sono un milione di *specie* diverse, e di uomini una sola: non c'è dubbio che la Terra appartiene a loro, e non a noi. Ma, lei osserverà, noi non ci distinguiamo forse da tutti gli altri esseri grazie alla nostra coscienza?

La risposta a questo luogo comune della cultura occidentale, benché non di quella orientale, è duplice. Da un lato, non si vede come l'uomo possa escludere che anche altri animali abbiano una coscienza, più o meno sviluppata. Dall'altro lato, vedremo invece in seguito che il ruolo della coscienza nella nostra vita quotidiana è stato largamente sopravvalutato.

Sono dunque la cosmologia e la biologia a giustificare l'atteggiamento di coloro che, nelle sue stesse parole, ritengono «assurdo pensare che l'Essere supremo si debba impicciare dell'uomo, del suo piccolo e miserabile mondo, delle sue preoccupazioni, dei suoi peccati e di ciò che non è peccato».

Questa «assurdità» richiede, ovviamente, l'ammissione che esista *qualcosa* come un «essere supremo». Ma è consistente sia con la negazione, sia con l'affermazione, che questo qualcosa impersonale sia anche un *qualcuno* personificato, in grado di pensare e sentire in maniera analoga a quella umana. Soltanto, esclude che i pensieri e i sentimenti di questo «qualcuno» possano riguardare un essere così insignificante come l'uomo, allo stesso modo in cui i pensieri e i sentimenti dell'uomo non riguardano la miriade degli altri esseri che per lui sono appunto insignificanti.

La difficoltà di affrontare direttamente il problema sollevato da questa «assurdità» è testimoniata dal fatto che lei è costretto a farlo indirettamente. Cioè, ricorrendo per la sua risposta alla scappatoia della dialettica, che è puro gioco di parole:

> Rispetto a tali grette restrizioni la sentenza posta da Hölderlin nel frontespizio del suo libro *Iperione* può richiamare l'idea cristiana della vera grandezza di Dio: «*Non coercere maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* - Non essere costretto da ciò che è più grande, ma essere contenuto in ciò che è più piccolo, questo è divino». Quello spirito senza confini, che porta in sé la totalità dell'essere, supera «il più grande», tanto che per lui è piccolo, e si abbassa nel più piccolo, perché nulla è per lui troppo piccolo. Precisamente questo superamento del più grande e l'abbassarsi nel più piccolo costituiscono la vera essenza dello Spirito assoluto. (p. 137)

Il suo tentativo di spiegazione è encomiabile, e gli si può concedere l'onore delle armi. Ma non è convincente, perché stravolge il senso del ridimensionamento dell'uomo compiuto dalle scoperte scientifiche: il fatto che noi non siamo il sommo del creato non significa affatto che allora ne siamo l'infimo.

La citazione di Hölderlin potrebbe forse servire a giustificare una supposta pretesa dei batteri, o degli elettroni, a ricevere un'attenzione speciale dallo Spirito assoluto. Ma non si vede in che modo possa riguardare l'uomo, che si trova in una posizione intermedia tra il macrocosmo del «più grande» e il microcosmo del «più piccolo».

Volendo affidarsi alla dialettica, lei avrebbe forse trovato un appoggio migliore in Nicola Cusano, invece che in

Hölderlin. Nelle *Congetture* (187-199), infatti, il cardinale tedesco presentò un argomento sulla necessità dell'incarnazione, basato proprio sulla posizione intermedia dell'uomo tra gli estremi del puro intelletto e della pura animalità. Secondo Cusano, poiché Dio voleva appartenere a una specie che massimamente partecipasse di entrambi, non aveva avuto altra scelta che farsi uomo.

Tornando al suo discorso, lei lo conclude aggiungendo ancora un'ultima osservazione come colpo finale:

> C'è poi un altro pregiudizio che viene smascherato come tale da queste considerazioni. Continua in fondo ad apparirci ovvio che l'infinitamente grande, lo Spirito assoluto, non possa esser sentimento e passione, bensì solo pura matematica dell'universo. Inconsciamente insinuiamo così che il semplice pensare sia superiore all'amare, mentre il messaggio del vangelo e l'immagine cristiana di Dio su questo punto correggono la filosofia, facendoci conoscere che l'amore è superiore al puro pensiero. Il pensare assoluto si identifica con l'amare, non è pensiero privo di sentimenti, bensì pensiero creativo, perché è amore. (pp. 137-138)

Non posso discutere queste sue affermazioni conclusive, perché esse sono semplicemente enunciate apoditticamente, e non argomentate logicamente. Io non contesto il fatto che così dicano il messaggio dei *Vangeli* e l'insegnamento cristiano, ma aspetto il momento di discutere con lei, nel seguito, la rilevanza di quel messaggio e di questo insegnamento per un non credente.

Per ora, alla fine di un capitolo dedicato alle ricadute religiose delle scoperte scientifiche, mi limito a registrare un altro fatto, riportato dall'«Avvenire» del 22 gennaio 2009. Si tratta delle statistiche secondo cui «credono in un Dio trascendente il 4 per cento dei biologi, il 7 per cento dei fisici e il 14 per cento dei matematici». Questi dati provengono da una ricerca non meglio identificata dal giornale dei vescovi, ma sono consistenti con quelli che risultano da inchieste effettuate presso l'Accademia Nazionale delle Scienze statunitense e la Royal Society inglese.

Dunque, non ci sono santi che tengano. La stragrande maggioranza degli scienziati non crede in un Essere supremo, ed evidentemente non ci crede proprio a causa della visione scientifica del mondo. Il che non significa che allora gli scienziati non credano a nulla. Ne abbiamo già parlato in precedenti capitoli. E, soprattutto, ne parleremo nel prossimo.

VII

In principio era la Ragione

I capitoli sul Dio della fede e il Dio dei filosofi, con i quali lei ha iniziato la sua analisi del Credo, hanno percorso i cammini più congeniali alla sua formazione teologica e filosofica. Io l'ho seguita su questo terreno a lei familiare, per quanto ho potuto, attendendo però con una certa impazienza che il discorso ci portasse su altri cammini, più congeniali invece alla mia formazione matematica e scientifica. Cioè, a una discussione di quello che si potrebbe a ragione chiamare il Dio degli scienziati.

Non è certamente un caso che lei abbia intitolato «Professione di fede in Dio, oggi» il capitolo del suo libro in cui l'affronta. Perché, come lei lamenta spesso, la concezione scientifica del mondo costituisce il pensiero dominante nelle società sviluppate contemporanee. Ed è proprio sul rapporto con questa concezione che la religione deve giocarsi la possibilità di «ritrovare la propria voce» e «far diventare il proprio messaggio un segnavia comprensibile per il futuro», secondo il programma riassunto nella quarta di copertina dell'*Introduzione al cristianesimo*.

Correttamente, lei introduce la concezione del Dio degli scienziati facendola risalire agli albori del pensiero scientifico:

> Nell'antica concezione pitagorica di un Dio intento a tracciare la geometria dell'universo si esprime la visione della struttura matematica dell'essere, che porta a concepirlo

come essere pensato, come strutturato in maniera logico-ideale; si esprime la conoscenza che nemmeno la materia è semplicemente un non-senso che si sottrae alla comprensione, ma anch'essa reca in sé verità e comprensibilità che ne rendono possibile la comprensione intellettiva. Questa visione ha acquistato un peso inaudito nel nostro tempo, grazie allo studio della struttura matematica della materia, della possibilità di pensarla e valorizzarla in termini matematici. (pp. 142-143)

La sua identificazione della concezione pitagorica con una visione geometrica, invece che aritmetica, dell'universo non è completamente corretta. Ai fini di un generico discorso sulla descrizione matematica del cosmo la cosa non avrebbe molta importanza, ma ne ha invece per l'identificazione della nozione originaria del Dio degli scienziati.

Vale allora la pena di approfondire brevemente la questione, partendo da un episodio raccontato da Giamblico nella già citata *Vita di Pitagora*. La cosa potrebbe interessarla anche per altri motivi, visto che l'episodio ha a che fare con la musica: cioè, con una passione di famiglia, sua e di suo fratello Georg.

Narra dunque la leggenda che, passando di fronte alla bottega di un fabbro, Pitagora notò che alcuni dei suoni che ne uscivano erano più consonanti, e altri meno. Entrato nella bottega, egli scoprì che i suoni più consonanti corrispondevano a rapporti più semplici dei pesi dei martelli che li producevano.

Ad esempio, martelli che pesavano il doppio uno dell'altro, con un rapporto di 2 a 1, producevano suoni distanti un'ottava. Martelli che pesavano una volta e mezza uno dell'altro, con un rapporto di 3 a 2, producevano suoni distanti una quinta. E martelli che pesavano una volta e un terzo uno dell'altro, con un rapporto di 4 a 3, producevano suoni distanti una quarta.

Inoltre, la scomposizione musicale dell'ottava (do-do) in una quinta (do-sol) più una quarta (sol-do), oppure in una quarta (do-fa) più una quinta (fa-do), corrispondeva alla moltiplicazione dei rispettivi rapporti. Cioè, al fatto che 2 è uguale sia a 3/2 per 4/3, che a 4/3 per 3/2. Il che, tradotto in linguaggio moderno, significa che siamo di fronte a una corrispondenza di tipo logaritmico.

Risultati analoghi si ottengono se, invece di considerare i pesi dei martelli degli strumenti a percussione, si considerano le lunghezze delle corde degli strumenti a pizzico, come la chitarra, o ad arco, come il violino. Non si può dar torto a Pitagora se, a questo punto, egli pensò di aver scoperto un misterioso e significativo legame tra fisica, musica e matematica.

Il fatto, cioè, che a *rapporti fisici* fra grandezze come i pesi e le lunghezze, misurabili con *rapporti matematici* fra numeri interi, corrispondono *rapporti armonici* fra le note musicali. O, in altre parole, che la matematica funge da intermediaria fra la fisica e la musica, e più in generale fra la natura e l'uomo.

Questa caratteristica di intermediazione attribuita alla matematica costituisce una versione astratta e laica della qualifica di «mediatore fra Dio e gli uomini», attribuita a Gesù dalla *Prima lettera a Timoteo* di Paolo di Tarso. Da parte sua, Pitagora la espresse nel credo che *tutto è numero razionale*. Questo credo testimoniava la fede che tutti i rapporti scientifici o artistici fossero misurabili attraverso rapporti numerici.

Sottointendendo poi il riferimento ai numeri, la visione pitagorica acquistava una valenza ancora più ampia, riducendosi al credo che *tutto è razionale*. Esso testimoniava, questa volta, la fede che ciò che chiamiamo cosmo o mondo, lungi dall'essere un sistema caotico e inconoscibile, fosse invece un «ordine pulito», come nei significati originari del greco *kósmos* e del latino *mundum*, e si potesse dunque comprendere mediante la misura e la ragione.

Naturalmente, nel greco di Pitagora il rapporto si chiamava *lógos*, esattamente come il linguaggio e il pensiero. Questa polisemia si mantenne nel latino *ratio*, e si mantiene nell'italiano *ragione*. Anche se il senso letterale matematico, pur preservato in espressioni quali «numero razionale», «ragione

di una progressione» e «ragioneria», è stato quasi completamente soppiantato dal senso metaforico di «rapportabilità» o «commensurabilità» a una qualche unità di misura astratta. Cioè, appunto, dal significato comune e corrente di «razionalità» come «ragionevolezza».

Pitagora inglobò nella sua visione l'astronomia, associando a ogni pianeta una nota che esso «suonava» muovendosi. L'insieme di queste note costituiva la cosiddetta musica o armonia delle sfere, che fu trasposta letterariamente da Platone nella *Repubblica* come mito di Er, e da Cicerone nel *De republica* come sogno di Scipione.

In seguito questi miti riapprodarono alla musica, da dove erano partiti, con *L'armonia delle sfere* della Camerata dei Bardi, *Il sogno di Scipione* di Mozart e l'*Armonia del mondo* di Hindemith. E furono inglobati nella scienza, dall'*Armonia del mondo* di Keplero all'attuale teoria delle stringhe.

Purtroppo per Pitagora, però, non tutto filò liscio nella sua visione. Fu già la sua scuola, infatti, a imbattersi nell'esistenza dell'irrazionale: non solo metaforicamente, ma in un senso tecnico e preciso. I pitagorici scoprirono, cioè, che esistono coppie di grandezze, quali la diagonale e il lato del quadrato, che sono «incommensurabili» fra loro, nel senso che non possono essere misurate entrambe esattamente da una stessa unità di misura.

Questi sviluppi richiesero una riconversione tecnica, e una «conversione» fideistica, dall'aritmetica alla geometria. Una (ri)conversione che era ormai già avvenuta ai tempi di Platone, al quale infatti Plutarco attribuisce il motto *Dio geometrizza sempre*. Così come alla sua Accademia è attribuito l'analogo monito *Ingresso riservato ai geometri*.

Nel motto e nel monito platonici la matematica rimane al centro della spiegazione del mondo e del pensiero, come già era nel *tutto è numero* di Pitagora. Con la differenza che il ruolo dell'aritmetica viene ora preso dalla geometria: cioè, appunto, dall'«antica concezione di un Dio intento a tracciare la geometria dell'universo», alla quale lei si riferiva.

Platone codificò nel *Timeo* la nuova fede nella geometria del cosmo, anticipando in particolare la visione moderna che assegna configurazioni geometriche agli elementi chimici. E cercò, nella *Repubblica* e in altri dialoghi, di risolvere il problema di quale fosse la vera natura degli enti geometrici, che secondo lui costituivano appunto l'essenza dell'universo.

La sua soluzione, estremamente ragionevole, fu che le figure matematiche sono «visioni» astratte estrapolate da modelli concreti. I termini greci che usò erano *eidos* al maschile e *idea* al femminile, rispettivamente derivati da *eidon*, «vidi», e *ideín*, «vedere»: di qui il nome translitterato di «teoria delle idee». Anche se sarebbe meglio parlare di «teoria delle forme», visto che è appunto la forma ciò che si vede nelle figure con l'occhio della mente, quando le si guarda con l'occhio del corpo.

Invertendo il vero ordine delle cose, che è di considerare le forme ideali come astrazioni delle forme concrete, si possono invece immaginare le forme concrete come proiezioni delle forme ideali, sullo schermo della realtà sensibile. Questo è appunto ciò che fece Platone, nel famoso mito della caverna. Il quale va appunto inteso per ciò che era: un mito, cioè un'invenzione letteraria.

Inoltre, poiché le «forme» o «idee» geometriche possiedono una perfezione che non è di questo mondo, si può dire più o meno metaforicamente che esse «esistono» indipendentemente dalle loro imperfette realizzazioni concrete. In maniera assolutamente metaforica, poi, si può aggiungere che le idee costituiscono un mondo parallelo a quello sensoriale, che nel *Fedro* Platone chiamò *iperuranio*, «sopracielo».

Come si vede, il linguaggio finì ancora una volta per prendere la mano ai greci. Essi non seppero tenere le parole al morso, e permisero loro di galoppare imbizzarrite a briglia sciolta. Fu così che la ragionevole «idealizzazione» della geometria fu irragionevolmente estesa ad altri campi.

Ad esempio, la «teoria delle forme» divenne una «teoria dei concetti» ottenuti per astrazione dagli oggetti. E il platonismo finì pericolosamente per considerare il mondo dei

concetti non solo più perfetto, ma addirittura più reale di quello degli oggetti.

Ora, considerare qualche forma di iperuranio ideale più reale del mondo concreto, e addirittura la «vera» realtà, è esattamente la posizione che abbiamo esaminato agli inizi del nostro discorso, sulla quale lei basa l'opzione del credere.

Non stupisce, dunque, che agli inizi del capitolo che stiamo discutendo lei affermi appunto che «la fede cristiana in Dio comporta innanzitutto la decisione per il primato del *lógos* sulla pura materia». E che continui con la citazione che ho già riportato, nella quale lei compie un salto mortale dalla «struttura matematica dell'essere» al «concepirlo come essere pensato».

Lei *crede*, è ben il caso di dirlo, che «tutto l'essere sia prodotto del pensiero». Ma questa non è affatto una conseguenza logica della visione pitagorica e platonica. E meno che mai lo è della sua versione moderna enunciata da Einstein, alla quale lei stesso fa riferimento.

Ed è proprio Einstein, in una lettera del 30 marzo 1952 a Maurice Solovine, subito dopo aver chiamato «miracolo» l'esistenza di un ordine razionale e matematico del mondo oggettivo, ad ammonire senza esitazioni: «Il fatto curioso è che noi dobbiamo accontentarci di riconoscere il "miracolo" senza che ci sia una via legittima di andare oltre».

Questa duplice posizione non è solo di Einstein, ma di molti scienziati: me compreso, per quanto possa interessare. Da un lato, infatti, sarebbe futile e insensato ricercare nei laboratori le tracce di un ordine razionale e matematico del cosmo, se non si credesse che un tale ordine esiste e pre-esiste.

Dall'altro lato, però, sarebbe ingiustificato e incauto estrapolare dall'ordine l'esistenza di un Sommo Ordinatore, o dalla matematica l'esistenza di un Sommo Matematico. Anzi, andrebbe contro uno dei dogmi del realismo: il rasoio di Ockham, che impedisce di complicare senza motivo un discorso, introducendovi enti inutili o non necessari.

Il che non significa che sul pensiero scientifico non si possa edificare un sentimento religioso. È sempre Einstein a ribadirlo, nel suo già citato intervento al simposio su *Scienza, filosofia e religione* del 1940: «Chi ha fatto l'intensa esperienza dei fortunati progressi compiuti dalla scienza, è preso da profonda riverenza per la razionalità che si manifesta nell'esistenza. Per mezzo della comprensione egli si libera completamente dalle catene delle speranze e dei desideri personali, e raggiunge quell'umile atteggiamento della mente verso la grandezza della ragione incarnata nell'esistenza, che nelle sue più grandi profondità è inaccessibile all'uomo. Quell'atteggiamento mi sembra religioso nel più alto senso della parola».

In queste parole risuonano gli echi di una visione stoica, nel senso filosofico della parola. Una visione che, da un lato, affonda le radici nei versi del *Rig Veda*, poi annessi dal versetto 1,1 di *Giovanni*: «In principio era la Ragione, e la Ragione era presso Dio, e Dio era la Ragione», in cui «Dio» va inteso metaforicamente come «la Natura», alla maniera di Spinoza e Einstein.

E una visione che, dall'altro lato, permette di interpretare metaforicamente anche il versetto 1,14 di *Giovanni*: «la Ragione si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi», nel senso che la ragione umana è uno dei modi in cui la Ragione cosmica si manifesta nell'ordine della Natura.

È comprensibile che il pensiero di Einstein non le risulti congeniale, e che in esso lei rilevi una «problematicità che salta agli occhi». Ma è altrettanto comprensibile che nemmeno il suo pensiero sarebbe risultato congeniale a Darwin o Einstein, i quali vi avrebbero rilevato un'analoga problematicità. Soprattutto in un'affermazione come questa:

> Lo scienziato, che considera il mondo sotto l'aspetto matematico, può forse scoprire nel cosmo qualcosa di diverso dalla matematica? Non si dovrebbe invece domandargli se, vedendo ad esempio un melo in fiore, non si sia mai meravigliato del fatto che il processo di fecondazione, nella collaborazione fra api e pianta, non avvenga in altro modo se non attraverso la via indiretta della fioritura, includen-

> do così il miracolo sommamente superfluo della bellezza, il quale può esser a sua volta colto soltanto nel coinvolgersi, nell'abbandonarsi a ciò che è già bello senza di noi? (p. 144)

Naturalmente, ligio ai miei comandamenti, non ho nominato Darwin o Einstein invano. Perché basta leggere le opere del primo, soprattutto *L'origine delle specie* e *L'origine dell'uomo*, per trovarvi non solo l'estatico apprezzamento per la bellezza dei tre regni della Natura: minerale, vegetale e animale. Ma anche un primo e riuscito tentativo di scoprirne naturalisticamente, e descriverne scientificamente, quelli che appaiono a prima vista come gli irragionevoli meccanismi attraverso i quali si manifesta ciò che lei chiama «l'inspiegabile miracolo della bellezza». Ad esempio, nel campo dell'impollinazione, a cui lei allude. O della selezione sessuale, al quale torneremo in seguito.

Quanto a Einstein, è stato uno dei più vocali interpreti del ruolo della bellezza nella scoperta scientifica. Anche se l'affermazione più pregnante in questo campo rimane forse quella di Paul Dirac, uno dei fondatori della meccanica quantistica, in un articolo del 1939 su *La relazione tra matematica e fisica*: «Nella scelta di una teoria scientifica si dovrebbe essere fortemente influenzati da considerazioni sulla bellezza della matematica. Si tratta di una qualità che non può essere definita, non più di quanto la bellezza possa essere definita per l'arte, ma che chi studia matematica, di solito, non ha difficoltà ad apprezzare».

Affermare dunque, come lei fa, che nella scienza «il modo di impostare i problemi astrae coerentemente dal sentimento estetico e dall'atteggiamento morale, limitandosi a scrutare la natura con mentalità puramente matematica, per cui potrà incontrare solo il lato matematico della natura», significa avere un'immagine disinformata e inadeguata dell'intera impresa scientifica. Un'immagine che, spero, questo nostro dialogo potrà forse contribuire a rettificare, almeno parzialmente.

VIII

Libertà condizionale

La nostra discussione è approdata a un momento di crisi. Cioè, a un momento di «giudizio, scelta, decisione, separazione», secondo il significato letterale della parola greca *krísis*. E proprio *Krísis* si intitolava il perduto dramma satirico di Sofocle, nel quale si raccontava il primo e più famoso giudizio: quello di Paride, che dovette eleggere la vincitrice del primo concorso di bellezza della storia, assegnandole il pomo d'oro messo in palio dalla Discordia.

Ma non è la bellezza, che pure abbiamo brevemente discusso alla fine del precedente capitolo, a portarci alla crisi. È piuttosto una scelta di vita di fronte a un bivio che ci si para davanti. Una scelta analoga a quella descritta nell'inizio del poema di Parmenide *Sulla natura*, quando il filosofo lascia la Casa della Notte su un carro dalle ruote cigolanti e intraprende un viaggio sui Sentieri del Giorno, che vengono a poco a poco illuminati da una moltitudine di Figlie del Sole.

Arrivato alla dimora della Memoria, la porta gli viene aperta dalla Giustizia, che gli mostra la biforcazione delle strade che si possono seguire nella ricerca. Da un lato, la via dell'*alétheia*, la verità che si raggiunge attraverso il pensiero. Dall'altro lato, la via della *dóxa*, l'opinione che si ottiene attraverso i sensi.

La scelta offerta a Parmenide fu riproposta all'inizio del-

la filosofia moderna. Da un lato, la via del razionalismo, seguita nel continente da Cartesio, Spinoza e Leibniz. Dall'altro lato, la via dell'empirismo, aperta in Inghilterra da Locke, Berkeley e Hume.

Fortunatamente, dapprima Kant, e poi soprattutto la scienza, hanno dimostrato che le due vie non sono affatto alternative, bensì complementari. E che il pensiero e i sensi possono, e devono, collaborare nel fornire un'immagine realistica del mondo. Parafrasando Einstein, potremmo dire che la scienza senza il pensiero è cieca, ma senza i sensi è zoppa.

La nostra scelta non è dunque fra pensiero e sensi, bensì tra fisica e metafisica, entrambe nel senso greco. Fisica come *phýsis*: cioè, come Natura, nel senso di tutto ciò che c'è. E metafisica come «oltre» la *phýsis*: cioè, oltre la Natura, e oltre tutto ciò che c'è. Più specificamente, la nostra scelta è fra *lógos* e *Lógos*. Cioè, fra l'ordine impersonale e astratto, che si manifesta nella struttura matematica dell'universo, e l'Ordine personificato e ipostatizzato, che lei postula in questo modo:

> Se la fede cristiana in Dio è in primo luogo opzione per il primato del *lógos*, fede nella realtà del senso creativo, che precede e sostiene il mondo, in quanto fede nell'essere persona di tale senso è allo stesso tempo un credere che il pensiero originario, di cui il mondo rappresenta il pensato, non sia una coscienza anonima e neutrale, ma sia libertà, amore creativo, Persona. (p. 148)

Fa qui ingresso, nel suo discorso, il tema della libertà. Un tema che lei sviluppa poco dopo, compiendo ancora una volta il salto mortale del passaggio dalla minuscola del *lógos*, fino alla quale uno scienziato poteva seguirla di buon grado, alla maiuscola del *Lógos*, a partire dalla quale gli diventa invece difficile farlo:

> Se, però, il *Lógos* di tutto l'essere, l'Essere che tutto sostiene e abbraccia è al contempo coscienza, libertà e amore, va da sé che la suprema legge del mondo non è la necessità cosmica, bensì la libertà. Le conseguenze sono di vastissima portata. Ne viene, infatti, che la libertà appare, per così dire, come la struttura necessaria del mondo; il che comporta, a sua volta, che si può pensare il mondo soltanto come inafferrabile, che esso deve essere incomprensibilità. (p. 149)

Qui lei si è ormai lasciato alle spalle la biforcazione, e ha decisamente imboccato una delle due vie che essa offriva. Vie che fino ad allora avevano potuto procedere insieme, in accordo con il termine *tríodos*, «trivio», che per i greci indicava quello che noi invece chiamiamo «bivio», e che i pitagorici indicavano con la lettera Y. Guardando solo avanti, infatti, si rischia di dimenticare il cammino comune già fatto, e di scordare in che modo siamo giunti alla scelta fra due alternative.

In ogni caso, una volta superato questo bivio, o trivio che dir si voglia, le nostre due vie divergono nettamente. È lei stesso a dichiararlo, affermando che «se le cose stanno così, il mondo non potrà mai venir ridotto a pura logica matematica», perché è invece «caratterizzato dalla struttura della libertà». Ritroviamo qui il giudizio, già emesso in precedenza, di una sostanziale inadeguatezza della descrizione scientifica del mondo, riformulato questa volta nella forma dell'intrinseca superiorità della coscienza, la libertà e l'amore sulla necessità, la logica e la matematica.

Ovviamente, tutto questo «va da sé» solo «se le cose stanno così». Ma il problema è appunto se le cose stanno veramente così! Certo è difficile controbattere la metafisica, che ha l'indubbio vantaggio di non potersi, e non volersi, sottoporre a verifiche. Fortunatamente, però, i discorsi sulla coscienza, la libertà e l'amore del *Lógos* sono estrapolati da quelli sulla coscienza, la libertà e l'amore dell'uomo. E certamente questi si prestano a una discussione del loro ruolo in un campo in cui possono, e debbono, invece essere sottoposti a verifiche.

La cosa riveste, ovviamente, un fondamentale interesse anche per la religione cristiana. Perché lo scisma tra voi cattolici e i protestanti si basa anche, appunto, sulla disputa fra il «libero» e il «servo arbitrio». Cioè, sulla possibilità per l'uomo di scegliere come comportarsi. E sulla conseguente possibilità di guadagnarsi o meno la salvezza.

Invece di volare subito così alto, partiamo più modestamente da un esempio più banale. Io sto scrivendole questa lettera. Ma *chi* è, o *cosa* è, che me lo fa fare? È innegabile che sia io a scriverla. Ma è altrettanto innegabile che sia sempre io ad aver deciso di scriverla? Naturalmente, così mi sembra, ma sappiamo che spesso le impressioni sono ingannevoli. Al di là di quest'apparenza superficiale, questa e le altre mie azioni sono liberamente scelte, oppure sono forzatamente determinate?

Fino a poco tempo fa, qualunque risposta al dilemma era per forza di cose ideologica, nel senso che riposava su pregiudizi filosofici *a priori*, invece che su giudizi sperimentali *a posteriori*. Per questo Erasmo da Rotterdam e Martin Lutero potevano tranquillamente, a distanza di un anno l'uno dall'altro, scrivere il primo nel 1524 un libro su *Il libero arbitrio*, e il secondo un altro invece nel 1525 su *Il servo arbitrio*.

Anche perché osservare i meccanismi cerebrali della decisione è una cosa complessa. E prima della neurofisiologia e delle scienze cognitive non si avevano a disposizione strumenti scientifici di indagine introspettiva, ma soltanto giocattoli letterari di invenzione creativa, come la psicologia o la psicoanalisi. I quali, per la cronaca, hanno comunque reso popolari vari modelli più o meno deterministici del comportamento, basati su condizionamenti più o meno inconsci.

Al problema del libero arbitrio è naturalmente legato quello della coscienza, perché sarebbe una contraddizione in termini parlare di azioni volontarie inconsce. Forse è per questo che noi assegniamo alla coscienza un'importanza fondamentale nella nostra concezione dell'uomo, benché il

suo ruolo nella nostra vita quotidiana, come abbiamo anticipato, sia tutto sommato piuttosto limitato.

Non soltanto in senso metaforico, in quanto la maggior parte di noi agisce e parla troppo spesso senza sapere cosa fa e dice. Ma anche in senso letterale, in quanto soltanto in minima parte le nostre azioni sono comunque consce. Basta pensare, ad esempio, alla respirazione, alla digestione, e alla fisiologia dei movimenti.

Tentando di quantificare la proporzione dell'attività conscia rispetto a quella inconscia, si arriva a una stima di circa una parte su cento miliardi. Mediante esperimenti sulla percezione, ad esempio di parole composte da lettere di vari colori che lampeggiano su uno schermo a velocità variabile, ci si accorge infatti che l'informazione che la nostra attenzione cosciente riesce a gestire varia tra i 15 e i 50 bit al secondo, che è più o meno (anzi, più meno che più) la quantità di informazione regolarmente trasmessa da ciascuno dei nostri cento miliardi di neuroni.

Parlando in maniera figurata, è dunque come se soltanto *uno* dei neuroni del nostro cervello fosse impegnato dalla coscienza, e il resto fosse invece monopolizzato dall'inconscio! A scanso di equivoci, questa è naturalmente soltanto un'immagine quantitativa. Benché ci siano infatti motivi di ritenere che la coscienza sia localizzata in certe aree cerebrali (ad esempio, il nucleo intralaminare del talamo, le cui lesioni provocano appunto una perdita di coscienza), non si può certo immaginare che tali aree cerebrali si riducano a un solo neurone!

Rimane il fatto che la coscienza abbia un ruolo minimale, benché noi attribuiamo all'una e all'altro un'importanza massimale. Una spiegazione ovvia di questo apparente paradosso è che, per definizione, l'unica parte della vita che non ci appare trasparente è appunto quella che percepiamo coscientemente.

Allo stesso modo, in filosofia non possiamo pensare altro che ciò che è pensabile. In letteratura, descrivere ciò che

è descrivibile. In fisica, in chimica e in biologia, osservare ciò che è osservabile. In matematica, calcolare o dimostrare ciò che è calcolabile o dimostrabile. Il tutto, benché la maggior parte delle cose al mondo non siano pensabili, descrivibili, osservabili, calcolabili o dimostrabili.

Per rimanere comunque alla coscienza e al libero arbitrio, alcuni dei fatti più sorprendenti scoperti al proposito negli ultimi cinquant'anni sono dovuti al neurofisiologo Benjamin Libet. Dopo essere stati discussi fino alla nausea nella letteratura specializzata, essi sono stati divulgati dal loro stesso autore in *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* (Cortina, 2007).

In buona sostanza, le scoperte di Libet si possono riassumere dicendo che le sue ricerche evidenziano un ritardo di circa mezzo secondo tra il momento in cui l'informazione relativa a uno stimolo sensoriale arriva al cervello e il momento in cui esso viene percepito coscientemente.

Per capire meglio la questione, proviamo a guardare al rallentatore lo svolgersi di un tipico evento quotidiano: ad esempio, la brusca frenata che un'altra auto ci costringe a fare, tagliandoci la strada. Al tempo 0 l'auto ci taglia la strada. Dopo 50 o 60 millisecondi il nostro cervello percepisce la scena. Tra i 100 e i 150 millisecondi il nostro piede frena. Dopo 500 millisecondi, cioè il fatidico mezzo secondo, la nostra coscienza si rende conto di ciò che è accaduto. Naturalmente, se incominciassimo a frenare solo allora, spesso sarebbe troppo tardi.

In fondo, però, questo lo sapevamo già: non è la coscienza a permetterci di reagire ai pericoli e alle situazioni di emergenza, bensì l'istinto. Ma Libet ha scoperto che il ritardo di mezzo secondo è sistematico: la stimolazione dei neuroni della corteccia sensoriale non produce una percezione cosciente se non dopo 500 millisecondi, e la produce solo se la stimolazione è sufficientemente protratta nel tempo.

Questo non significa che l'azione venga inibita da, e durante, i *blackout* della coscienza. Non quelli momentanei, come nell'esempio della frenata. Ma neppure quelli permanenti, come nella patologia della visione cieca, in cui un soggetto che non percepisce visivamente gli stimoli riesce comunque a localizzarli spazialmente.

Significa, però, che tutti noi soffriamo di una congenita «temporanea percezione cieca», che ci preclude sistematicamente la coscienza degli eventi per mezzo secondo. In termini musicali, la nostra sensorialità è come una fuga a due voci, in cui la stimolazione funge da *dux*, e la coscienza da *comes*, che la insegue a un intervallo di mezzo secondo.

Tutto ciò sarebbe in fondo soltanto curioso, se Libet non avesse scoperto qualcosa di molto più inquietante. Il fatto, cioè, che la stessa cosa succede non solo per la nostra percezione passiva, in cui è il mondo ad agire su di noi, ma anche per la nostra volizione attiva, in cui siamo (o dovremmo essere) noi ad agire sul mondo.

Più precisamente, gli effetti cerebrali inconsci delle nostre decisioni *precedono* le loro supposte cause coscienti. Ad esempio, quando decidiamo di muovere un dito, il movimento avviene dopo 150 o 200 millisecondi. Ma le aree cerebrali a esso preposte si attivano 350 o 400 millisecondi *prima* dell'ordine!

Giustamente, nel capitolo finale del suo libro Libet, che era cattolico, si pone la domanda fatidica: «Che cosa significa tutto questo?». Ma si limita a notare che il breve intervallo fra una volizione mentale e la sua esecuzione materiale è sufficientemente lungo per permetterci di inibire il movimento.

In altre parole, il nostro libero arbitrio sembra essere compatibile con i *compiti negativi*. Cioè, con l'evitare qualcosa che altrimenti succederebbe, in maniera indipendente dalla nostra volontà. Forse per questo i comandamenti etici, siano essi dettati da Jahwè a Mosè, o suggeriti dal *daimon* a Socrate, o proposti da Confucio nella regola aurea del «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te», sono più proibitivi che impositivi, e chiedono più di non fare che di fare.

È invece più complicato accomodare il libero arbitrio con i *compiti positivi*, quali la versione cristiana della regola aurea: «fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te». Gli esperimenti di Libet mostrano infatti chiaramente che sia gli ordini coscienti, sia i loro supposti effetti, derivano da qualcosa che li precede entrambi, e che ne è la vera, nascosta, e per ora ignota causa. A meno di voler ammettere fantascientifiche retroazioni temporali che permettano alle volizioni di attivare nel passato aree cerebrali che provochino un movimento nel futuro.

Naturalmente, rimane da spiegare quale sia il valore evolutivo di quell'illusione chiamata «volizione cosciente». L'ipotesi più interessante, per ora, mi sembra quella proposta dal fisico Erwin Schrödinger, un altro dei padri fondatori della meccanica quantistica, nel suo libro *Mente e materia* del 1958. Se permette, gliela illustrerò con una metafora.

Quando i primi uomini sbarcarono sulla Luna, il 20 luglio 1969, il volo della navicella spaziale procedette in maniera automatica fino all'atterraggio, a parte una piccola correzione di rotta effettuata manualmente da Armstrong all'ultimo momento, per evitare un ostacolo imprevisto.

Secondo Schrödinger la coscienza sarebbe come quella correzione di rotta, necessaria fino a quando la navicella umana si sarà sufficientemente evoluta per poter procedere completamente col pilota automatico. Cosa che già fanno altre specie che noi, con infantile superbia, riteniamo e chiamiamo «inferiori» proprio per questo loro adattamento evolutivo.

Lascio a lei di meditare sulla scoperta di Libet, ed eventualmente di rivedere la sua concezione del *Lógos* alla sua luce. Quanto a me, mi limito a farle notare un singolare paradosso. Il fatto, cioè, che possediamo precise teorie scientifiche dei fenomeni materiali che conosciamo indirettamente, mediante i sensi. Ma solo vaghe teorie filosofiche dei fenomeni mentali che conosciamo invece direttamente, per introspezione.

Il che ci dovrebbe rendere estremamente cauti sulle estrapolazioni teologiche di fenomeni mentali umani, quali la libertà e l'amore. Ad esempio, questa:

> Un mondo, voluto e creato sotto il segno del rischio della libertà e dell'amore, non è mai pura matematica. In quanto spazio dell'amore, è anche spazio per il gioco delle libertà, e implica il rischio del male. Esso osa il mistero delle tenebre per amore della luce più grande, luce che la libertà e l'amore sono. (pp. 149-150)

IX

Metafore scientifiche

Lo scorso capitolo ha testimoniato il dipartirsi delle nostre strade, nel momento in cui il matematico ha scelto di rimanere saldo sulla via della fisica e del *lógos*, mentre il teologo ha deciso di avventurarsi su quella della metafisica e del *Lógos*. Sempre che verbi quali «scegliere» e «decidere» abbiano un senso, dopo quello che abbiamo appena detto.

Ma proprio nel momento del distacco, mentre lei si accinge ad affrontare la dottrina trinitaria del Credo, una sua ammissione riapre uno spiraglio alla discussione:

> Qui stiamo sfiorando un ambito in cui la teologia cristiana deve mostrarsi consapevole dei suoi limiti assai più di quanto sinora spesso non sia stata; un ambito in cui ogni falsa arroganza di volerne sapere troppo finisce necessariamente per diventare una minacciosa follia; un ambito in cui solo l'umile ammissione di non sapere può essere vera sapienza e solo lo stupìto fermarsi di fronte all'ineffabile mistero può essere la giusta professione di fede in Dio. (p. 152)

Per aggirare questi limiti della teologia, e questa impossibilità della conoscenza, lei invoca in aiuto proprio la scienza. E le si affida attraverso un pensiero analogico, che prende a prestito metafore scientifiche per illustrare la «Fede nel Dio uno e trino», come titola il capitolo del suo libro che stiamo per affrontare. Si tratta di un pensiero volto a cercare di penetrare la natura di un essere che altrimenti rimarrebbe al di

là della nostra comprensione, e dunque della mia credenza. Questo pensiero permette al nostro discorso di continuare, almeno a proposito di quelle metafore.

Prima di dedicarci a esse, però, dobbiamo brevemente ricordare quale sia l'argomento. Si tratta, sostanzialmente, del già preannunciato passaggio dal freddo Dio dei filosofi al caldo Dio della fede. Un Dio che per i cristiani si manifesta nel Nuovo Testamento come Figlio, e che così facendo conferisce automaticamente la qualifica di Padre al Dio che si era invece manifestato agli ebrei nell'Antico Testamento.

La terminologia Padre-Figlio è ovviamente antropomorfa. Al punto che, commentando il Padre Nostro nel suo libro su *Gesù di Nazaret*, lei arriva a domandarsi se Dio, o almeno il vostro Dio, non sia anche Madre. E risponde che «le divinità-madri mostravano un'immagine del rapporto tra Dio e mondo antitetico rispetto all'immagine biblica di Dio». In particolare, mentre l'immagine della madre esprimeva l'identità tra Creatore e creatura, l'immagine del padre era più adatta a esprimerne l'alterità.

A proposito di Dio Padre, non mi sembra invece che nei suoi testi, almeno non in quelli che ho letto, lei citi «la scoperta più importante che sia stata fatta nell'Ottocento riguardo alla storia antica dell'umanità». L'espressione è di Max Müller, fondatore della filologia religiosa comparata, e si riferisce all'equazione etimologica

Dyaus Pitar = Deus Pater = Juppiter,

che evidenzia un legame linguistico fra appellativi divini in sanscrito, greco e latino. E suggerisce un analogo legame teologico fra le rispettive divinità.

Il sanscrito *dyaus*, così come il greco *theos*, il latino *deus* e l'italiano *dio*, derivano infatti tutti da un'unica radice indoeuropea che significa «luminoso» o «splendente», e identificavano variamente il giorno (da cui il latino *dies*) e il cielo. I nomi comuni sono poi stati personificati nei nomi

propri *Dyaus Pitar* indù, *Zeus Pater* greco, *Deus Pater* latino e *Dio Padre* italiano, che significano semplicemente «Padre Cielo». E un'ulteriore ipostatizzazione ha portato poi al «Padre che sei nel Cielo».

È dunque comprensibile il suo silenzio al proposito. Perché tutto ciò suggerisce che la preghiera del Padre Nostro, da lei commentata teologicamente nel suo libro su *Gesù di Nazaret*, si rivolga etimologicamente a quello che Dante chiamava appunto Sommo Giove (*Purgatorio*, VI, 118). E che la fede in Dio Padre abbia in realtà le sue origini in quella del Padre Cielo. Lo stesso che, nella religione naturalistica del *Rig Veda* (Primo ciclo, LXXXIX, 4 e Quarto ciclo, XVII, 4), era sposato a *Prithvi Mata*, la «Madre Terra», e dalla quale aveva avuto due figli: il fuoco Agni e la pioggia Indra.

Queste precisazioni erano necessarie per non perdere di vista l'esatto contesto linguistico, culturale e storico, nel quale e dal quale ha preso le mosse l'intero discorso sulla Trinità. Discorso che, da un lato, ruota attorno alle relazioni tra il Padre e il Figlio. E, dall'altro lato, alle loro reciproche relazioni con lo Spirito Santo.

Alla dichiarazione di fede in ciascuna delle tre persone, e alla natura della loro mutua relazione, sono dedicate le tre parti del Credo. Com'è noto, nella versione di Nicea del 325 la terza parte si limitava ad affermare: «Credo nello Spirito Santo». Solo nella versione di Costantinopoli del 381 si aggiunsero alcune specifiche a una fede così generica.

La sua *Introduzione al cristianesimo* dedica pochissimo spazio allo Spirito Santo: un capitoletto di sette pagine su trecentocinquanta, solo un cinquantesimo dell'intero libro. Peccato, perché speravo che lei avrebbe affrontato argomenti che mi lasciavano perplesso già da bambino, quando recitavo il Credo in seminario. Ad esempio, la differenza fra l'«essere generato» del Figlio dal Padre, e il «procedere» dello Spirito Santo da entrambi. Pazienza, temo che su queste cose dovrà rimanermi la curiosità.

Ma probabilmente non c'era molto da spiegare, visto che lei stesso dichiara che «ogni tentativo di afferrare Dio con il nostro comprendere conduce all'assurdo», e che «dobbiamo lasciarlo sussistere nella sua incomprensibilità». Come ho già detto, per me questo equivale a un invito a non credere. E rende vane ulteriori elaborazioni della storia del dogma trinitario.

Una storia che, come riassume un moderno manuale da lei stesso citato, «appare come un cimitero di eresie, le cui insegne la teologia porta tuttora in giro come gloriosi trofei di battaglie vinte». Anche se, a onor del vero, lei aggiunge che «i tentativi che nel corso di una lunga lotta sono stati alla fine liquidati come aporie, e quindi come eresie, non sono tuttavia solo dei monumenti sepolcrali di una vana ricerca umana, lapidi funerarie guardando alle quali possiamo constatare quante volte il pensiero umano abbia fallito» (p. 162).

Queste immagini un po' lugubri di cimiteri, tombe e lapidi, suggeriscono comunque che ci stiamo addentrando in un terreno conturbante, che lei introduce così:

> Il giansenista Saint-Cyran uscì un giorno con la memorabile massima, secondo cui la fede si compone di una serie di affermazioni contrapposte, tenute assieme dalla grazia. Affermando questo, egli ha espresso nel campo della teologia una conoscenza che oggi in fisica fa parte delle scienze naturali come legge di complementarità. Oggi il fisico avverte con sempre maggior chiarezza che noi non possiamo afferrare le realtà date – ad esempio, la struttura della luce o quella della materia – in *un'unica* forma di esperimento e quindi in *un'unica* forma di affermazione, ma piuttosto ne riusciamo a vedere *un solo* aspetto per volta, da diversi lati, e non possiamo ricondurre un aspetto all'altro. (pp. 162-163)

Devo dire che, leggendo questo suo brano, ho provato una certa soddisfazione. Nella penultima tappa del mio pellegrinaggio a Santiago de Compostela, registrata nel capitolo del libro *La via lattea* intitolato «L'onore delle armi al credente», avevo infatti regalato al mio compagno di viaggio

tre metafore scientifiche di altrettante affermazioni teologiche. Ebbene, una era precisamente la «sovrapposizione di stati quantistici», come immagine dell'unità nella diversità delle persone della Trinità.

In un bel libro divulgativo intitolato *Fisica e filosofia* (il Saggiatore, 2003) Werner Heisenberg, uno dei padri della meccanica quantistica, ce la descrive in questo modo. Il mondo sarebbe come uno schermo cinematografico, sul quale vengono proiettati contemporaneamente molti film differenti, in «sovrapposizione di immagini». Se noi guardiamo senza filtri, non capiamo molto, e vediamo tutto confusamente. Ma se inforchiamo degli occhiali polarizzati in maniera approssimata, possiamo far svanire tutte le proiezioni, meno una.

Possiamo dunque immaginare che la Trinità si trovi in una sorta di «sovrapposizione di stati teologici». E che, a seconda di come il credente si concentri sulla propria credenza, questa molteplicità collassi ed entri in uno solo dei tre stati, che corrisponderebbero alle singole persone. Anche se, naturalmente, l'analogia è ardita: la fisica parla infatti di corpi microscopici, mentre una delle persone della Trinità è un corpo macroscopico, e le altre due non saprei dire cosa siano. Ma tant'è, le metafore arrivano solo fin dove arrivano.

Nel libro io commentavo: «Sono sicuro che questa teoria sarà considerata eretica», ma le sue parole mi inducono ora a credere di essere andato più vicino al bersaglio di quanto potessi sospettare. C'era dunque un barlume di verità, nell'ironico commento del mio compagno: «È innegabile che, se ti impegnassi sempre così, potresti dare un contributo enorme a una modernizzazione del pensiero della Chiesa».

Chissà, forse il seminario mi ha lasciato un certo *imprinting*? E forse ho sbagliato i miei calcoli, quando l'ho lasciato troppo frettolosamente? Non credo, visto che la mia intuizione teologica mi porta anche sicuramente a sbagliare. Ad esempio, mentre scrivevo il mio primo libro divulgativo, *Il Van-*

gelo secondo la Scienza, mi era venuta in mente un'ovvia immagine logica della Trinità, come insieme costituito da tre elementi: uno dal punto di vista dell'insieme, e trino da quello degli elementi.

Ma avevo scoperto che questa tesi era stata già sostenuta da Gilberto Porretano, e avversata dal solito Bernardo di Chiaravalle. Essa fu condannata sia dal Concilio di Parigi del 1147, che da quello di Reims dell'anno seguente. Anche se, ancora una volta, constato che lei sembra essere d'accordo con Gilberto, e più modestamente anche con me, quando propone come sua Prima Tesi sul dogma della Trinità proprio il fatto che esso riguardi «il problema del significato originario di unità e molteplicità».

Questo significato riguarda anche le cosiddette «dottrine nascoste» di Platone, riformulate e formalizzate alla fine dell'Ottocento dalla moderna teoria degli insiemi. Non è certo un caso che il fondatore di quest'ultima, il matematico tedesco Georg Cantor, abbia avuto un grande interesse per la teologia. E che l'infinita gerarchia di infiniti da lui scoperta, in cui non c'è un massimo, abbia fatto sospettare pure a lui di essere finito nell'eresia.

Fu il cardinal Johann Baptist Franzelin, consulente teologico di Pio IX al Concilio Vaticano I, a confortare Cantor. Con la spiegazione che i vari infiniti matematici sarebbero solo dei «transfiniti», o «infiniti relativi»: entità superiori al finito, ma inferiori all'«infinito assoluto». Inutile dire che, dal punto di vista matematico, quest'ultima entità è contraddittoria e inammissibile, come dimostrò lo stesso Cantor in uno dei suoi teoremi più celebrati.

Ma sono proprio queste caratteristiche a soddisfare le richieste della teologia negativa, che impone di pensare a Dio «senza definizioni che lo circoscrivano, né concetti che lo consegnino alla presa dello spirito umano». In ogni caso, la metafora cantoriana può servire a illustrare la Terza Tesi che lei avanza sul dogma della Trinità: questa volta, il fatto che essa riguardi «il problema

di assoluto e relativo». Nella fattispecie, in relazione al concetto di infinito.

Tornando alla metafora della sovrapposizione di stati, io dubito che lo sviluppo di questo concetto fisico rappresenti, come lei propone, «un effetto della nuova dimensione aperta dalla teologia cristiana, una ripercussione del suo necessario dover pensare in termini di complementarità». E certamente non è sufficiente a dimostrarlo un fatto da lei citato: che Niels Bohr, al quale è dovuta l'enunciazione del principio fisico, l'abbia esemplificato attraverso la complementarità fra la giustizia e la misericordia divine.

Egli l'ha infatti anche esemplificato attraverso innumerevoli altre opposizioni: osservatore e osservato, soggetto e oggetto, finalismo e meccanicismo, vita e fisiologia, mente e cervello, istinto e ragione, sentimenti e pensieri, libertà e condizionamento, scienza e arte... E l'ha considerato come l'espressione di un livello profondo di comprensione, sostenendo che «le verità superficiali sono quelle la cui negazione è contraddittoria, e le verità profonde quelle la cui negazione è ancora una verità».

Più che improbabili connessioni col cristianesimo mediorientale, questo pensiero ne ha di certe con il taoismo orientale. Al punto che, quando nel 1947 gli fu conferito l'Ordine dell'Elefante, Bohr scelse come stemma araldico il diagramma *taijitu*, un cerchio bianco e nero che rappresenta la complementarità dello *yin* e dello *yang*. E come motto, l'espressione *Contraria sunt complementa*, «I contrari sono complementari».

Questo genere di connessioni è stato divulgato negli anni Settanta dall'ormai classico *Il Tao della fisica* di Fritjof Capra (Adelphi, 1989). E in precedenza aveva sicuramente ispirato un altro dei padri fondatori della meccanica quantistica, il già citato Erwin Schrödinger, che nell'autobiografico *La mia visione del mondo* (Garzanti, 1987) ammise esplicite dipendenze intellettuali tra il proprio lavoro e la filosofia del Vedanta, alla quale aderì per tutta la vita.

In particolare, nell'appendice a *Che cos'è la vita?* (Adelphi, 1995), l'influente libro che stimolò la ricerca di Watson e Crick sulla struttura del DNA, Schrödinger espresse la sua fede nella coincidenza dell'*atman* personale e del *Brahman* universale. E arrivò a dichiarare *aham brahmasmi*, «io sono il *Brahman*», alla maniera dei mistici medievali che dichiaravano *Deus factus sum*, «sono divenuto Dio».

Può dunque configurarsi come un azzardo l'attingere al suo lavoro per trovarvi metafore scientifiche a proposito della Trinità cristiana. Questa, ad esempio:

> Erwin Schrödinger ha definito la struttura della materia come «pacchetti d'onde», esprimendo così l'idea di un essere non sostanziale, bensì puramente attuale, la cui apparente «sostanzialità» è in tutta verità solo la risultante del movimento di una serie di onde sovrapponentesi l'una all'altra. Nel campo della materia tale ipotesi potrebbe essere, dal punto di vista fisico e comunque filosofico, altamente discutibile. Ma resta pur sempre una stimolante metafora dell'*actualitas divina*, dell'assoluta attualità di Dio, e del fatto che l'essere più impenetrabile – Dio – possa sussistere unicamente in una pluralità di relazioni che non sono sostanze, bensì null'altro che «onde», e così formare una sola realtà, la pienezza dell'essere. (pp. 164-165)

A dire il vero, non c'è nulla di «discutibile» o di «non sostanziale» nella sovrapposizione di onde. Si tratta di un fenomeno tipico dell'acustica, ad esempio, dove un suono come quello prodotto da una corda vibrante è appunto costituito dalla sovrapposizione di suoni puri come quelli prodotti dai diapason, che ne costituiscono le armoniche. Più in generale, si tratta di un fenomeno tipico di tutto ciò che si può descrivere attraverso equazioni d'onda, le cui soluzioni si possono appunto esprimere come sovrapposizioni di funzioni trigonometriche dette «serie di Fourier».

Il problema nell'equazione d'onda trovata nel 1925 da Schrödinger, che descrive il comportamento del microcosmo quantistico, sta altrove. Nel fatto, cioè, che risultò impossibile interpretarla, secondo la proposta originale di Louis de Broglie e dello stesso Schrödinger, come la descrizione di onde materiali: analoghe, ad esempio, a quelle acustiche che si propagano nell'aria, o a quelle marine che si propagano nell'acqua. Fu Max Born a trovare l'interpretazione corretta: si tratta di onde di probabilità, in cui a propagarsi non è la materia, ma... dei numeri!

Si scoprì così che, al livello microscopico, la realtà materiale si decostruisce in una realtà immateriale di natura puramente matematica. Più che un supporto al cristianesimo, tutto ciò fornisce invece una formidabile conferma del pitagorismo e del suo motto che *tutto è numero*. O, se si preferisce, più che un supporto alla religione del *Lógos* personificato e ipostatizzato, la fisica moderna fornisce un'ulteriore e prevedibile conferma della religione del *lógos* matematico, che da sempre ispira e informa l'intera impresa scientifica.

X

Che storia è mai questa?

Le metafore scientifiche costituiscono la stretta finale della prima parte dell'*Introduzione al cristianesimo*, dedicata a Dio. Con la seconda parte, dedicata a Gesù Cristo, «per correr miglior acque alza le vele omai la navicella» del suo libro. Prima di navigare con lei nel mare della cristologia, vorrei però ancora soffermarmi su un'ultima sua metafora scientifica, che costituisce una sorta di cerniera, o ponte, fra le due parti.

Lei la propone nella discussione sulla Trinità, ma essa non riguarda quell'argomento specifico. Piuttosto, è un tentativo di mettere le mani avanti a proposito dell'atteggiamento da tenere riguardo ai *Vangeli* e a Gesù, chiamando la scienza a testimoniare che l'oggettività è, allo stesso tempo, una finzione e una chimera:

> Oggi sappiamo che nell'esperimento fisico entra l'osservatore stesso, il quale solo così riesce ad acquisire esperienza fisica. Ne consegue che la pura oggettività non esiste nemmeno in fisica, giacché anche qui l'esito dell'esperimento, la risposta della natura, dipende dalla domanda che a essa viene rivolta. Nella risposta, infatti, è sempre incluso anche un brandello della domanda e dello stesso interrogante, sicché essa non rispecchia soltanto la natura del suo essere-in-sé, nella sua pura oggettività, ma riflette anche qualcosa dell'uomo, del suo genio particolare, una parte del soggetto umano. Ora, anche questo trova corrispondenza nel nostro indagare sul problema di Dio. (p. 165)

Ancora una volta, bisogna precisare che le cose non stanno esattamente così. Perché è corretto dire che «la risposta della natura dipende dalla domanda dell'osservatore», in senso sia banale che profondo. In particolare, nel senso banale che, se si misura la velocità di una particella, allora non si ottiene come risposta la posizione, e viceversa. Ma anche nel senso profondo che non si possono misurare contemporaneamente, con precisione arbitraria, sia la velocità che la posizione di una particella, per il famoso «principio di indeterminazione» di Heisenberg.

Ma è scorretto dedurne che allora le risposte della natura «riflettono qualcosa dell'uomo, del suo genio particolare, una parte del soggetto umano». Perché non c'è nessun posto per l'umano nell'equazione di Schrödinger, che infatti risponde perfettamente anche alle domande che vengono poste dalle macchine, come quasi sempre succede quando si ha a che fare col mondo microscopico. E, soprattutto, non c'è niente di creativo o soggettivo nelle risposte, che invece sottostanno a precise e oggettive regolarità matematiche.

D'altronde, se così non fosse, la meccanica quantistica non sarebbe risultata tanto soddisfacente da un punto di vista fisico, da essere considerata una descrizione completa del mondo subatomico. E non sarebbe stato possibile applicarla quotidianamente nelle più svariate tecnologie. Le quali, quanto più sono sofisticate, tanto più richiedono verificabilità e affidabilità «disumane».

Temo dunque che sia illusorio appellarsi alla scienza, per dismettere l'oggettività della realtà fisica: si tratta piuttosto, ancora una volta, di un fraintendimento filosofico analogo a quelli già visti in azione nella prima parte dell'*Introduzione al cristianesimo*. Nella seconda parte, alla quale ora ci rivolgiamo, la realtà fisica passa comunque in secondo piano, e cede il centro della scena alla realtà storica. Alla quale lei applica, coerentemente, lo stesso genere di argomenti già adottati in precedenza per la realtà fisica:

> Anche nell'incontro con la storia l'assimilazione al metodo della fisica viene spinta innanzi quanto più è possibile, quantunque trovi i suoi limiti interni nel fatto che la storia non può elevare la verificabilità, che costituisce il nucleo centrale della scienza moderna, fino alla ripetibilità su cui si basa l'incomparabile certezza degli asserti scientifico-naturali. Allo storico ciò resta precluso; la storia passata rimane irreiterabile, sicché la sua verificabilità deve contentarsi della documentazione adducibile, sulla quale lo storiografo basa le sue conclusioni. Questa impostazione di metodo ha per conseguenza che – come succede nel campo delle scienze naturali – anche qui entra nel campo visivo soltanto il lato esteriore, fenomenico, di quanto è accaduto. (p. 185)

È innegabile, naturalmente, che il metodo storiografico si trovi in netto svantaggio, rispetto al metodo scientifico, nell'accertamento della verità e nella determinazione della realtà. Ci si deve affidare alle fonti casualmente disponibili, e lei osserva correttamente che esse risentono dell'aleatorietà delle informazioni e della soggettività delle testimonianze. Inoltre, non esistono ancora veri e propri laboratori di storia, nei quali si possano fare esperimenti riproducibili e ottenere risposte verificabili.

Ma la situazione sta rapidamente cambiando. Da un lato, infatti, alcuni interventi politici ed economici si configurano spesso come veri e propri esperimenti sul campo: ad esempio, quelli dei cosiddetti «Chicago boys» nel Cile di Pinochet. Dall'altro lato, si stanno sempre più diffondendo le simulazioni al computer, che si configurano invece come veri e propri esperimenti di laboratorio: ad esempio, quelle degli scenari di guerra. Dunque, anche la storia sta uniformandosi sempre più al metodo scientifico.

Rimane comunque ancora largamente vero, e probabilmente lo rimarrà sempre in qualche grado, che la verità e la realtà storiche risultano essere molto più inafferrabili e inaffidabili di quanto non siano la verità e la realtà scientifiche. Ma proprio per questo si dovrebbero moltiplicare

la circospezione e l'attenzione, per evitare di prendere abbagli. Cioè, di credere falsamente che siano esistite persone inesistenti, o accaduti eventi immaginari, sulla base di testimonianze insufficienti o documentazioni fantasiose.

È dunque proprio nella storiografia, ancor più che nella filosofia, che dovremmo privilegiare l'atteggiamento del «comprendere per credere», a quello del «credere per comprendere». In particolare, ovviamente, nel campo che qui ci interessa: nella scelta, cioè, che a lei stesso appare come «presunzione e autentica follia», di «dichiarare centro normativo di tutta la storia una figura singola, che va gradualmente allontanandosi e necessariamente scomparendo sempre più nella nebbia del passato».

Ci troviamo, ancora una volta, di fronte all'alternativa se assegnare il senso universale all'astratto *lógos* matematico che si manifesta nella scienza, oppure a un concreto *Lógos* umano che si sarebbe manifestato nella storia. E già il passaggio dall'indicativo della scienza al condizionale della storia evidenzia il salto di qualità dell'impresa, che lei difende coraggiosamente in questo modo:

> Come nella fisica l'essere passa in secondo piano dietro il fenomeno, così succede qui col dato «storico»: si spaccia per tale solo ciò che è passato attraverso metodi storicistici. Non di rado si dimentica che la piena verità della storia si sottrae alla verificabilità dei documenti non meno di quanto la verità dell'essere si sottragga alla sperimentabilità. Bisognerà quindi ribadire che la «storia» (*Historie*), intesa nel senso più rigoroso del termine, non solo ci rivela il corso delle vicende (*Geschichte*), ma anche ce l'occulta. Perciò va da sé che essa può sì vedere l'uomo Gesù, ma stenta a riconoscere il suo «essere Cristo», che in quanto verità della storia non si lascia incasellare nella documentabilità di ciò che è semplicemente esatto. (p. 186)

Dopo aver invocato la superiorità della metafisica rispetto alla fisica, lei ora invoca analogamente la superiorità della metastoria rispetto alla storia. Ma come la fisica, nel senso greco di *phýsis*, altro non era che «tutto ciò che c'è», così la storia altro non è che «tutto ciò che accade». Andare, o cercare di andare, «oltre» rischia dunque di condurre soltanto alla fantascienza e alla fantastoria. Cioè, in entrambi i casi, e ancora una volta, alla letteratura fantastica, a un ramo della quale Borges assimilava appunto la teologia.

Non appare comunque così scontato che la storia ci permetta veramente di vedere «l'uomo Gesù», pur impedendoci di riconoscere il suo «essere Cristo». E questa mi sembra, se posso permettermi una critica al suo lavoro divulgativo, la maggior mancanza non soltanto della sua *Introduzione al cristianesimo* di quarant'anni fa, ma anche del suo *Gesù di Nazaret* di oggi. Il fatto, cioè, che lei non sembri interessato a (o sembri interessato a non) discutere la storicità dei *Vangeli* e dei fatti che essi riportano.

Nella prefazione alla sua biografia di Gesù, lei si limita a dichiarare candidamente: «Io ho fiducia nei *Vangeli*». Ci mancherebbe, che un papa non l'avesse! Ma cosa ribatterebbe a un Gandhi che affermasse a sua volta: «Io ho fiducia nel *Mahabharata*»? Come decidere quale fiducia sia ben o mal riposta, se entrambi rifiutate di ancorarvi al piano storico? Forse muovendosi su quello etico o letterario? Paragonando, ad esempio, il *Discorso della Montagna*, al quale lei ha dedicato una bella esegesi, alla *Bhagavat Gita*, il «Canto del Signore», per il quale Gandhi ha fatto altrettanto?

In realtà, c'è un motivo preciso per la sua scelta di «presentare il Gesù dei *Vangeli* come il Gesù reale, come il "Gesù storico" in senso vero e proprio». Lo dichiara lei stesso, fin dagli inizi di quella prefazione:

> I progressi della ricerca storico-critica condussero a distinzioni sempre più sottili tra i diversi strati della tradizione Dietro di essi, la figura di Gesù, su cui poggia la fede, divenne sempre più nebulosa, prese contorni sempre meno definiti. Nello stesso tempo le ricostruzioni di questo Gesù, che doveva essere cercato dietro le tradizioni degli evangelisti e le loro fonti, divennero sempre più contrastanti: dal rivolu-

zionario anti-romano che mira al rovesciamento dei poteri esistenti e naturalmente fallisce, al mite moralista che tutto permette e inspiegabilmente finisce per causare la propria rovina. [...]

Come risultato comune di tutti questi tentativi è rimasta l'impressione che, comunque, sappiamo ben poco di certo su Gesù e che solo in seguito la fede nella sua divinità abbia plasmato la sua immagine. Questa impressione, nel frattempo, è penetrata profondamente nella coscienza comune della cristianità. Una simile situazione è drammatica per la fede perché rende incerto il suo autentico punto di riferimento. (*Gesù di Nazaret*, p. 8)

In altre parole, evangelicamente, lei giudica l'albero dai suoi frutti. E poiché i frutti della storiografia portano a una «drammatica» decostruzione del cristianesimo, per ricostruirlo lei rimuove semplicemente l'intero albero, con una mossa che ancora una volta si configura come una negazione del principio di realtà. E non serve a molto, naturalmente, dichiarare a parole che «per la fede biblica è fondamentale il riferimento a eventi storici reali», se poi nei fatti questo riferimento non viene né cercato, né tanto meno trovato.

Addirittura, nel suo commento alle tentazioni di Gesù lei parte dall'osservazione che «il diavolo si rivela conoscitore della Scrittura», per dedurne che «l'interpretazione della Bibbia può effettivamente diventare uno strumento dell'Anticristo». E arriva a concludere che

> l'Anticristo ci dice che un'esegesi che legga la Bibbia nella prospettiva della fede del Dio vivente, prestandogli ascolto, è fondamentalismo; solo la *sua* esegesi, l'esegesi ritenuta autenticamente scientifica, in cui Dio stesso non dice niente e non ha niente da dire, è al passo coi tempi. (pp. 57-58)

A parte la singolare accusa di essere addirittura uno strumento dell'Anticristo, al metodo storico-critico lei imputa più precisamente di «lasciare la parola nel passato», alienandola dall'attualità. Di «trattare le parole che ha di fronte come parole umane», e non divine. Di «non presentare come dato storico immediato l'unità dei singoli libri della Scrittura», oltre che dell'Antico e del Nuovo Testamento. E, infine, di «non poter oltrepassare l'ambito delle ipotesi», per quanto probabili, costringendo i fedeli a «dover restare consapevoli del limite delle proprie certezze».

Tutte queste imputazioni appaiono, a un uditore esterno, come altrettanti moniti a «non precipitarsi dove gli angeli temono di avventurarsi», secondo il verso di Alexander Pope (*cognomen omen*). La sua prefazione, invece, annuncia che «a partire da Gesù Cristo si può riconoscere che nell'insieme c'è una direzione». Che «l'Antico e il Nuovo Testamento sono intimamente collegati fra loro». Che «ogni parola umana di un certo peso reca in sé una rilevanza superiore alla immediata consapevolezza che può averne avuto l'autore al momento». E che «è all'opera una superiore forza guida».

Ma così facendo, l'ordine logico del ragionamento viene ribaltato, e quelle che dovrebbero essere le *tesi* fondamentali del cristianesimo vengono declassate a mere *ipotesi*, perdendo qualunque valore probatorio. E vengono fatte riposare unicamente sull'osservazione che «solo se era successo qualcosa di straordinario, se la figura e le parole di Gesù avevano superato radicalmente tutte le speranze e le aspettative dell'epoca, si spiega la sua efficacia».

Analogamente, già nell'*Introduzione al cristianesimo* lei aveva ammonito che «forse dovremmo fidarci di più dell'attualità della fede che resiste ai secoli, fede che per sua stessa natura non ha voluto essere altro che un comprendere» (p. 192).

La debolezza di questi argomenti sta nel fatto che essi si potrebbero applicare, nello stesso identico modo, per rivendicare la verità storica e teologica di qualunque altra religione che abbia avuto altrettanta efficacia, e la cui fede abbia resistito altrettanti secoli. *In primis*, l'induismo e il buddhismo, che possono vantare una storia anche più veneranda, e un insegnamento altrettanto sapienziale, del cristianesimo.

Privilegiare la fede alla storia spinge invece, mi sembra, a un doppio errore: la sottovalutazione delle religioni altrui, e la sopravvalutazione della propria. Il suo *Gesù di Nazaret*, ad esempio, cerca di supplire al difetto di prove storiche con un eccesso di affermazioni apodittiche e di aggettivi superlativi, che paiono mirare più all'indottrinamento che alla dottrina.

Praticamente in ogni sua pagina ci si imbatte infatti in sospette iperboli, secondo cui questo o quello «appare del tutto evidente», «solo così si può davvero capire», «viene ulteriormente spiegato e approfondito», «si svela nella sua profondità», «è decisivo per interpretare»... E, a seconda dei casi, questo o quello è «centro autentico», «fondamentale accenno», «importante dato», «straordinaria impressione», «legame profondo», «significato pieno»... Un tale stile si configura semplicemente come un vero e proprio appello al principio di autorità delle sue parole.

È vero che lei afferma che il suo libro «non è in alcun modo un atto magisteriale, ma è unicamente espressione di una ricerca personale». Ma è altrettanto vero, come lei sa benissimo, che le parole di un papa vengono amplificate oltre misura dai media, attivi e passivi, e che il suo ruolo le attribuisce comunque un'autorità eccezionale, per non dire eccessiva. In pratica, dunque, la sua verrà considerata dai fedeli come un'interpretazione autentica di Gesù, nonostante la magnanima premessa: «ognuno è libero di contraddirmi».

Comunque, era sicuramente un atto magisteriale la famosa e controversa dichiarazione *Dominus Iesus*, che lei firmò il 6 agosto 2000 come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede. Una dichiarazione che affermava fin dal sottotitolo «l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa». E che, per riaccennare a un tema che abbiamo già toccato, sosteneva: «Per porre rimedio alla mentalità relativistica, che si sta sempre più diffondendo, occorre ribadire anzitutto il carattere definitivo e completo della rivelazione di Gesù Cristo».

Tutto ciò si configura come un vero e proprio «imperialismo teologico», da lei reiterato e confermato nell'intervista *Luce del mondo*:

> Altra cosa è affermare che verità di vario tipo siano presenti anche in altre religioni, quasi come frammenti, come luci provenienti dalla luce più grande, verità le quali in un certo senso rappresentano un interiore movimento verso di Lui. Dire che in Cristo Dio è presente e che con ciò si manifesta a noi e parla a noi lo stesso vero Dio non esclude che nelle altre religioni vi siano delle verità; ma appunto verità che in certo qual modo rimandano a *la* verità. (p. 214)

Nel seguito dovrò dunque adeguarmi e limitare il nostro dialogo a quella che lei considera «*la* verità»: cioè, la vita, la morte e i miracoli di Gesù, sulla base dei *Vangeli*. O meglio, l'interpretazione che lei ne dà nell'*Introduzione al cristianesimo*, sulla base del Credo. Anche se confesso che, personalmente, avrei trovato enormemente più stimolante e profondo inserire il cristianesimo in un più generale discorso coinvolgente *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, come nell'omonimo classico di William James (Morcelliana, 2009).

XI

Chi fu veramente Gesù?

Nell'*Introduzione al cristianesimo* (p. 193), presentando l'immagine di Cristo codificata dalla professione di fede, lei lo definisce come qualcuno in cui «non è possibile distinguere tra ufficio e persona». E nel primo volume di *Gesù di Nazaret* (p. 72), parafrasando McLuhan, come qualcuno in cui «il messaggero è egli stesso il messaggio». La fede in Gesù Cristo riguarda dunque «l'accoglimento di questa persona», più che «l'accettazione di un sistema».

Accingendosi poi a commentare la seconda parte del Credo, dedicata appunto a questa persona e al relativo sistema, lei pone apertamente sul tappeto la domanda fondamentale che devono affrontare non tanto gli atei o gli agnostici, che si sono già arenati sulla prima parte, quanto piuttosto coloro che la professano:

> Ammettendo l'interna consequenzialità del dogma, resta determinante a tutti gli effetti la considerazione dei fatti: non ci siamo forse levati in aria con un bellissimo sistema, ma abbandonando sotto di noi la realtà, sicché la ineccepibile logicità del sistema non ci serve a nulla perché manca la base? Dobbiamo chiederci – in altri termini – se i dati biblici e ciò che ci permette una valutazione critica dei fatti ci autorizzino a concepire l'essere-Figlio di Gesù come lo fa il dogma cristologico. A questa domanda oggi si risponde sempre più decisamente e sbrigativamente con un no; il sì dà a molti l'impressione di sprofondare in una posizione precritica che non merita quasi più d'essere presa in considerazione. (p. 202)

Tralascerò la «ineccepibile logicità» del «bellissimo sistema», che sembra appartenere più al suo gusto per le iperboli che alla natura delle cose, e mi concentrerò sulla figura di Gesù. O meglio, sulle quattro figure che ci forniscono le osservazioni effettuate da altrettanti punti di vista prospettici: storico, biblico, teologico e devozionale.

Sul *Gesù storico* c'è poco da dire, letteralmente, perché di lui non ci sono praticamente tracce nella storia ufficiale dell'epoca. In tutto, poche decine di righe nelle opere di Plinio, Tacito, Svetonio e Flavio Giuseppe. Alcune di incerta interpretazione, come il «Chrestus» di Svetonio. Altre di dubbia autenticità, come l'interpolazione di Flavio Giuseppe. E tutte, comunque, di sicura genericità. Se dunque veramente Gesù è esistito, dev'essere stato irrilevante per i suoi contemporanei, al di fuori di una ristretta cerchia di parenti, amici e seguaci.

Naturalmente sarebbe ingenuo ritenere testi storici i *Vangeli*, come d'altronde è ovvio per i libri sacri delle altre religioni. Ad esempio, non credo che lei avrebbe difficoltà ad ammettere che il *Ramayana* è un'epopea letteraria, e che il dio Rama non è mai realmente esistito. Ma questo non ha impedito ai fondamentalisti indù di provocare nel 1992 non pochi guai, e migliaia di morti, nella demolizione a furor di popolo della moschea di Ayodhya, che «profanava» il supposto luogo della sua natività.

Certamente non è possibile argomentare a favore della storicità di un testo, sacro o profano che sia, sulla base di una sua supposta concordanza con fatti oggettivi. Ad esempio, l'ambientazione dell'*Iliade* è tanto veritiera da aver permesso a Heinrich Schliemann di ritrovare nel 1873 le rovine di Troia. Ma questo non autorizza a dedurre la veridicità del racconto della guerra, per non parlare dell'esistenza degli eroi e degli dèi omerici. Più in generale, nessun testo, sacro o profano che sia, può mai essere globalmente *confermato* da concordanze locali con fatti storici o riscontri archeologici. Può però essere *invalidato* da discordanze, che nei *Vangeli* non mancano. Ad esempio, non si registrano nella storia ufficiale né la strage degli innocenti, né il censimento, che avrebbero accompagnato la nascita di Gesù attorno all'anno zero. E, soprattutto, non si registrano gli spettacolari eventi che avrebbero accompagnato la sua morte una trentina di anni dopo: dal terremoto e l'eclisse, all'apertura dei sepolcri e la resurrezione dei morti.

Al più si può dire che i *Vangeli* stabiliscono una storia parallela, scritta con fini più o meno espliciti di propaganda apologetica, che a un certo punto si interseca con quella ufficiale. Più precisamente, nella seconda metà del I secolo, quando incominciarono a esistere comunità di cristiani che entrarono in collisione con la religione ufficiale dell'impero romano. Ancora una volta, però, l'esistenza dei fedeli non implica l'esistenza dell'oggetto della loro fede: se no, dovremmo considerare esistente l'intero pantheon mondiale.

Sia come sia, il *Gesù dei Vangeli* è un personaggio estremamente variegato e non perfettamente definito. La biblioteca evangelica è infatti molto vasta e variopinta, e i quattro testi canonici attribuiti a Matteo, Marco, Luca e Giovanni ne costituiscono soltanto una minima parte. Tra l'altro, neppure completamente omogenea, a causa di una serie di dettagli fra loro contraddittori.

Dal punto di vista interno, i racconti di Marco e Luca si presentano comunque come testimonianze di seconda o terza mano, mentre quelli di Paolo fanno addirittura riferimento a supposte visioni personali, che l'edizione CEI della Bibbia descrive come «insegnamenti di origine non umana». Dal punto di vista esterno, i *Vangeli* canonici risentono invece del periodo storico in cui furono scritti, situato a ridosso dell'insurrezione degli ebrei contro i romani del 66 e della distruzione del Tempio del 70.

Poiché la vita del Gesù evangelico si pone tra il regno di Erode e la prefettura di Pilato, dev'essere iniziata entro il 4 a.C. e finita tra il 26 e il 36 d.C. Certamente egli non nacque il 25 dicembre, che è la festa pagana del Sole Invitto,

il Dio Sole (*El Gabal*) importato dall'imperatore Eliogabalo nel 218 dalla Siria. Fu l'imperatore Aureliano a instaurarne il culto nel 270 e a consacrarne il tempio il 25 dicembre 274, durante la festa del Natale del Sole.

La ricorrenza è legata al solstizio d'inverno, quando il Sole tocca il punto più basso del suo percorso, sembra fermarsi per tre giorni (da cui appunto il nome *solstitium*, «fermata del Sole») e ricomincia la sua salita, in un succedersi di eventi che si può metaforicamente descrivere come «morte, resurrezione il terzo giorno e ascesa in cielo». Fu solo nel 350 che il suo predecessore Giulio I scelse il 25 dicembre come Natale di Gesù, stabilendo un legame tra quest'ultimo e il Sole. Un legame testimoniato ancor oggi dal nome inglese *Sunday* per il giorno del Signore, derivato dal *Dies Solis* stabilito il 7 marzo 321 dall'imperatore Costantino come giorno del riposo romano.

Questo genere di commistioni pagane non è raro, nel cristianesimo. Lei stesso riconosce, nell'intervista *Luce del mondo* (pp. 153 e 247), che «i primi cristiani pregavano rivolti a Oriente, verso il Sole che sorge». E che «questo rapporto con il cielo e la terra è molto importante. Non a caso le prime chiese erano costruite in modo che il Sole irradiasse la sua luce nella Casa di Dio in un determinato momento». E «originariamente la messa veniva celebrata rivolti verso Oriente».

Per fare un esempio all'estremo opposto, i romani chiamavano Lucifero, «Portatore di luce» (da *lux* e *fero*), quello che i greci chiamavano analogamente Fosforo (da *phos* e *phero*): la Stella del mattino, cioè Venere. A parte il Sole e la Luna, essa è l'oggetto celeste più brillante insieme a Giove. Ma essendo un pianeta interno, non si vede di notte. Le venne dunque associato il mito secondo cui Lucifero era stato cacciato dal Cielo perché aveva voluto prendere il ruolo di Giove.

Una volta identificato Giove con Dio Padre, diventa naturale identificare Lucifero con l'Angelo ribelle che venne scacciato dal Paradiso. O meglio, lo diventerebbe, se questa

storia fosse scritta da qualche parte nella Bibbia: cosa che, come lei sa bene, non è. Infatti, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento il nome Lucifero identifica ancora e semplicemente Venere. Ad esempio, nella *Seconda lettera* di Pietro, che parlando ai fedeli augura loro: «Lucifero si levi nei vostri cuori». O nell'*Apocalisse*, in cui Giovanni fa dire a Gesù stesso: «Io sono Lucifero».

Non sono questi il momento e il luogo per addentrarsi nella mitologia comparata, alla ricerca dei molti legami tra i miti evangelici su Gesù da una parte, e una serie di analoghi miti su altri eroi e divinità antiche dall'altra: dall'Osiride egiziano al Krishna indiano, dal Mitra persiano all'Ercole greco. Basterà notare che i momenti salienti della vita di Cristo risultano incastonati in una cornice dichiaratamente basata su un'apparente realizzazione di profezie bibliche. Le quali, spesso, parlano comunque di tutt'altro e vengono citate completamente fuori contesto.

Il legame riguarda, in particolar modo, i racconti più numinosi sulla vita di Gesù: oltre alla nascita virginale e alla morte e resurrezione, anche gli episodi legati a Giovanni Battista e al battesimo. Naturalmente, un non credente come me riterrà che questi racconti siano stati costruiti ad arte, in modo da farli appunto coincidere *a posteriori* con le supposte profezie. Forse un po' meno naturalmente, un credente come lei preferirà invece trovarvi una conferma della validità *a priori* delle profezie e dell'esistenza di un disegno che informa l'intera storia biblica.

Ad esempio, nell'*Introduzione al cristianesimo* (p. 262) lei afferma che «i cosiddetti racconti dell'infanzia dei vangeli di Matteo e di Luca narrano l'inizio della storia di Gesù quasi interamente con parole desunte dall'Antico Testamento, per dimostrare così, dal di dentro, ciò che accade qui come realizzazione della speranza d'Israele».

Nel secondo volume di *Gesù di Nazaret* (pp. 227-231) lei aggiunge che, a loro volta, i racconti della passione «sono pieni di allusioni all'Antico Testamento e di citazioni trat-

te da esso: la parola di Dio e l'evento si compenetrano a vicenda». E, più in generale, che «non sono state le parole della Scrittura a suscitare il racconto dei fatti, ma i fatti in un primo tempo incomprensibili hanno condotto a nuova comprensione della Scrittura». Riassunto in un ardito motto, «i profeti parlano da evangelisti».

Il *Gesù della Chiesa* è comunque molto diverso da quello dei *Vangeli*, per vari motivi. Anzitutto, il canone che si stabilì verso la fine del II secolo esclude tutti gli apocrifi. Una parola che, fra l'altro, in origine significava «segreto» o «occulto», e soltanto in seguito acquistò l'apocrifo significato di «falso», secondo il motto di Origene: *Ecclesia quattuor habet evangelia, hæresis plurima*, «La Chiesa di vangeli ne ha quattro, gli eretici molti».

In realtà i vangeli in origine erano tanti, come ricorda l'inizio di quello di Luca, perché ogni comunità cristiana aveva il suo. Soltanto con l'instaurarsi dell'ortodossia si rese necessario stabilire una versione «ufficiale», e si scartarono i testi non omogenei al progetto. In ogni caso, il Gesù della Chiesa si basa su una serie di integrazioni ai quattro *Vangeli* canonici: dai testi supplementari delle *Lettere* di Paolo e degli *Atti degli Apostoli* di Luca, ai pronunciamenti dottrinali dei Concili codificati in una serie di dogmi, i primi dei quali costituiscono appunto l'ossatura del Credo.

Le integrazioni sostanziali furono anzitutto la divinità di Gesù, e l'apertura del cristianesimo ai gentili: d'altronde, il Messia era per tradizione un *uomo* destinato a diventare *su questa terra* il Re *dei Giudei*. Ma furono ovviamente queste due innovazioni, introdotte dalle *Lettere* di Paolo e in parte recepite dai *Vangeli* canonici, soprattutto nel racconto della resurrezione e delle sue conseguenze, a permettere al cristianesimo di diventare una religione potenzialmente «cattolica», cioè universale.

L'esistenza stessa della Chiesa si basa su una probabile forzatura dell'insegnamento del Gesù dei *Vangeli*, che aveva ripetutamente annunciato come imminente l'avvento del Regno dei Cieli. I primi cristiani ci credettero letteralmente, e vissero alla giornata nell'attesa della *parusia*, la sua seconda venuta. Ma col passare del tempo, quando videro che la supposta fine non arrivava in senso reale, si organizzarono e la interpretarono in senso metaforico come la venuta della Chiesa.

L'ultima e più irreale, o surreale, incarnazione del mito è il *Gesù dei fedeli*, che se lo immaginano come meglio credono, improvvisando liberamente sui temi proposti dalle rappresentazioni esegetiche, teologiche, letterarie, artistiche e mediatiche: spesso fantasiosamente ispirate agli apocrifi, quando non semplicemente inventate. Esse vengono poi abbellite con tutto ciò che fa comodo, perché la fede dei semplici è cieca e non si cura di sottigliezze quali la verità storica, la verosimiglianza logica e l'ortodossia teologica. Per il credente, direbbe Paul Feyerabend, *anything goes*, «tutto fa brodo».

Per un non credente, invece, è essenziale riuscire a districare i fili dell'ingarbugliata matassa che va sotto il nome di Gesù. E, soprattutto, riuscire a capire fin dove si estendono i confini del Gesù storico, senza una conoscenza del quale il cammino di una fede che si basi sul «comprendere per credere» non può neppure iniziare. Come ho già accennato, purtroppo questa matassa va districata a partire dai *Vangeli*, perché altre fonti praticamente non ne abbiamo.

Le offrirò anzitutto, per quanto può valere e per quanto le potrà interessare, la mia esperienza personale. Quando scrivevo *Perché non possiamo essere cristiani*, ho riletto per la prima volta da adulto i quattro *Vangeli* canonici. Ho cercato di pormi nei panni di un «alieno» che arrivasse, se non da un altro pianeta, almeno da una civiltà e da una cultura in cui non avesse mai sentito parlare di Gesù. E ho immaginato che gli fossero capitati per caso in mano i testi ufficiali del cristianesimo: una situazione nella quale in fondo io mi ero già a volte ritrovato per davvero, affrontando per curiosità i testi ufficiali delle religioni di paesi nei quali avevo viaggiato e vissuto, dall'India alla Cina.

Temo che l'impressione che il Gesù evangelico mi ha lasciato a prima vista non sia stata né di universale grandezza, né di particolare profondità. Al contrario, mi è apparso come una strana mistura di ingenua sapienza, sciocca ciarlataneria e infatuata aggressività, e dunque l'esatto contrario di una divinità onnisciente, onnipotente e misericordiosa. Ma in seguito a una rilettura ho avuto un'illuminazione, riflettendo sul passo del *Vangelo* di Luca (11,29) in cui Gesù dice: «Questa generazione è una generazione malvagia; essa cerca un segno, ma non le sarà dato nessun segno fuorché il segno di Giona».

Com'era possibile che dichiarasse di non fare miracoli, colui del quale ogni fedele può citarne una lista incredibile, dalle guarigioni dei malati alle resurrezioni dei morti? Chi faceva quei miracoli, poteva non essere lo stesso di chi diceva quelle cose? Nel variopinto Israele di allora, per molti versi così simile alla variopinta India di oggi, gli evangelisti potevano non essersi ispirati a *una sola persona*, bensì a *molteplici stereotipi*?

Più precisamente, era possibile che nei *Vangeli* non si parlasse di un unico contraddittorio individuo, ma di uno o più dei tanti santoni, che affascinavano l'uditorio con detti e parabole? Di uno o più dei tanti ciarlatani, che turlupinavano la povera gente con magie e trucchi? E di uno o più dei tanti istigatori politici, che sobillavano gli insoddisfatti a ribellarsi contro i poteri romano ed ebreo?

D'altronde, non è forse così che gli scrittori ci dicono di scrivere i loro racconti e le loro storie, prendendo a prestito attorno a sé ciò che vogliono e da chi vogliono? E non è forse così che molti esegeti hanno decostruito i racconti evangelici, riducendo a seconda dei casi il loro Gesù a uno o più di quegli stereotipi, come lei stesso lamenta nei suoi libri?

Perché non sono affatto soltanto gli atei, ad avere forti dubbi sulla storicità del Gesù evangelico. Anzi, è proprio lei nell'*Introduzione al cristianesimo* a parlare di «uno stereotipo moderno del Gesù storico», ben più radicale e articolato di quello che ho tratteggiato a partire dalle mie esperienze, diffuso fra gli esegeti:

> Se dovessimo dar credito al *cliché* che oggi comincia a diffondersi largamente come forma di volgarizzazione della teologia moderna, le cose sarebbero andate più o meno così: bisognerebbe immaginarsi il Gesù storico come una specie di maestro profeta, il quale ha fatto la sua comparsa nell'atmosfera escatologicamente surriscaldata del tardo-giudaismo del suo tempo e qui, conformemente a tale situazione escatologicamente carica, annunciò l'avvento del regno di Dio. Questo sarebbe stato, all'inizio, un messaggio da comprendere in senso del tutto temporale: adesso viene il regno di Dio, la fine del mondo. D'altro canto, però, l'«adesso» sarebbe in Gesù così accentuato che, a uno sguardo più profondo, il fattore tempo-futuro non potrebbe più essere considerato come l'elemento proprio del messaggio. (p. 203)

La vicenda del Gesù storico sarebbe tutta qui, mentre il seguito della storia riguarderebbe soltanto il Gesù mitico dei *Vangeli*, della Chiesa e dei fedeli. Solo a quest'ultimo, ma non al primo, si riferirebbero in particolare la divinità, la nascita verginale, la taumaturgicità e la resurrezione. Il tutto sarebbe poi stato opportunamente «dogmatizzato e contornato di astrusa erudizione, sino al punto di elevare infine questo mitico asserto a parola d'ordine dell'ortodossia».

Ovviamente lei non concorda con la ricostruzione che ha appena descritto, e anzi la considera «un quadro assurdo, anche se oggi trova schiere di gente che vi crede». Ma poiché sta appunto parlando di un *cliché* teologico, questo netto giudizio si riduce a una sua personale opinione: sicuramente accettata da una buona parte dei fedeli, ma altrettanto sicuramente non condivisa da una buona parte degli studiosi.

In particolare, in direzione contrapposta alla sua, ma conforme alla precedente e alla mia, è andato l'interessante *Jesus Seminar*, «Seminario su Gesù»: un gruppo di circa cen-

tocinquanta titolati biblisti statunitensi che ha usato metodi antropologici, storici e linguistici per assegnare quattro diversi gradi di veridicità, dall'autentico all'apocrifo, alle affermazioni di Gesù riportate nei quattro *Vangeli* canonici e in quello di Tommaso. Poiché le decisioni venivano prese votando con palline colorate, quest'impresa venne scherzosamente chiamata la «teologia delle palline».

Molto seriamente, essa ha però portato alla pubblicazione, nel 1993, di un testo a quattro colori intitolato *I cinque Vangeli: cosa ha veramente detto Gesù?*, seguìto nel 1998 dagli *Atti di Gesù: cosa ha veramente fatto Gesù?* Non sorprendentemente, è risultato che di almeno l'80 per cento dei detti evangelici non si può affermare l'autenticità. Quanto alla storicità dei fatti, la persona di Gesù è stata praticamente ridotta a quella di un uomo nato da un padre naturale diverso da Giuseppe, abile guaritore di malattie psicosomatiche e morto in croce come disturbatore della quiete pubblica.

Tutta questa discussione mi sembra aggiungere interesse al nostro dialogo, oltre che forza alla mia posizione. Essa infatti non può più essere dismessa soltanto come l'eccentricità di un ateo prevenuto, ma dev'essere assimilata all'opinione informata anche di parecchi credenti e teologi. Non tutti infatti la seguono, e molti non la seguono, sulla via dell'ortodossia cattolica che coraggiosamente, ma forse anche anacronisticamente, lei ha difeso dal 1981 come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, e ha continuato a difendere dal 2005 come papa.

XII

La teologia del cane

Ancora una volta, la nostra discussione è approdata a un momento di crisi. E ancora una volta, a portarci alla crisi è stata una scelta di vita di fronte a un nuovo bivio che ci si è parato di fronte: non più tra fisica e metafisica, bensì tra storia e metastoria. Storia, nel senso di «tutto ciò che accade o è accaduto». E metastoria, nel senso di «oltre» la storia: cioè, oltre tutto ciò che accade o è accaduto.

Più specificamente, la nostra scelta è fra il Gesù degli eventi e il Gesù dei racconti. Fra un «vero uomo», di cui non troviamo praticamente tracce nei documenti storici, e un «vero Dio», sul quale è invece fiorita un'abbondante letteratura, elaborata in particolare dagli evangelisti canonici e dai padri conciliari di Nicea e Costantinopoli.

Fa qui ingresso, nel suo discorso, il tema delle espressioni volte a designare la paradossale combinazione del «vero Dio e vero uomo». Un tema che lei sviluppa sia nel capitolo sulla «Legittimità del dogma cristologico» dell'*Introduzione al cristianesimo*, che in quello su «Le affermazioni di Gesù su se stesso» del primo volume di *Gesù di Nazaret*:

> Da una parte, nei *Vangeli* Gesù ama definirsi «Figlio dell'uomo»; dall'altra, vi sono – particolarmente nel *Vangelo* di Giovanni – testi in cui parla di sé semplicemente come del «Figlio». Gesù non ha utilizzato per sé il titolo di «Mes-

> sia»; quello di «Figlio di Dio» lo troviamo sulle sue labbra in alcuni passi del *Vangelo* di Giovanni. Quando è stato designato con il titolo di Messia o con qualificazioni affini – da una parte, dai demoni cacciati e, dall'altra, nella confessione di Pietro – Egli ha ordinato il silenzio. Sopra la croce appare infine – ormai pubblicamente per tutto il mondo – il titolo del Messia: Re dei giudei. (*Gesù di Nazaret*, p. 369)

Ancora una volta, qui lei si è lasciato alle spalle la biforcazione, e ha decisamente imboccato una delle due vie che essa offriva. Vie che fino ad allora avevano potuto procedere insieme. Ma che, una volta superato questo bivio, divergono nettamente.

Per superarlo, lei ha compiuto un nuovo salto mortale. Questa volta, appunto, passando dal Gesù «vero uomo», fino al quale uno scienziato poteva seguirla di buon grado, al Gesù «vero Dio», a partire dal quale gli diventa invece difficile farlo. Un passaggio che lei giustifica, nell'*Introduzione al cristianesimo* (p. 217), con la debole ragione che le affermazioni della cristologia «non sono derivate da idee mitiche di generazione, bensì dalla testimonianza di Giovanni».

Cioè, da un *Vangelo* che si presta ancor meno dei sinottici a fungere da supporto per un discorso storico. Si tratta infatti di un testo che, anche a una lettura superficiale, rivela evidenti segni di successive manipolazioni. Ad esempio, i manoscritti antichi non riportano il famoso episodio dell'adultera del capitolo 8, con il relativo detto: «chi è senza peccato scagli la prima pietra».

Inoltre, i capitoli 15-17 costituiscono versioni alternative del Discorso dell'Ultima Cena e sono chiaramente interpolati nel racconto. Il capitolo 14, infatti, termina con Gesù che dice: «Alzatevi, andiamo via di qua». E il capitolo 18 inizia con: «Detto questo, Gesù uscì con i suoi discepoli».

Infine, il capitolo 20 termina dicendo: «Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome». Ma dopo quest'evidente conclusione, c'è un ulteriore capitolo 21 che narra altri racconti pasquali, iniziando con: «Dopo questi fatti, Gesù si manifestò di nuovo ai discepoli sul lago di Tiberiade».

Tutte queste interpolazioni sono ben note, e segnalate sia dall'edizione della Bibbia curata dalla CEI che da lei. I «segni» a cui Giovanni, o chi per esso, allude sono invece gli unici sette miracoli da lui narrati. Essi tendono a far apparire Gesù come un nuovo Mosè, e i segni stessi come una recapitolazione simbolica dei passi salienti dell'*Esodo*.

Ad esempio, la trasformazione dell'acqua in vino a Cana, che costituirebbe il primo miracolo di Gesù, corrisponde alla trasformazione del Nilo in sangue, cioè alla prima piaga d'Egitto. La moltiplicazione dei pani, corrisponde alla manna nel deserto. La camminata sulle acque, all'apertura del Mar Rosso. La resurrezione di Lazzaro, alla liberazione del popolo ebraico dall'Egitto. E così via.

Da ultimo, è proprio nel *Vangelo* di Giovanni che l'originario cristianesimo mediorientale è stato tradotto, e tradito, in termini ellenistici. Anzitutto, identificando Gesù con il *Lógos*, nel prologo. E poi, identificando Gesù con l'Essere, forzando il primo ad attribuirsi la qualifica «Io sono» del secondo.

Non è un caso, naturalmente, che lei abbia sentito l'esigenza di dedicare un capitolo del primo volume di *Gesù di Nazaret* a discutere la cosiddetta «questione giovannea». Cioè, il problema sollevato dalla disomogeneità del quarto *Vangelo* rispetto ai rimanenti tre sinottici:

> Questa diversità del *Vangelo* di Giovanni, in cui non udiamo alcuna parabola, bensì grandi discorsi centrati su immagini e in cui la scena principale dell'attività di Gesù si sposta dalla Galilea a Gerusalemme, ha indotto la moderna ricerca critica a disconoscere al testo – a eccezione del racconto della passione e di alcuni singoli particolari – la storicità e a considerarlo una ricostruzione teologica tarda. Secondo questo orientamento, esso ci trasmette la posizione

di una cristologia molto sviluppata, ma non può rappresentare una fonte per la conoscenza del Gesù storico. (p. 258)

Poiché ormai abbiamo iniziato a conoscerci, non mi è difficile intuire come lei continuerà. Cioè, rivendicando «senza alcun dubbio» al *Vangelo* di Giovanni un «particolare tipo di storicità». Precisamente, secondo lei «il ricordo personale dell'evangelista e la realtà storica vanno insieme». Inoltre, «Giovanni ricorda nella e con la comunità dei discepoli, nella e con la Chiesa». Infine, «questo ricordare è un comprendere guidato dallo Spirito Santo. Così facendo, però, non si allontana dalla realtà, bensì la riconosce in modo più profondo, scorgendo la verità che si cela nel fatto» (p. 273).

Come anticipavo, tutto ciò non può che condurre a un nuovo e ulteriore dipartirsi delle nostre strade, nel momento in cui il matematico sceglie di rimanere saldo sulla via della storia e dello spirito umano, mentre il teologo decide di avventurarsi su quella della metastoria e dello Spirito Santo. Sempre che, ancora una volta, verbi quali «scegliere» e «decidere» abbiano un senso, dopo quello che abbiamo detto riguardo alle scoperte del neurofisiologo Libet.

Ma proprio nel momento del distacco, mentre ormai io mi accingo a lasciarle affrontare da solo la dottrina cristologica del Credo, ancora una volta una sua osservazione nell'*Introduzione al cristianesimo* riapre uno spiraglio alla discussione:

> Il momento decisivo, il Rubicone dell'incarnazione, viene in primo luogo varcato con il passaggio dall'animale al *lógos*, dal semplice vivere allo spirito. Dal «fango» era davvero nato l'uomo nel momento in cui un essere non si limitò più a «esistere», ma superando lo stadio dell'esistere e del soddisfare i suoi bisogni, si aprì al tutto. [...]
>
> Il pieno divenire-uomo dell'uomo presuppone il divenire-uomo di Dio; unicamente in esso, infatti, il Rubicone che separa l'essere «animale» dall'essere «logico» può venire definitivamente superato, e portato all'apice delle sue possibilità quell'inizio che ebbe il suo avvio quando, per la prima volta, un essere nato dalla polvere e dalla terra, innalzando lo sguardo al di sopra di se stesso e del suo angusto ambiente, fu in grado di dire «tu» a Dio. (p. 225)

In questo brano, lei confina la parabola della storia umana all'interno di due limiti temporali precisi, che io mi permetto di riassumere in due motti. A un estremo, *l'umanità nasce nel momento in cui un animale diventa religioso*. All'altro estremo, *l'umanità raggiunge il suo compimento nel momento in cui un Dio diventa uomo*.

Il secondo di questi due momenti si situa oltre la possibilità di comprensione del mio essere logico, e dunque oltre la capacità di discussione del mio essere dialogico. Ma il primo no, ed è meditando su questo momento che propongo di continuare il nostro dialogo. Anche perché credo che il concetto le stia a cuore, visto che lei l'ha ripreso in una trasmissione radiofonica riportata negli atti del convegno *Creazione ed evoluzione*, su cui avremo molto da dire in seguito.

In quell'occasione, lei ha ripetuto che «il fango è divenuto uomo nel momento in cui un ente per la prima volta, anche se in forma alquanto oscura, è stato in grado di formare l'idea di Dio» (p. 11). Per poter discutere quando e come ciò sia avvenuto, bisogna ovviamente rivolgersi alla storia naturale e tenere gli occhi ben aperti.

Ora, sarebbe difficile trovare qualcuno che li abbia tenuti più aperti di Charles Darwin, che puntualmente affronta questo preciso problema nel capitolo «Confronto tra le facoltà mentali dell'uomo e degli animali inferiori» del suo classico *L'origine dell'uomo*, del 1871. Prestiamo dunque la dovuta attenzione alle parole del grande naturalista, che alla fine di quel capitolo si indirizza appunto al problema «Fede in Dio - Religione».

Egli nota, anzitutto, che non c'è prova che una specifica idea di Dio sia universale nei popoli meno sviluppati. Diverso è invece il caso della generica credenza in agenti invisibili o spirituali, che sembra essere diffusa dovunque tra i cosiddetti «selvaggi». Darwin osserva che sono stati

probabilmente i sogni a generare l'idea degli spiriti, visto che essi forniscono appunto un contatto con entità che appaiono dotate di vita propria e che sembrano appartenere a «un altro mondo», alternativo rispetto a quello della veglia.

Naturalmente, Darwin non è stato né il primo, né l'ultimo, a indagare la connessione tra i sogni e la spiritualità in senso lato. Basterà ricordare, a un estremo, la *Repubblica* (571-572) di Platone, in cui il filosofo attribuisce ai sogni la capacità di far affiorare il demoniaco che sta in noi, più che il divino. E, all'altro estremo, *L'interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud, in cui il padre della psicoanalisi tratta i sogni come indizi che permettono di smascherare aspetti inquietanti del nostro inconscio. Il tutto, in conformità con un'osservazione di Darwin: che «nei selvaggi la credenza negli spiriti cattivi è più comune di quella nei buoni».

Ed è sempre Darwin a ritenere che il passo dalla credenza negli spiriti alla fede in una o più divinità sia breve, una volta che si attribuiscano ai primi «le stesse passioni, lo stesso amore per la vendetta o le più semplici forme di giustizia, e gli stessi sentimenti» che hanno gli uomini. E se per la devozione religiosa sono probabilmente necessarie facoltà mentali sviluppate, se ne può comunque trovare una forma rudimentale «nel profondo amore di un cane per il suo padrone, associato con la completa sottomissione, la paura, e forse altri sentimenti».

Immagino che lei non approverà questa ecumenica estensione del concetto di religione anche ai cani: se non altro, perché lei preferisce i gatti, che effettivamente hanno comportamenti completamente differenti nei confronti dei loro padroni. E, anzi, stentano a riconoscere il concetto stesso di «padrone». Darwin invece adorava i cani, ed è appunto osservando il loro comportamento che ha potuto trarre le sue interessanti conclusioni.

Nello stesso paragrafo al quale sto attingendo per questa discussione, egli narra un episodio che vale la pena di riportare per intero: «La tendenza nei selvaggi a immaginare

che gli oggetti naturali e le cause siano animati da essenze spirituali o viventi è forse illustrata da un piccolo fatto che ho notato una volta. Il mio cane, un animale adulto e molto sensibile, giaceva su un prato in un giorno caldo e tranquillo, ma a una piccola distanza una leggera brezza muoveva di tanto in tanto un parasole aperto. Ciò sarebbe stato del tutto trascurato dal cane, se qualcuno fosse stato lì vicino. Invece, ogni volta che il parasole si muoveva leggermente, il cane ringhiava ferocemente e abbaiava. Io credo che abbia arguito in modo rapido e inconscio che il movimento senza una causa apparente indicava la presenza di qualche strano agente animato, e che nessun estraneo aveva il diritto di stare nel suo territorio».

Ancora una volta, non è stato Darwin il primo ad attribuire una sofisticata capacità di pensiero ai cani. Ad esempio, Sesto Empirico riporta negli *Schizzi pirroniani* (A 69) che lo stoico Crisippo un giorno ne osservò uno che inseguiva della selvaggina, e che giunto a una triforcazione della strada annusò le prime due vie, non sentì l'odore della preda, e si lanciò per la terza via senza più annusare. Secondo Crisippo, il cane aveva ragionato così: «La selvaggina è passata di qui, di lì o di là. Ma non di qui, né di lì. Dunque, di là».

Tutte queste osservazioni mirano a metterci in guardia sul fatto che bisogna stare molto attenti, a pensare che quello che lei ha definito come «il passaggio dall'animale al *lógos*, dal semplice vivere allo spirito», o il superamento del «Rubicone che separa l'essere "animale" dall'essere "logico"», sia una questione tutta e solo umana, che riguarda la nostra specie e nessun'altra.

È invece probabile che anche altri esseri, e non necessariamente soltanto quelle nostre parenti più strette che sono le scimmie antropomorfe, abbiano da tempo, e forse da prima di noi, innalzato il loro sguardo al di sopra di se stessi. E si siano incamminati sulla via non solo della logica, ma anche della religione, arrivando forse a dire a modo loro «tu» a un Dio.

Queste osservazioni sui cani potrebbero, o dovrebbero, farci ricredere non soltanto sulla supposta grandezza dell'uomo che crede in Dio, ma anche sull'altrettanto supposta grandezza del Dio in cui crede l'uomo. La lezione di modestia che ci impartisce «il miglior amico dell'uomo» è, infatti, che alcuni credenti altro non sono che animali domestici, che vedono Dio nel loro padrone.

Così come le osservazioni sui «selvaggi» potrebbero, o dovrebbero, farci pensare, forse più poeticamente, che alcuni credenti altro non sono che sognatori, che sognano un Dio «fatto della stessa sostanza dei sogni, e la cui piccola vita è avvolta dal sonno». Un Dio, cioè, della stessa sostanza di cui «sono fatti gli uomini», come Prospero afferma nella *Tempesta*.

XIII

Ma che bel disegno

Non è stato con leggerezza che nello scorso capitolo ho introdotto Darwin nel nostro discorso. So bene, infatti, che l'evoluzionismo è una delle spine nel fianco dei cristiani in generale, e nel suo in particolare. Cosa perfettamente comprensibile, d'altronde, visto che la teoria di Darwin ha rimpiazzato il progetto divino con la causalità naturale, e declassato l'uomo da grandiosa immagine del Creatore a modesta varietà della scimmia.

Fin dalla sua pubblicazione nel 1859, *L'origine delle specie* sollevò dunque furiose polemiche. La prima e più memorabile vide opposti, il 30 giugno 1860, il biologo Thomas Huxley e il vescovo anglicano Samuel Wilberforce. E gli attacchi continuano ancor oggi, soprattutto da parte dei fondamentalisti protestanti. Quanto alla Chiesa cattolica, bisogna darle atto di essere stata più cauta e meno ottusa, almeno in tempi recenti, anche se essa non è mai arrivata ad accettare completamente la teoria.

Prima di affrontare le sue opinioni al riguardo, mi permetta di ripercorrere brevemente i passi principali compiuti dai suoi ultimi predecessori. A cominciare da Pio XII, che nel 1950 dedicò l'enciclica *Humani Generis*, «Del Genere Umano», a correggere «alcune false opinioni che minacciano di sovvertire i fondamenti della dottrina cattolica». Una delle quali, appunto, era il fatto che «alcuni, senza

prudenza né discernimento, ammettono e fanno valere per origine di tutte le cose il sistema evoluzionistico, pur non essendo esso indiscutibilmente provato nel campo stesso delle scienze naturali».

L'enciclica non proibì che l'evoluzionismo fosse «oggetto di ricerche e di discussioni», ma stabilì che «questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa». Una posizione, questa, che oggi è stata fatta propria dai fondamentalisti statunitensi, che pretendono di affiancare all'evoluzionismo, nell'insegnamento scolastico, un creazionismo esplicito o mascherato.

In ogni caso, e in maniera da lasciare sicuramente perplesso uno scienziato, Pio XII dichiarò esplicitamente che «i fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla Terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori». E aggiunse altrettanto esplicitamente che il peccato originale fu «veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente».

In altre parole, almeno secondo il papa di allora, il racconto del *Genesi* va preso in senso letterale e non metaforico, e costituisce una testimonianza storica e non mitologica dell'origine dell'umanità. Per ottimi motivi, d'altronde. Senza caduta e senza peccato originale, infatti, non avrebbe senso che Dio mandasse suo Figlio a redimere l'umanità. E senza incarnazione e redenzione, non avrebbe senso neppure la Chiesa.

Non stupisce, dunque, che questa posizione rimanga valida anche per i papi di ora, e sia stata ribadita dal *Catechismo* promulgato nel 1992 da Giovanni Paolo II. In particolare, gli articoli 7 e 75 del *Compendio*, pubblicato un paio di

mesi dopo la sua elezione e da lei stesso curato, parlano esplicitamente di Adamo ed Eva come dei «progenitori a cui Dio si manifesta fin dal principio». E del fatto che con la loro disobbedienza essi «hanno perduto, per sé e per tutti i loro discendenti, la grazia originale».

Giovanni Paolo II compì comunque un significativo passo avanti nell'evoluzione della percezione cattolica dell'evoluzionismo, in un discorso del 22 ottobre 1996 ai membri della Pontificia Accademia delle Scienze. In quell'occasione egli affermò infatti che «circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'enciclica *Humani Generis*, nuove conoscenze conducono a non considerare più la teoria dell'evoluzione una mera ipotesi».

Anche se subito dopo aggiunse che «più che *della* teoria dell'evoluzione, conviene parlare *delle* teorie dell'evoluzione», al plurale. E che quelle di esse che «considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo». Detto altrimenti, la fumata bianca per *L'origine delle specie* veniva compensata da una fumata nera per *L'origine dell'uomo*: cioè, dell'opera di cui abbiamo brevemente discusso un passo nel capitolo precedente.

È a questo punto che nella storia intervenne ufficialmente lei, come presidente della Commissione Teologica Internazionale che si riunì a Roma dal 2000 al 2002. Essa elaborò un documento su *La persona umana creata a immagine di Dio*, che lei promulgò, nel quale si dichiarava:

> Una compagine sempre più ampia di scienziati critici del neodarwinismo segnala le evidenze di un disegno (ad esempio, nelle strutture biologiche che mostrano una complessità specifica) che secondo loro non può essere spiegato in termini di un processo puramente contingente, e che è stato ignorato o mal interpretato dai neodarwinisti.

Questa si configurava, senza mezzi termini, come una presa di posizione a favore di quella moderna forma di

creazionismo che va sotto il nome di Disegno Intelligente. Non solo per l'esplicito uso del termine «disegno». Ma anche, e soprattutto, per il riferimento al concetto di «complessità specifica» che, insieme a quello di «complessità irriducibile», costituisce appunto uno dei cardini di questo neo-creazionismo.

Il documento intendeva probabilmente intervenire nel dibattito statunitense, che vedeva contrapposti creazionisti religiosi ed evoluzionisti scientifici. Nel 1987, emettendo la sentenza sul caso *Edwards contro Aguillard*, la Corte Suprema aveva infatti proibito l'insegnamento del creazionismo nelle scuole pubbliche, sulla base del principio di separazione fra Stato e Chiesa. E il Disegno Intelligente era stato inventato qualche anno dopo, come versione parascientifica del creazionismo, nel tentativo di superare le obiezioni al suo insegnamento al fianco dell'evoluzionismo.

Nel 2005 ci fu una singolare convergenza di eventi al riguardo. Il provveditorato agli Studi di Dover, in Pennsylvania, decise che nelle scuole del suo distretto si sarebbe dovuta leggere, a partire dal 1° gennaio e nelle ore di scienze, una dichiarazione a favore del Disegno Intelligente. I genitori di alcuni studenti citarono il provveditorato in giudizio. E nel processo che si svolse in autunno il tribunale federale diede loro ragione, stabilendo che il Disegno Intelligente era solo «un'opinione religiosa, un ribattezzamento del creazionismo e non una teoria scientifica».

Prima del processo, però, il cardinale Christoph von Schönborg, arcivescovo di Vienna ed estensore del *Catechismo*, era entrato a gamba tesa nel dibattito. Nell'articolo *Trovare il disegno nella natura*, pubblicato il 7 luglio 2005 sul «New York Times», egli aveva infatti dichiarato che il «vago e secondario» discorso del 1996 di Giovanni Paolo II era stato frainteso come «un'accettazione, o almeno un'acquiescenza» del darwinismo da parte della Chiesa.

Questa invece, secondo il cardinale, «proclama che mediante la luce della ragione l'intelletto umano può discernere facilmente e chiaramente uno scopo e un progetto nel mondo naturale, compreso quello delle cose viventi». E stabilisce che «l'evoluzione nel senso di un processo, non guidato e non pianificato, consistente di variazioni casuali e selezione naturale, non è vera».

Il caso voleva che il cardinale fosse anche il suo allievo prediletto, e che lei fosse stato eletto papa tre soli mesi prima. Puntualmente, Schönborg la chiamava in causa citando questo passo del suo *Discorso di incoronazione* del 24 aprile 2005:

> Non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario.

Il cardinale concludeva il suo articolo promettendo che «la Chiesa tornerà a difendere la ragione umana, proclamando che l'immanente disegno così evidente nella natura è reale, e che le teorie che cercano di rimuoverlo in termini di "caso e necessità" non sono affatto scientifiche, bensì abdicazioni dell'intelligenza umana».

A contrastare questa semiufficiale discesa in campo della Chiesa a favore del Disegno Intelligente accorse lo scienziato gesuita George Coyne, da ventisette anni direttore della Specola Vaticana, e ispiratore del discorso incriminato di Giovanni Paolo II. Il 6 agosto, su «The Tablet», egli criticò «l'infondata e irritante paura della Chiesa, che un universo in evoluzione attraverso mutazioni genetiche casuali e selezione naturale debba per forza sottrarsi al dominio di Dio», così come «la sfortunata interpretazione fondamentalista del creazionismo del *Genesi*».

Lo scontro fra le due fazioni si risolse un anno dopo, nell'estate del 2006. Il 23 agosto il «Daily Mail» annunciò: «Il papa licenzia il suo astronomo a causa del dibattito sull'evoluzione», benché la decisione fosse diplomaticamente presentata come un pensionamento dovuto a una malattia. E specificò che lei parteggiava per il Disegno Intelligente,

tacciato da padre Coyne di essere soltanto «un movimento religioso ma non scientifico, benché pretenda di esserlo».

Quello stesso giorno il cardinal Schönborn partecipò al meeting di Rimini organizzato dai fondamentalisti di Comunione e Liberazione, e ribadì le proprie posizioni riguardo all'evoluzionismo. Come se non bastasse, annunciò anche che pochi giorni dopo, il 1° e 2 settembre, lei avrebbe incontrato a Castelgandolfo alcuni suoi ex studenti, compreso lui stesso, per uno dei periodici meeting che da venticinque anni tenete sugli argomenti più disparati.

Questa volta, manco a farlo apposta, il tema era *Creazione ed evoluzione*, come nel titolo degli atti usciti nel 2007 dalle Edizioni Dehoniane. Lei prese la parola il 2 settembre, e si rivolse a Schönborn dichiarando:

> Ho l'impressione che sia stata la provvidenza che ti ha indotto, eminenza, a scrivere una glossa sul «New York Times», a rendere di nuovo pubblico questo tema e a indicare dove stiano le questioni: che non si tratta di decidersi né per un creazionismo, che si chiude sostanzialmente alla scienza, né per una teoria dell'evoluzione che dissimula i propri vuoti o lacune e non vuole vedere le questioni che travalicano le possibilità del metodo delle scienze naturali. Si tratta piuttosto di questa *interazione* fra diverse dimensioni della ragione, in cui si schiude anche la via alla fede. (pp. 153-154)

È inutile riportare nel dettaglio l'elenco di obiezioni all'evoluzionismo che lei e Schönborn vi siete scambiati nell'occasione. Basterà ricordare che alcune, come quella che «ci sono dei "salti"», erano già state poste e risposte un secolo e mezzo prima dallo stesso Darwin, nel suo libro *L'origine delle specie*!

È il destino delle grandi teorie scientifiche, di essere avversate e criticate da coloro che non le conoscono. Ma è un destino che nel caso specifico si potrebbe facilmente evitare, se i biologi riuscissero a imporre ai preti un'ora settimanale obbligatoria sull'evoluzionismo, così come i preti sono riusciti a imporre nelle scuole un'ora settimanale obbligatoria sul cattolicesimo.

Per non dare l'impressione di voler evitare il confronto, risponderò comunque almeno a una delle sue obiezioni. Quella che sta in cima alla sua lista, e che lei enuncia così:

> A me pare importante, in particolare, come prima cosa, che la teoria dell'evoluzione in gran parte non sia dimostrabile sperimentalmente in modo tanto facile perché non possiamo introdurre in laboratorio 10.000 generazioni. Ciò significa che ci sono dei vuoti o lacune rilevanti di verificabilità-falsificabilità a causa dell'enorme spazio temporale cui la teoria si riferisce. (p. 154)

Non me la caverò facilmente, come potrei, osservando che lei pretende dalla scienza degli standard di verificabilità e falsificabilità che sono esattamente quelli che non è disposto a offrire per la religione. E domandandole se lei pensa che quest'ultima dovrebbe avere il monopolio dell'invenzione a ruota libera, mentre tutti gli altri dovrebbero procedere con il freno tirato.

Preferisco invece risponderle nel merito, anche se questo richiederà un minimo di tecnicismo, citandole una recente e spettacolare confutazione della non dimostrabilità sperimentale del darwinismo. Si tratta, come dice il suo stesso nome, di un *Long-term evolution experiment*, «Esperimento sull'evoluzione di lunga durata», iniziato il 15 febbraio 1998 da Richard Lenski, dell'Università del Michigan a East Lansing, che continua tuttora.

L'esperimento coinvolge dodici ceppi di *Escherichia coli*, tutti derivati da uno stesso batterio iniziale e mantenuti in incubazione a 37 gradi in dodici provette. Ogni mattina si aggiunge in ciascuna un po' di glucosio (25 milligrammi per litro), che viene consumato entro il pomeriggio. Il giorno dopo si estrae da ciascuna provetta la stessa quantità di ciascun ceppo, la si rimette in un'altra provetta con un po' di glucosio, e così via.

Ogni 75 giorni, pari a 500 generazioni di riproduzione (asessuata), si congela a -80 gradi una parte di ciascun ceppo per creare una specie di «testimonianza fossile» dell'intero esperimento. Diversamente dai fossili, però, queste testimonianze possono non solo essere studiate, ma anche scongelate per far ripartire l'esperimento da un certo punto, o per mescolare vecchie generazioni con altre più giovani, osservando come esse interagiscono e quale risulti essere meglio adattata.

Nel 2010 si sono raggiunte le 50.000 generazioni: cioè, cinque volte tante quelle che lei richiedeva. E in questi più di vent'anni si sono costantemente monitorati e registrati i dati relativi ai cambiamenti indotti nei batteri da modifiche dell'ambiente in cui essi sono mantenuti, al loro comportamento sociale, alla loro resistenza ai parassiti e agli antibiotici, alla velocità di comparsa delle mutazioni e alla loro interazione reciproca.

A causa delle piccole dimensioni del genoma del batterio e del gran numero di generazioni succedutesi, si è calcolato che ormai ogni possibile mutazione individuale dev'essersi manifestata più volte. Alcune di queste mutazioni sono ad alta probabilità, visto che hanno prodotto gli stessi effetti in tutti i dodici ceppi: ad esempio, un aumento di volume delle cellule e una diminuzione della densità di popolazione. Altre sono a probabilità intermedia, visto che hanno prodotto gli stessi effetti in alcuni ceppi, ma non in tutti: ad esempio, in quattro si sono sviluppati difetti nella capacità di riparazione del DNA.

La cosa più interessante che è accaduta ha a che fare col fatto che, durante il trasferimento giornaliero di un ceppo da una provetta all'altra, questo può essere contaminato da batteri in grado di nutrirsi del citrato che fa parte della soluzione nella quale vengono mantenuti gli *Escherichia coli*. Poiché questi non sono invece in grado di nutrirsi direttamente del citrato, i batteri invasori prendono il sopravvento su di essi e l'effetto è visibile anche a occhio nudo, in quanto la soluzione della provetta diventa opaca.

Se questo accade Lenski butta via il ceppo contaminato e riparte dalla precedente generazione, scongelandone una parte. Ma una volta, nel giorno della 33.127ª generazione, si accorse che il liquido nella provetta era diventato opaco senza essere contaminato: il ceppo degli *Escherichia coli* aveva sviluppato da solo la capacità di nutrirsi del citrato!

Scongelando le generazioni precedenti ed esaminandole, Lenski si accorse che fino alla 31.000ª non c'erano mutanti in grado di digerire il citrato. Alla 31.500ª, ne erano apparsi il 5 per mille. Alla 32.500ª, costituivano quasi il 20 per cento. Alla 33.000ª, erano praticamente scomparsi. Ma alla 33.127ª, essi erano improvvisamente diventati dominanti e avevano appunto reso opaco il liquido nella provetta.

Esaminando varie generazioni congelate degli altri ceppi, Lenski non vi ha mai trovato batteri in grado di mangiare il citrato. A differenza di altre mutazioni, che tendono a ripetersi più o meno uniformemente nei vari ceppi, siamo dunque di fronte a un evento di probabilità *molto bassa*, che esperimenti successivi hanno calcolato essere dell'ordine di uno su mille miliardi.

Inoltre l'andamento delle percentuali nelle varie generazioni mostra che quella mutazione non è sufficiente, da sola, a rendere i batteri in grado di mangiare il citrato più adatti alla sopravvivenza nella lotta per la vita, di quelli in grado di mangiare il glucosio. I batteri della generazione 33.127 dovevano dunque aver subìto qualche ulteriore mutazione, e come tali erano il risultato di un evento a *bassissima* probabilità.

Ora, il risultato dell'esperimento è precisamente il genere di cose che i detrattori dell'evoluzionismo sostengono non possano accadere in natura senza l'intervento divino! Naturalmente, niente impedisce loro di immaginare che Dio si sia effettivamente scomodato per interferire in quel particolare esperimento.

Ma poiché ciascuno di noi ha miliardi di *Escherichia coli* nell'intestino, al mondo ce ne sono miliardi di miliardi,

ciascuno dei quali si riproduce più volte al giorno. E poiché all'incirca una volta su un miliardo si verifica una mutazione, più o meno tutte le possibili mutazioni avvengono ogni giorno, comprese quelle estremamente improbabili. Vogliamo veramente credere che Dio, se c'è, si abbassa a sprecare quotidianamente miracoli nei nostri intestini?

XIV

Le cose si evolvono

Nei due ultimi capitoli mi sono apparentemente allontanato dal nostro argomento principale, che è il commento al Credo offerto dalla sua *Introduzione al cristianesimo*. Ma spero che la discussione non sia stata inutile, né fuori luogo, vista la sua preoccupazione per l'evoluzionismo e la sua predilezione per il Disegno Intelligente.

Entrambe, preoccupazione e predilezione, riaffiorano spesso nei suoi libri, a volte in maniera inaspettata. Come in queste due citazioni, prese dai due libri che si situano agli estremi della sua produzione divulgativa, in cui si ritrovano le stesse parole chiave del suo citato *Discorso per l'incoronazione*:

> Nello stesso momento in cui si afferma un radicale antropocentrismo, l'uomo deve limitarsi a riconoscere soltanto la sua propria opera, costretto al contempo a considerarsi un prodotto dell'evoluzione meramente casuale, un *factum* qualsiasi. (*Introduzione al cristianesimo*, p. 56)

> Il Padre Nostro nella sua interezza, e la domanda «liberaci dal male» in particolare, vogliono dirci: solo quando hai perduto Dio, hai perduto te stesso; allora sei ormai soltanto un prodotto casuale dell'evoluzione. Allora il «drago» ha vinto davvero. (*Gesù di Nazaret*, p. 198)

Ho già ricordato come, in precedenza, lei avesse assimilato l'esegesi storico-critica della Scrittura a uno strumento dell'Anticristo. Ora, analogamente, lei identifica nell'assenza di finalismo e di teleologia della teoria darwinista un sintomo della perdita di Dio e della vittoria del «drago». Confesso di rimanere perplesso, di fronte alle metafore un po' *démodées* dell'Anticristo e del drago, ma riesco a capire in entrambi i casi l'antifona. O, almeno, così credo.

Devo comunque ammettere che lei non oppone all'evoluzionismo un rifiuto specifico e totale, come quello ridicolmente anacronistico dei fondamentalisti protestanti statunitensi. Piuttosto, la sua posizione rientra nell'ambito di una critica generale, ma limitata, alla scienza: lei non pensa infatti che essa sia irrilevante o inconsistente, bensì che sia incompleta, e affida o arroga alla religione e alla teologia il compito di completarla.

Nel caso dell'evoluzionismo, lei suggerisce completamenti in diverse direzioni, che esamineremo in questo e nei due successivi capitoli. Cominciamo dalla proposta avanzata nel suo intervento al convegno *Creazione ed evoluzione*:

> C'è da un lato una razionalità della stessa materia. Si può leggerla. Essa ha una matematica in sé, è essa stessa ragionevole, anche se nel lungo cammino dell'evoluzione c'è l'irrazionale, il caotico e il distruttivo; ma la materia come tale è leggibile.
>
> D'altro lato, a me pare che anche il processo come un tutto abbia una razionalità. Nonostante il suo errare e percorrere strade sbagliate lungo lo stretto corridoio, nella scelta delle poche mutazioni positive e nello sfruttamento della poca probabilità, il processo stesso è qualcosa di razionale.
>
> Questa doppia razionalità che si rende di nuovo accessibile corrispondendo alla nostra ragione porta inevitabilmente a una domanda che esorbita dalla scienza, ma che comunque è una domanda della ragione: da dove viene questa razionalità? C'è una razionalità originaria che si rispecchia in queste due zone della razionalità? (p. 156)

Di fronte ad affermazioni così generiche, nell'ambiente scientifico ci si limiterebbe a commentare che «il diavolo sta nei dettagli». Ma, se la metafora è corretta, appare evidente che i dettagli non si possono pretendere da un papa! Anche se Newton forse l'avrebbe preteso ugualmente, visto che nel già citato *Trattato sull'Apocalisse* dimostrò, o credette di aver dimostrato, che proprio il papa è l'Anticristo.

Non credo che lei si offenderà per un paragone che, come sa bene, costituisce un *tópos* ripreso dagli eretici medievali e condiviso da molti protestanti riformisti. Quanto a paragoni, un logico non sta comunque molto meglio, visto che tradizionalmente il diavolo viene identificato con lo spirito della logica. È per questo che, pubblicando tempo fa una mia storia della disciplina, l'ho intitolata *Il diavolo in cattedra*. E ho ricordato, nel prologo, due episodi tratti da due classici delle nostre rispettive letterature.

Il primo si trova nell'*Inferno* di Dante (XXVII, 61-129). L'anima di Guido da Montefeltro viene reclamata da san Francesco e da un diavolo, perché il caso è controverso: in vita il frate ha dato un consiglio fraudolento, infatti, ma ha anche ricevuto un'assoluzione preventiva. Il diavolo ha la meglio, perché offre questa vera e propria dimostrazione, basata sul principio di non contraddizione: per essere valida, un'assoluzione richiede il pentimento, e non si può essere veramente pentiti di una colpa che si vuole comunque commettere. Mentre se ne va vittorioso, trascinando con sé l'anima di Guido, il maligno esclama gongolante: «Tu non pensavi ch'io loico fossi!».

Il secondo episodio viene invece dal *Faust* di Goethe (I, 1910-1911). Mefistofele si trova nell'ufficio universitario di Faust, mentre questi è uscito un attimo. Sopraggiunge una matricola a chiedere consigli per il suo piano di studi, e il diavolo decide di giocarle uno scherzo. Prese le sembianze del professore, suggerisce perversamente allo studente: «Ti consiglio anzitutto di iscriverti a un corso di logica».

Ma dopo questa digressione sulla precisione e la logica del

diavolo è tempo di tornare alla sua affermazione sull'evoluzionismo, nella quale mi sembra che lei usi la parola «razionalità» in maniera pericolosamente ambigua. Non tanto nell'espressione «razionalità della materia», con cui credo lei intenda le spiegazioni scientifiche dei fenomeni naturali, deterministiche o probabilistiche che siano. Quanto piuttosto nell'espressione «razionalità del processo», sulla quale dobbiamo cercare di intenderci.

Darwin, infatti, ha individuato nell'evoluzione per variazione, selezione e adattamento il meccanismo attraverso il quale le specie vegetali e animali si formano, sopravvivono e si estinguono. Questa si configura a pieno diritto come la scoperta di una «razionalità del processo», così come il meccanismo della mutazione genetica che fornisce la variabilità su cui la selezione interviene si configura invece come la scoperta di una «razionalità della materia».

In tal senso, le due razionalità sono semplicemente aspetti complementari di un'unica spiegazione scientifica, interna al processo stesso. Ma in nessuno dei due casi, e in particolare non nella spiegazione dell'evoluzione delle specie, si ritrova quello che lei probabilmente intende per «razionalità del processo»: cioè, un finalismo o una teleologia, che lo guidino dall'esterno verso fini o scopi precisi.

Questa concezione è un fossile risalente a un ben preciso momento della storia dell'evoluzionismo: al periodo, cioè, in cui si passò dal creazionismo di Linneo alla selezione naturale di Darwin. Nell'antichità, infatti, si pensava che il racconto del *Genesi* fosse letteralmente vero, e che Dio avesse creato le specie vegetali e animali individualmente, ciascuna fatta e finita una volta per tutte. Linneo la vedeva ancora così, tanto da descrivere il proprio fondamentale lavoro tassonomico mediante il motto: *Deus creavit, Linnaeus disposuit*, «Dio creò, Linneo dispose [in ordine]». E da raffigurare sulla copertina del suo *Sistema della natura* un uomo che nel Giardino dell'Eden assegna, come Adamo, i nomi alle creature.

Linneo non era completamente fissista, e riconosceva ad esempio che l'ibridazione e l'acclimatazione potessero produrre nuove specie, a partire da quelle create direttamente da Dio. Ma anche quei precursori di Darwin che ormai avevano superato il fissismo in favore di qualche forma di evoluzionismo, da Charles Lyell in geologia a Jean-Baptiste Lamarck in biologia, rimanevano comunque finalisti e pensavano in termini di progresso pianificato, invece che di sviluppo fortuito.

La teoria di Darwin si basa invece su un meccanismo che combina casualità e determinismo, in maniera analoga a quanto fece poi in seguito la meccanica quantistica. La casualità interviene, da un lato, nelle variazioni ereditarie che producono i cambiamenti generazionali degli individui di una data specie. E, dall'altro lato, negli eventi naturali che fissano o modificano l'ambiente in cui il processo si svolge. Il determinismo è dato invece dal processo di selezione delle variazioni in un dato ambiente, e Darwin ne individuò quattro tipi.

Il primo è la *selezione artificiale*, storicamente usata da coltivatori e allevatori per produrre nuove varietà di piante o animali, e oggi sfociata nella produzione di OGM. Il secondo è la *selezione naturale*, che agisce in base a un criterio di conservazione delle variazioni utili ed eliminazione di quelle inutili. Il terzo è la *selezione sessuale* delle caratteristiche dell'individuo che lo avvantaggiano nella conquista di un partner, a volte anche a costo di svantaggiarlo in altri modi. Il quarto, infine, è la *selezione culturale* dei comportamenti che regolano la vita sociale avanzata, a volte anche a costo di andare «contro natura».

Come vede, tutto questo può sicuramente essere considerato una «razionalità del processo», e spiega perfettamente tutto ciò che sappiamo riguardo all'evoluzione delle specie vegetali e animali, uomo compreso. Voler reintrodurre elementi estranei alla teoria, e inutili nella pratica, si configurerebbe dunque come un passo indietro dal punto di vi-

sta scientifico, e una violazione del rasoio di Ockham dal punto di vista metodologico.

Che cosa lei tema da tutto ciò, l'ha ammesso esplicitamente in una lezione su «Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione» tenuta nel 1969, e ristampata nel 2010 in *Fede e scienza*:

> La fede anche oggi deve continuare a ritenere essenziale la creazione di un determinato essere, quello dell'uomo. Se infatti l'uomo è solo un prodotto dell'evoluzione, anche lo spirito allora si è formato per caso. Ma se lo spirito deriva dall'evoluzione, la materia è la prima e sufficiente origine di ogni altra cosa. E se è così Dio, e con lui anche il Creatore e la creazione, spariscono da soli. (p. 172)

Lei qui compie un grave errore logico e, se posso permettermi, anche teologico! Lo notava padre Coyne nel suo citato articolo di risposta al cardinal Schönborn, quando criticava appunto «l'infondata e irritante paura della Chiesa, che un universo in evoluzione attraverso mutazioni genetiche casuali e selezione naturale debba per forza sottrarsi al dominio di Dio».

In altre parole, non si capisce perché un credente dovrebbe preoccuparsi del fatto che l'uomo sia un prodotto casuale dell'evoluzione, se così avesse stabilito Dio. Anzi, pretendere di insegnare al Creatore come dev'essere fatta la creazione, e imporgli in particolare di organizzarla in base a leggi deterministiche e non stocastiche, si configura come l'espressione di un atteggiamento che lei stesso ha perfettamente stigmatizzato nell'*Introduzione al cristianesimo*, ovviamente in un altro contesto:

> Mentre così pensiamo di parlare in maniera veramente divina di Dio, non ci accorgiamo di pensare di lui realmente in maniera meschina e troppo umana, come se egli debba fare una scelta per non mancare l'insieme. Ce lo immaginiamo perciò come una coscienza simile alla nostra, che ha dei limiti ben precisi, che è costretta ad arrestarsi da qualche parte, senza mai essere in grado di abbracciare il tutto. (p. 136)

La matematica moderna, anche in questo, si è rivelata meno «meschina» della religione tradizionale. Alan Turing, ad esempio, meditando nel 1939 sulle limitazioni umane alla calcolabilità da lui stesso scoperte tre anni prima, introdusse il concetto di un'entità superiore in grado di trascendere quelle stesse limitazioni. Ma non si avventurò a chiamarla «Dio», perché non c'era bisogno di spingersi così lontano: si accontentò della qualifica di «oracolo», rifiutando di «specificare la sua natura, a parte dire che non può essere una macchina».

Ecco, forse coloro che pretendono di rifiutare la casualità come possibile prodotto dell'intelligenza divina, dovrebbero temere di voler ridurre il Creatore a una macchina. Questo non ha impedito ad alcuni di immaginare una rifondazione dell'evoluzionismo in termini che inglobassero il finalismo e la teleologia. E a lei di condividere nel suo libro il pensiero di uno in particolare:

> Va ascritto a grande merito di Teilhard de Chardin il fatto di avere ripensato in modo nuovo queste relazioni a partire dall'immagine moderna del mondo e, nonostante una tendenza non del tutto immune da sospetti di simpatie per il biologismo, di averle comprese in maniera complessivamente corretta e, comunque, di averle rese nuovamente accessibili. (pp. 226-227)

È singolare la vicenda di questo paleontologo gesuita, passato alla storia scientifica come scopritore dell'uomo di Pechino nei primi anni Venti, e a quella teologica come vittima del monito censorio emesso *post mortem* nel 1958 dal suo predecessore al Sant'Uffizio, il cardinale Alfredo Ottaviani. Naturalmente, ciò che nell'era preconciliare veniva considerato eresia, in quella conciliare poteva diventare ispirazione: ad esempio, come lei stesso ha ammesso nei suoi *Principi di teologia cattolica*, la costituzione pastorale *Gaudium et spes* riflette il pensiero di Teilhard.

Purtroppo, nel momento in cui la Chiesa si appropriava

delle visioni di quello che fu chiamato «il gesuita proibito», la scienza ne prese fermamente le distanze. In particolare, nel suo influente libro *Il caso e la necessità*, il biologo francese Jacques Monod riconobbe al proprio connazionale «una certa grandezza poetica», nonostante «la logica incerta e lo stile faticoso». Ma lo stroncò dicendo: «sono rimasto colpito dalla mancanza di rigore e di austerità intellettuale della sua filosofia in cui scorgo, soprattutto, un sistematico compiacimento nel voler conciliare e transigere a ogni costo».

In queste parole, non a caso tratte dal capitolo del libro dedicato alla discussione di «Vitalismi e animismi», si legge tutto il disagio dello scienziato nei confronti del teologo. Lo stesso disagio che, confesso, a volte si è impadronito anche di me, mentre leggevo il suo libro. In particolare, questa pagina sull'evoluzionismo, ispirata appunto a Teilhard:

> L'uomo rappresenta il massimo di complessità sinora raggiunto. Ma anch'egli, come semplice monade-uomo, non può rappresentare ancora la fine; il suo stesso divenire esige un ulteriore movimento di complessificazione: «L'uomo non rappresenta forse, allo stesso tempo, un individuo in rapporto a se stesso (ossia una "persona") e un elemento in rapporto a una nuova e più elevata sintesi?». Questo significa: l'uomo è sì, da un lato, già un punto terminale, che non si può far retrocedere né liquidare; tuttavia, nel coesistere dei singoli individui umani, non è ancora giunto alla meta, ma si dimostra, per così dire, come un elemento che aspira a una totalità che lo comprenda, senza distruggerlo. (pp. 227-228)

Non so quanto lei pensi che Teilhard fosse originale, nell'affermare che la storia dell'evoluzione non finisce con l'uomo, e che questi sarà superato da esseri più complessi. In realtà in quest'affermazione non c'è nessuna originalità, perché già il darwinismo originario insegna che nessuna specie costituisce un punto d'arrivo definitivo, e tutte invece non sono altro che punti di passaggio temporanei dal meno evoluto al più evoluto. Dove bisogna sottolineare che

«evoluto» non significa affatto «migliore», in nessun senso della parola, ma soltanto «più adatto».

Non fa invece parte del darwinismo, ed è al contrario espressione del più puro antropocentrismo, dire che «l'uomo rappresenta il massimo di complessità sinora raggiunto». In realtà, una delle metafore più note e pregnanti di Darwin rappresenta la storia evolutiva come un *albero della vita*, dalle molteplici ramificazioni. Al fondo di ciascun ramo ci sono, come foglie, le specie che costituiscono il temporaneo punto finale di quella linea evolutiva, ma non ha nessun senso paragonare una foglia all'altra. E anche volendo parlare di «massimi», non ce ne sono di assoluti: solo di relativi ai vari rami.

Quanto alle specie che si evolveranno dall'uomo, e che potrebbero soppiantarlo nella lotta per la vita, la scienza lascia volentieri alla fantascienza il divertimento di immaginarle. Ci sono però al mondo alcuni campioni di modestia e di realismo, da Nietzsche ad Aurobindo, che hanno ritenuto di aver ormai superato il guado e di essere approdati alla condizione di primi «superuomini». In genere sono presi seriamente dai loro adepti, ma considerati ridicoli dal resto del mondo.

Sarebbe spiacevole che la stessa sorte finisse per essere riservata anche a Gesù Cristo, quand'egli venisse presentato nei termini del suo libro:

> La fede vede in Gesù l'uomo in cui – parlando secondo lo schema biologico – si è, per così dire, compiuto il prossimo salto evolutivo; l'uomo in cui è già avvenuto il superamento dei limiti del nostro essere-uomini, del suo isolamento monadico; l'uomo in cui personalizzazione e socializzazione non si escludono più, ma si confermano; l'uomo in cui la suprema unità e l'estrema individualità formano un tutto unico; l'uomo in cui l'umanità pregusta già il suo futuro e diviene se stessa al grado massimo, giacché attraverso di lui viene a contatto con Dio stesso, partecipa alla vita divina, realizzando così le sue possibilità più autentiche. (p. 229)

XV

Morte e resurrezione

È veramente credibile, o anche solo sensato, che Gesù possa essere considerato il primo esemplare di una specie postumana o sovrumana? La domanda riguarda naturalmente il Gesù dei *Vangeli*, perché su quello storico abbiamo già convenuto di dover sospendere il giudizio, a meno di voler alterare radicalmente il significato del concetto di «storia».

Inoltre, se proprio vogliamo parlare in termini di superamento dell'umano, è solo in Gesù che possiamo cercarlo o trovarlo? Soprattutto alla luce del fatto che ci sono anche altri candidati alla qualifica di «personalità decisive», come le chiamò Karl Jaspers nella sua monumentale opera *I grandi filosofi* (Longanesi, 1973). Lei stesso si è posto il problema, in questi termini:

> Jaspers ha affiancato Gesù a Socrate, Buddha e Confucio come uno dei quattro uomini determinanti, riconoscendogli con ciò un significato del giusto essere uomini, ma Gesù in questo modo risulta uno tra altri all'interno di una categoria comune, a partire dalla quale essi possono essere spiegati ma anche limitati. (*Gesù di Nazaret*, p. 339)

La soluzione che lei propone è, ovviamente, in linea con quella della già citata dichiarazione *Dominus Iesus*: Gesù è unico e insostituibile, e assimilarlo ad altri grandi lo ridimensionerebbe all'interno di confini umani, limitati e re-

lativi. La cosa, altrettanto ovviamente, non preoccupa un non cristiano come me. Il quale, anzi, potrebbe considerare le altre personalità anche più attraenti e significative di Gesù: rispettivamente, Socrate dal punto di vista filosofico, Buddha da quello psicologico e Confucio da quello politico.

Prima di passar oltre, dobbiamo anzitutto riflettere sul fatto che tutte e quattro le personalità decisive si intravedono solo in dissolvenza, avvolte dalla nebbia dei tempi. Il motivo della loro scelta è evidente: la lontananza storica permette di considerare reale ciò che la vicinanza costringerebbe a riconoscere come mitico. Non a caso gli analoghi contemporanei di quelle personalità, da Krishnamurti ad Aurobindo, da Osho a Sai Baba, vengono appunto confinati in uno spettro che va dalla ridicolaggine alla ciarlataneria. Naturalmente, dalle persone sensate, perché le difese di quelle che non lo sono rimangono basse anche oggi, e continuano a renderle facili prede di questi e altri analoghi fenomeni.

Inoltre, dobbiamo meditare sul fatto che le altre tre personalità decisive condividono con Gesù una scarsa documentazione storica, e un'abbondante letteratura mitopoietica. Ad esempio, benché l'esistenza di Socrate sia molto più certa di quella di Gesù, e si situi anzi all'estremo opposto nell'intervallo delle probabilità, l'agiografia dei *Dialoghi* platonici non è meno fantastica di quella dei *Vangeli* canonici. Il che mette in guardia i filosofi dal considerare i primi come espressioni del pensiero di Socrate, invece che di Platone. Ma non trattiene i teologi dal ritenere i secondi come testimonianze della voce di Gesù, invece che degli evangelisti.

Le devo comunque dar atto che il Gesù evangelico attrae l'interesse generale in misura molto maggiore del Socrate platonico, che pure dovrebbe risultarci molto più affine e consono. È probabile che il motivo principale risieda nel loro rispettivo rapporto con quello che certamente costituisce il massimo problema che si presenta all'emozione e alla riflessione dell'uomo: la fine della vita, nostra e altrui, e il relativo fardello di decadenza, agonia, morte e dissoluzione che ciascuno di noi è condannato a portare e sopportare.

Leggendo l'*Apologia di Socrate* non si può che rimanere ammirati per lo stoico distacco da lui manifestato nei confronti della morte, e catturati dal saggio agnosticismo professato su ciò che potrebbe riservarci il dopomorte. Ma è ovvio che né quel distacco, né questo agnosticismo, possono costituire modelli di comportamento proponibili all'uomo qualunque. Questi risulta invece, naturalmente e comprensibilmente, molto più attratto e suggestionato dall'illusione che in realtà la morte non sia definitiva e irrimediabile, e che la si possa in qualche modo esorcizzare e superare.

Veniamo dunque al rapporto con la morte e la resurrezione che i *Vangeli* gli propongono, incominciando dalla «discesa agli inferi» che Gesù avrebbe effettuato dopo la crocifissione e prima della resurrezione. Il suo commento inizia ammettendo che «forse nessun articolo di fede suona così estraneo alla nostra coscienza odierna come quello». E riconosce che nella teologia moderna c'è la tentazione di lasciarlo cadere «senza alcun pericolo e senza scandali», insieme ad altri aspetti tutto sommato secondari della cristologia, dalla nascita verginale all'ascensione al cielo.

Poiché però le soluzioni facili non le piacciono, invece di accontentarsi di lasciar cadere il problema lei preferisce affrontarlo. Anzitutto si tratta di ricordare che la parola *Sheol*, «inferi» o «inferno», per gli ebrei indicava soltanto l'indefinito stato in cui si trova chi è morto. Letteralmente, dunque, affermare che Gesù «discese agli inferi» era solo un modo letterario di dire che morì. Analogo a quello con cui il *Don Chisciotte* descrive la fine del suo protagonista: *dio su espíritu, quiero decir que se murió*, «rese il suo spirito, voglio dire che morì».

Nell'*Introduzione al cristianesimo* lei reinterpreta l'espressione biblica in maniera più metaforica, non priva di una certa poesia, a partire dal fatto che la morte rappresenta in fondo l'estrema solitudine:

> Se ci fosse una solitudine in cui nessuna parola di un altro potesse più penetrare a cambiare la situazione, se si verificasse un abbandono talmente profondo da non permettere più ad alcun «tu» di raggiungere chi è abbandonato, avremmo allora uno stato di vera e totale solitudine, quello stato spaventoso che il teologo chiama «inferno». Che cosa significhi questa parola, lo possiamo esattamente definire a partire da quanto abbiamo detto: essa denota una solitudine in cui non penetra più la parola dell'amore e che costituisce quindi l'autentica situazione di esistenza abbandonata. (p. 290)

Ovviamente, messa in questi termini «esatti», diventa impossibile negare che l'inferno esista. E che, se non stiamo attenti, rischiamo tutti di caderci dentro: ma da vivi, non da morti! Però allora la cosa cessa di riguardare la teologia e passa nella sfera d'influenza delle scienze sociali e mediche, che infatti se ne interessano quotidianamente e professionalmente. Certo, il prete potrà anche fornire un aiuto per uscire dall'inferno della solitudine a chi c'è cascato. Ma altrettanto, o meglio, possono fornirlo anche l'assistente sociale, lo psicologo, lo psicoanalista, lo psichiatra e il neurologo.

Per riconquistare alla teologia il ruolo che le ha appena tolto con il salto mortale in avanti di questa interpretazione, lei è costretto a rifare un secondo salto mortale, questa volta all'indietro. Dopo esser passato dall'inferno letterale della morte a quello metaforico della solitudine, lei ritorna dunque da quest'ultimo all'inferno doppiamente metaforico della solitudine della morte:

> Una cosa è certa: c'è una notte nel cui abbandono non scende alcuna voce; c'è una porta per la quale possiamo passare esclusivamente da soli: la porta della morte. Ogni paura del mondo è, in definitiva, paura di questa solitudine. Si capisce allora perché l'Antico Testamento abbia *una sola* parola per indicare sia gli inferi sia la morte: la parola *Sheol*. In fondo, per esso le due situazioni sono identiche. Ma quella solitudine in cui nemmeno l'amore riesce più a penetrare, quella è davvero l'«inferno».

> Siamo così tornati nuovamente al punto di partenza, all'articolo di fede che afferma la discesa di Gesù agli inferi. Questa frase ci conferma quindi che Cristo ha varcato la soglia della nostra ultima solitudine, calandosi con la sua passione in questo abisso del nostro estremo abbandono. Là dove nessuna voce è più in grado di raggiungerci, lì egli è presente. Con ciò l'inferno è vinto, o – per essere più esatti – la morte, che prima era l'«inferno», ora non lo è più. (p. 291)

In che modo la paura della morte a cui siamo destinati, e la solitudine in cui siamo condannati ad affrontarla, sarebbero alleviate dalla presenza virtuale di Cristo, confesso di non capirlo. Se non nel senso psicologico che, ai morituri e ai morenti che credano in lui, possa essere di sollievo immaginare che l'oggetto della loro fede li accompagni al trapasso nell'aldiqua e li accolga all'arrivo nell'aldilà. Se la fede in Gesù, o chi per esso, può avere quest'effetto psicodislettico sulla mente, ben venga. Naturalmente, unita ai farmaci analgesici, per alleviare le sofferenze del corpo che spesso gravano su quel momento.

La mia personale impressione, però, è che questa parte della fede non sia affatto penetrata in profondità nell'animo dei credenti occidentali. Basta partecipare a un funerale religioso, per accorgersi di quanto vuote risuonino le parole del prete alle orecchie dei parenti e degli amici del defunto, e quanto inadeguate esse si rivelino a lenire il loro dolore e consolare il loro pianto. Ed è sempre la mia personale impressione che il contrario accada in India, osservando le cremazioni nei *ghat*: forse perché le religioni orientali tendono più a far accettare la necessità della morte, che a esorcizzarne la paura.

La stessa cosa fa la scienza, che ci insegna come la morte sia una condizione indissolubilmente legata alla vita: a livello non solo macroscopico, ma anche microscopico. Come ogni corpo invecchia e muore, infatti, così accade anche per le cellule. Per fortuna, si può dire, visto che altrimenti una singola cellula batterica arriverebbe a coprire l'intera su-

perficie terrestre di sue copie in appena due giorni, e una cellula eucariota in due mesi.

Da un lato, a porre un limite naturale all'espansione demografica cellulare è l'esaurimento delle risorse energetiche nell'ambiente attorno alla cellula. Una bella metafora per la sorte della razza umana, la quale non comprende che «crescere e moltiplicarsi» non è altro che una ricetta per il suicidio collettivo!

Dall'altro lato, esiste comunque un meccanismo di senescenza cellulare incorporato nel processo stesso di riproduzione. Agli estremi dei cromosomi nei quali è suddivisa l'informazione genetica si trovano infatti i *telomeri*, che consistono di ripetizioni di una particolare sequenza di basi: ad esempio, TTAGGG nelle cellule umane. E il meccanismo di duplicazione del DNA fa sì che a ogni replicazione i telomeri vengano accorciati, di modo che il numero delle ripetizioni diminuisce progressivamente. Alla fine i telomeri si esauriscono e la cellula non può più riprodursi.

I telomeri funzionano dunque da «contatori di duplicazioni». E quando si esauriscono, la riproduzione successiva va a intaccare il materiale genetico. La presenza di DNA danneggiato induce allora la cellula a un letterale suicidio individuale, tramite un processo scoperto nel 1965 da John Kerr, e da lui chiamato *apoptosi*: un termine greco che significa «decadenza», e che veniva usato per la caduta autunnale delle foglie.

Essendo un metodo di soppressione automatica delle cellule indesiderate, l'apoptosi è usata dagli organismi in maniera sistematica e variegata. Da un lato, permette di scolpire mani e piedi dell'embrione mediante l'eliminazione delle membrane interdigitali, e fornisce una difesa all'individuo mediante l'autoeliminazione delle cellule danneggiate o infette. Dall'altro lato, una disfunzione dell'apoptosi può provocare gravi malattie: ad esempio, un difetto di eliminazione delle cellule danneggiate causa il cancro, mentre un eccesso di eliminazione dei linfociti causa l'AIDS.

La morte cellulare, nelle due forme della necrosi esterna che fa esplodere la cellula, e dell'apoptosi interna che la fa implodere, mostra dunque che già a questo livello si trovano analoghi dell'assassinio e del suicidio, e che anche per le cellule «il vivere è un correre alla morte». Ma mostra altresì che la difesa a oltranza della vita, la ribellione al suicidio e la speranza di immortalità sono i punti qualificanti di un programma letteralmente cancerogeno per le cellule.

La stessa cosa vale, in misura ancora maggiore, per i più complessi organismi pluricellulari. In questo caso, addirittura, il processo di riproduzione abortisce spesso spontaneamente ancor prima della sua terminazione, causando un vero e proprio suicidio preventivo di massa. Nel caso del genere umano, ad esempio, i dati statistici riportati dall'*Anatomia umana* di Gennaro Goglia (Piccin - Nuova Libraria, 1999) mostrano che, su 100 ovuli che vengono a contatto con gli spermatozoi nelle tube, solo 84 vengono fecondati. Di questi, solo 69 raggiungono indenni l'utero e si impiantano. Di questi, 27 abortiscono spontaneamente nella seconda settimana, e 11 nelle otto successive. Dopo le prime dieci settimane, dei 100 ovuli iniziali potenziali rimangono solo 31 feti attuali, che saranno portati a termine se nella gravidanza non interverranno aborti naturali o artificiali.

Insomma, quello che viene spesso ottimisticamente definito il «regno della vita», si rivela in realtà essere un vero «impero della morte». Più che soffrire perché andremo incontro alla fine, dunque, dovremmo semmai gioire per aver potuto anche solo iniziare la vita! E certamente non possiamo seriamente pensare che l'evoluzione potrà mai portare a una specie biologica che sia immune dalla morte.

Immaginarlo, o sognarlo, si può fare soltanto andando «oltre» la biologia, intesa nel senso di «tutto ciò che vive e muore». Cioè, sconfinando nella metabiologia, «oltre» tutto ciò che vive e che, soprattutto, muore. Ancora una volta l'ardito passo appare naturale e scontato per chi, come lei

nell'*Introduzione al cristianesimo*, è già analogamente andato «oltre» la fisica e la storia:

> Un tale stadio ultimo di «mutazione evolutiva» non rappresenterebbe più un gradino biologico, ma significherebbe il sottrarsi alla tirannia della vita biologica, che è al contempo signoria della morte; esso darebbe accesso a quella sfera che la Bibbia greca chiama *zōē*, ossia vita definitiva, la quale si è ormai lasciata alle spalle il dominio della morte. Lo stadio ultimo dell'evoluzione, di cui il mondo ha bisogno per raggiungere il suo traguardo, non si troverebbe più nell'ambito del biologico, ma sarebbe costituito dallo spirito, dalla libertà, dall'amore. Esso non sarebbe più evoluzione, bensì decisione e dono insieme. (p. 295)

Questa metabiologia, o fantabiologia, costituisce ovviamente il naturale completamento della metafisica e della metastoria di cui abbiamo discusso finora. E come già per la metafisica e la metastoria, anche a proposito della metabiologia non posso fare a meno di ricordarle per la terza volta il motto di Borges: «la teologia è un ramo della letteratura fantastica».

Più biblicamente, si può vedere l'intera costruzione come un colossale monumento tripartito, una sorta di versione teologica della statua di Nabucodonosor descritta nel secondo capitolo del *Libro di Daniele*. Purtroppo, anche in questo caso la testa d'oro dell'Essere e gli arti di ferro del *Lógos* poggiano sui piedi d'argilla del Risorto, che non ha altri fondamenti che le *Lettere* di Paolo e i *Vangeli* di Marco, Matteo, Luca e Giovanni:

> Va da sé che la vita del Risorto non è di nuovo *bíos*, la forma bio-logica della nostra vita attuale, intra-storica e soggetta alla morte, bensì *zōē*, vita nuova, diversa, definitiva, vita che ha superato lo spazio della morte, proprio della vicenda biologica, spazio che qui è stato oltrepassato da una potenza superiore. Infatti, i racconti neotestamentari della resurrezione ci fanno chiaramente conoscere come la vita del Risorto non si svolga nell'ambito della vicenda biologica, ma fuori e sopra di essa. (p. 297)

È dunque inutile per chi, come me, non accetta l'autorità del Nuovo Testamento, e più in generale della Bibbia, elaborare ulteriormente sui dettagli della resurrezione di Cristo. Ma le concedo volentieri ancora una volta l'onore delle armi, per la discussione che lei ne fa nei capitoli «Resuscitò da morte» dell'*Introduzione al cristianesimo*, e «La resurrezione di Gesù dalla morte» del secondo volume di *Gesù di Nazaret*.

Soprattutto, ho trovato interessante la sua distinzione fra due tipi di resurrezione. Da un lato, quella di Lazzaro e altri, che sarebbe un tornare alla vita biologica e mortale dopo averla temporaneamente abbandonata, rimanendo però condannati a un'ulteriore e definitiva morte. E dall'altro lato, quella di Gesù, che sarebbe invece la rinascita a una nuova forma di vita «non più soggetta alle leggi chimiche e biologiche, e quindi sottratta all'eventualità della morte».

Sul secondo tipo non solo io non saprei cosa dire, ma rimango attonito di fronte a ciò che ne dice lei, nel suo ultimo libro. Ad esempio, che la resurrezione di Cristo «è un processo svoltosi nel segreto di Dio tra Gesù e il Padre, un processo che per noi non è illustrabile e che per natura sua si sottrae all'esperienza umana» (p. 290). O che «non è un avvenimento storico dello stesso genere della nascita o della crocifissione di Gesù. Essa è qualcosa di nuovo, un genere nuovo di evento» (p. 305).

Sul primo tipo di resurrezione, invece, so che la scienza ha molto da dire. In particolare, ci insegna che non lo si può affatto considerare un evento miracoloso o sorprendente: anzi, è comune e diffuso, e lo si può addirittura riprodurre in laboratorio! Naturalmente, non con corpi macroscopici ad alta organizzazione, come quello di Lazzaro, ma con organismi microscopici a bassa organizzazione.

Anzitutto, con i virus, anche se questi non sono forse

l'esempio più calzante: molti addirittura contestano che essi siano «vivi», e dunque che abbia senso dire che muoiono e risorgono. Rimane il fatto che diversi virus possono essere disattivati e riattivati in maniera sia chimica che elettromagnetica. Cioè, mediante somministrazione di opportune sostanze, o irradiazione di luce di opportuna lunghezza d'onda.

Un esempio migliore sono invece i batteri, sulla cui vita non si discute. Alcuni di essi, ad esempio quello del tetano, sono anaerobici e non possono sopravvivere in presenza di aria. Per resistere in ambienti aerobici sono dunque costretti a sporificare, e nessuno direbbe che le spore sono forme viventi, visto che non hanno praticamente processi metabolici.

In condizioni appropriate i batteri sporificati possono però riprendere la propria vita, e gli esempi di queste letterali resurrezioni sono quotidiani. Ma non necessariamente esaltanti, visto che un batterio che risorge può provocare molti danni: così è, ad esempio, non soltanto per il tetano, ma anche per la cancrena, il botulino e l'antrace.

Più in generale, i virus si possono cristallizzare e decristallizzare e nessuno direbbe che i cristalli sono forme viventi: a parte il romanzo *Cristalli sognanti* di Theodore Sturgeon, che però non a caso appartiene al genere della letteratura fantastica. I batteri invece possono essere congelati e, come abbiamo visto nell'esperimento di Lenski, scongelati e rivitalizzati.

Insomma, sulla resurrezione degli organismi microscopici c'è sicuramente molto più da dire di quanto si pensi. Esattamente al contrario che per la resurrezione degli organismi macroscopici, sui quali probabilmente ce n'è molto meno di quanto si creda.

XVI

Chissà come finirà

Credo che nei capitoli precedenti abbiamo raggiunto il non trascurabile traguardo di fare chiarezza sulle nostre posizioni: un risultato soddisfacente, visto che la reciproca comprensione era l'obiettivo principale che mi ero posto per questo nostro colloquio. Concludendo la discussione sulla resurrezione di Cristo, nell'*Introduzione al cristianesimo* lei, coerentemente, ammette però che queste nostre posizioni sono inconciliabili:

> Non è possibile mettere insieme la fede cristiana e la «religione nei limiti della pura ragione»: la scelta è indispensabile. (p. 300)

Su questa ammissione ci ritroviamo sicuramente e completamente d'accordo, benché la mia scelta sia opposta alla sua. Cioè, a favore della pura ragione della fisica di «tutto ciò che c'è», della storia di «tutto ciò che accade» e della biologia di «tutto ciò che vive e muore». E contraria alla fede cristiana nella metafisica, nella metastoria e nella metabiologia, che andando «oltre» tutto ciò si configura come pura fantascienza e pura fantastoria.

Il suo libro mi ha però mostrato come ci sia una terra di nessuno, o di tutti, in cui la teologia e la scienza convergono, o almeno cercano di farlo. Un terreno, cioè, in cui le problematiche teologiche vengono affrontate con argomenta-

zioni scientifiche, o parascientifiche. In genere sono i teologi a tentare di piegare la scienza ai loro fini. Ma a volte anche gli scienziati provano a piegare la teologia ai propri, producendo *divertissements* che si possono definire, a piacere, come «scienza fantastica» o «fantasia scientifica».

Tipicamente, gli argomenti di queste commistioni riguardano l'origine e la fine dell'universo da un lato, e della vita dall'altro. E a volte entrambe le cose, come nella singolare sintesi di John Barrow e Frank Tipler intitolata *Il principio antropico* (Adelphi, 2002). Si tratta di un ponderoso libro di quasi ottocento pagine, che parte dalla constatazione che la vita è possibile perché l'universo è fatto così, e deduce, o crede di dedurre, che l'universo è stato fatto così perché la vita fosse possibile. Per dirla più esplicitamente, «qualcosa» o «qualcuno» deve aver scelto i valori delle costanti fondamentali appositamente, proprio per renderci la vita possibile.

Si tratta soltanto, in fondo, della forma moderna di un'antica pretesa antropomorfa, che lei rievoca nel secondo volume di *Gesù di Nazaret*:

> Secondo la teologia rabbinica l'idea dell'alleanza, l'idea di creare un popolo santo come «interlocutore» di Dio e in unione con Lui precede l'idea della creazione del mondo, ne è anzi l'intima ragione. Il cosmo viene creato non perché ci siano molteplici astri e tante altre cose, ma perché ci sia uno spazio per l'«alleanza», per il «sì» dell'amore tra Dio e l'uomo che gli risponde. (p. 93)

Moderno o antico che sia, l'argomento si basa comunque su una fallacia logica tanto evidente, da avere persino un nome: *post hoc, ergo propter hoc*, «dopo, dunque a causa di». E consiste nell'errore di credere che, poiché due eventi si presentano in successione temporale, allora siano collegati causalmente. David Hume sosteneva addirittura che la nozione stessa di causalità non sarebbe altro che questo errore deduttivo, elevato a principio induttivo.

Il motivo per cui un errore così evidente ha potuto ricevere così tanta attenzione è duplice. Anzitutto, dal punto di vista scientifico, il Principio Antropico mette effettivamente in luce misteriose coincidenze tra i valori numerici delle costanti fondamentali della Natura, dalle quali la nostra vita sembra dipendere in modo fortunoso. Esso stimola dunque a una maggior comprensione del delicato rapporto fra la struttura dell'universo e il tipo di vita che in esso si è potuta sviluppare.

Inoltre, dal punto di vista teologico, il Principio Antropico permette, anche se non richiede, di far rientrare dalla finestra ciò che la scienza aveva fatto uscire dalla porta. Cioè, quel Dio di cui Pierre-Simon de Laplace aveva asserito l'inutilità scientifica l'8 agosto 1802, quando Napoleone gli aveva domandato come mai non ne avesse fatto menzione nella teoria cosmologica che gli aveva appena illustrato.

Non c'è da stupirsi, dunque, che Barrow sia diventato uno dei beniamini dei meeting di Comunione e Liberazione. Che abbia vinto nel 2006 il premio Templeton, l'analogo del premio Nobel per i rapporti tra la scienza e la religione. E che nel 2010 sia stato invitato dal cardinal Ravasi a parlare in Vaticano nell'ambito del Progetto Stoq, un acronimo che sta per *Science, theology and the ontological quest*, «Scienza, teologia e la questione ontologica».

Naturalmente, *tout se tient*, nel senso che il Progetto Stoq è stato generosamente finanziato dalla Fondazione Templeton: la stessa dell'omonimo premio, che è il più ricco che venga assegnato al mondo (un milione di sterline). Oltre che a Barrow, esso è andato a vari altri scienziati borderline, impegnati a esplorare la «terra di nessuno, o di tutti» che separa la scienza dalla teologia. E spesso si tratta di fisici noti non soltanto ai ricercatori per le loro teorie, ma anche al pubblico per la loro divulgazione: tra essi, Carl von Weizsäcker (1989), Paul Davies (1995), Freeman Dyson (2000), Charles Townes (2005) e Bernard d'Espagnat (2010).

Su alcuni dei nomi che abbiamo fin qui citato conviene

tornare brevemente. A partire da Laplace, la cui risposta a Napoleone fu causata da un'esposizione del proprio lavoro del 1796 sul *Sistema del mondo*. In esso egli aveva sviluppato l'ipotesi della «nebulosa primitiva», proposta da Kant nel 1755. E aveva mostrato che la meccanica celeste era in grado di rendere conto dell'evoluzione del cosmo come di un gigantesco meccanismo che, una volta messo in moto, procede autonomamente e automaticamente senza alcun intervento esterno.

Nel 1931 l'abate Georges Lemaître propose una versione riveduta e corretta della teoria di Laplace, sotto il nome di «atomo primitivo». Si trattava di un modello (letteralmente) esplosivo dell'universo, al quale i suoi detrattori diedero il fortunato nome di *Big Bang*, «Grande Bum». Esso è oggi considerato l'ortodossia cosmologica, al punto che viene chiamato «modello standard». E rende conto dell'evoluzione espansiva dell'universo a partire dai suoi primi istanti di vita, situati all'incirca 13 miliardi e mezzo di anni fa.

L'interesse teologico del modello standard è testimoniato dal fatto che, in un famoso discorso del 22 novembre 1951 alla Pontificia Accademia delle Scienze, Pio XII dichiarò che nel Big Bang «una mente illuminata intravede e riconosce l'opera della onnipotenza creatrice». E che «pare davvero che la scienza odierna, risalendo d'un tratto milioni di secoli, sia riuscita a farsi testimone di quel primordiale *Fiat lux*, allorché dal nulla proruppe con la materia un mare di luce e di radiazioni, mentre le particelle degli elementi chimici si scissero e si riunirono in milioni di galassie».

In realtà, più che constatare dei fatti, il suo predecessore esprimeva dei «pii» desideri. Volendo usare il suo linguaggio metaforico, infatti, il Big Bang non è un istante che separa il tempo in cui c'erano solo Dio o il nulla, da quello in cui ha cominciato a esserci qualcosa: cioè, l'istante della creazione dell'universo, appunto. Bensì, è un limite verso il quale si può tendere, ma che non si può raggiungere, risalendo all'indietro nella storia: non solo dell'universo, ma anche del tempo!

Si sarebbe tentati di dire che il Big Bang è l'istante della creazione del tempo, se l'espressione avesse un senso, ma ovviamente non ce l'ha. A meno di immaginare che di tempi ce ne siano più d'uno, e che il Big Bang costituisca l'istante in un tempo, della creazione di un altro tempo. Qualcosa del genere potrebbe succedere nel multiverso o pluriverso, dove il nostro non sarebbe altro che uno dei tanti «universi», ciascuno con il proprio tempo e le proprie leggi fisiche, e tutti esistenti all'interno del tempo multiversale o pluriversale.

Ma, a differenza della teoria del Big Bang, per ora queste sono solo speculazioni, che rientrano appunto a buon diritto nella «fantasia scientifica», o nella «scienza fantastica». Tanto vale allora rimanere nei confini del nostro universo e puntare nell'altra direzione, cercando di capire se ci sarà una sua fine. E in tal caso, quale.

L'argomento è, naturalmente, di natura cosmologica. Ma diventa anche di natura teologica, nel momento in cui si nota che la fede nella seconda venuta di Cristo e nel giudizio universale si accompagna appunto a immagini cosmologiche, relative alla «fine del mondo». Nell'*Introduzione al cristianesimo*, lei affronta il problema nei capitoli «Di là ha da venire a giudicare i vivi e i morti» e «La resurrezione della carne», e lo introduce così:

> Partendo dagli insegnamenti ereditati da Teilhard de Chardin, si potrebbe esser tentati di affermare che il messaggio biblico della fine del mondo e del ritorno del Signore non sia semplicemente un'antropologia in immagini cosmiche e nemmeno mostri solo un aspetto cosmologico accanto a quello antropologico, bensì rappresenti, nell'intima coerenza della visione biblica complessiva, il convergere di antropologia e cosmologia nella cristologia definitiva, e proprio *in questo* la fine del «mondo». [...]
>
> La fede nel ritorno di Gesù Cristo e nel compimento del

> mondo in esso si potrebbe, quindi, spiegare come la convinzione che la nostra storia cammina verso un punto Omega, nel quale risulterà definitivamente chiaro e incontestabile che il fondamento stabile che ci appare, per così dire, come il terreno che sostiene la realtà, non è la semplice materia, inconsapevole di se stessa, ma che il terreno veramente solido è il Senso. (pp. 309 e 310-311)

Il riferimento al Punto Omega riguarda il punto finale della speculazione del «gesuita maledetto», quello verso cui egli pensava tendesse la storia dell'evoluzione dell'uomo. Teilhard distingueva infatti tra due tipi di energia: «tangenziale» e «radiale». La prima caratterizza i sistemi fisici, ed è soggetta alla degradazione dell'entropia codificata dal secondo principio della termodinamica. La seconda, di tipo psichico o spirituale, caratterizzerebbe invece i sistemi biologici, e sarebbe sospinta verso la massima complessità da una legge universale di segno opposto.

Teilhard parlava dell'evoluzione terrestre, non cosmica. E considerava il nostro globo come avvolto da due sfere, corrispondenti ai due tipi di energia: la «biosfera» e la «noosfera». Quest'ultima, prodotta dalla coscienza e dallo spirito, alla fine prenderebbe il sopravvento sulla prima, confinata alla materia. E il risultato finale sarebbe precisamente il Punto Omega, un'entità onnisciente e costituita di solo spirito smaterializzato: una sorta di Dio della fine dei tempi, situato all'estremo opposto della storia rispetto a un Creatore.

Ovviamente, queste speculazioni si qualificavano esplicitamente come teologia, nel momento in cui il Punto Omega veniva identificato con Gesù Cristo. Ma, per ironia della sorte, oggi questo balzano accostamento ha lasciato il posto alla più sensata identificazione del punto finale di sviluppo della noosfera con il World Wide Web e Internet. Teilhard si ritrova dunque a essere considerato un profeta della filosofia dell'informatica, secondo uno sviluppo che lei aveva parzialmente presagito nel suo libro:

> Nei processi cui assistiamo si va delineando una figura di mondo in cui spirito e natura non stanno più semplicemente uno accanto all'altra, ma lo spirito, in una nuova «complessificazione», include in sé ciò che in apparenza è puramente naturale, creando così un mondo nuovo, che comporta al contempo il tramonto del vecchio. Ora, la fine del mondo, oggetto di fede per il cristiano, è senz'altro qualcosa di totalmente diverso dalla vittoria finale della tecnica. Ma la fusione fra natura e spirito che in essa avviene ci permette di capire, in maniera nuova, in quale direzione vada pensata la realtà della fede nel ritorno di Cristo: essa è fede nella riunificazione definitiva della realtà a opera dello Spirito. (p. 311)

Nella loro forma originale, comunque, le speculazioni di Teilhard non avevano nessun fondamento scientifico ed erano pura fantascienza. In seguito, però, esse hanno stimolato alcuni sviluppi nel citato genere della «scienza fantastica» o «fantasia scientifica». E proprio da parte di Barrow e Tipler, come testimoniano le abbondanti citazioni del gesuita da parte di entrambi in *Il principio antropico*, e del secondo nei suoi singolari libri *La fisica dell'immortalità* e *La fisica del cristianesimo* (Mondadori, 1994 e 2008).

Il loro punto di partenza è il «postulato della vita eterna» di Paul Dirac, che insieme a Bohr, Heisenberg e Schrödinger completa il quartetto dei padri fondatori della meccanica quantistica: tutti doverosamente citati nel corso del nostro colloquio, ciascuno per i suoi motivi. Nel 1961 Dirac osservò che preferiva pensare che la vita sarebbe continuata nell'universo fino allo scadere del tempo. Visto però che la Terra e il sistema solare sono destinati a scomparire piuttosto presto, rispetto alla durata dell'universo, il postulato richiede che l'uomo se ne vada dal pianeta. Il problema è come andarsene, dove andare e come sopravviverci.

Il primo a cercare di risolverlo è stato Freeman Dyson, anch'esso già citato come vincitore del premio Templeton. In *Infinito in ogni direzione* (Rizzoli, 1989) egli ha divulgato una serie di speculazioni, sostenute però da effettivi calco-

li, a partire dalle ipotesi che la vita sia un fenomeno essenzialmente organizzativo, indipendente dal substrato fisicochimico, e che essa si possa adattare nel tempo a qualsiasi condizione ambientale.

Le sue conclusioni sono state che la vita non può sopportare un Big Crunch, un'implosione finale simmetrica all'esplosione iniziale del Big Bang. E che quindi la durata indefinita della vita richiede un universo aperto, infinito nello spazio e nel tempo, e in eterna espansione. In tali condizioni, la vita potrà pulsare sempre più lentamente, senza però mai fermarsi, anche se essa sarà costretta a smaterializzarsi progressivamente: trasferendosi, ad esempio, in nuvole di polvere interstellare.

Sul piano teologico, Dyson si professa sociniano. Seguace, cioè, dell'eretico antitrinitario Fausto Socini (o Sozzini), vissuto nel secolo XVI. Il quale, almeno nella lettura del fisico, sosteneva che Dio non è né onnisciente, né onnipotente, bensì impara e cresce mentre l'universo si sviluppa. Dyson identifica questo Dio con la mente: più precisamente, con «ciò che la mente diventa quando ha, o avrà, superato i limiti della nostra comprensione». E l'uomo con il «principale emissario di Dio su questo pianeta nello stadio attuale del suo sviluppo».

Andando nella direzione opposta, Tipler ritiene invece che la vita sia incompatibile con un universo aperto, e che la sua sopravvivenza richieda dunque un Big Crunch. Attingendo alle immagini della robotica e dell'Intelligenza Artificiale, egli pensa che la colonizzazione dell'universo dovrebbe avvenire mediante l'invio di automi intelligenti e autoriproducentisi. Essi, raggiunto un luogo dell'universo, dovrebbero impiantarvi la vita e spedire proprie repliche alle stelle più vicine, in un processo di crescita esponenziale che arriverebbe alla fine a coinvolgere l'intero spazio.

Una volta inglobato l'universo, questo potrebbe divenire un gigantesco computer, capace di controllare la propria evoluzione: quindi, in qualche maniera, onnipresente

e onnipotente. E potrebbe dirigere il collasso gravitazionale in maniera tale da impedire che esso avvenga uniformemente, per poterne sfruttare gli squilibri a fini energetici. Con l'andare del tempo l'universo si avvicinerebbe sempre più a un computer universale dotato di memoria infinita, quindi onnisciente.

Anche da Tipler, dunque, il Punto Omega viene reinterpretato in termini informatici: cosmici, però, invece che puramente terrestri come nell'originale. Ovviamente l'intero discorso è fantascientifico, ma non per questo (anzi, forse proprio per questo non) estraneo alla nostra discussione. Lei stesso, infatti, ammette nell'*Introduzione al cristianesimo* che le macchine possano esibire una qualche spiritualità, anche se naturalmente sminuisce la loro impersonalità:

> C'è sì, qualcosa come uno «spirito oggettivo», uno spirito investito nelle macchine, in opere dai generi più svariati; ma in tutti questi casi lo spirito non si dà nella sua forma originaria: lo «spirito oggettivo» è sempre derivato dallo spirito soggettivo, per cui rinvia sempre alla persona, l'unica modalità autentica di esistere dello spirito. L'affermazione, quindi, che il mondo procede verso una «complessificazione» a opera dello Spirito, include l'affermazione che il cosmo procede verso una riunificazione nel Personale. (p. 312)

Forse la netta separazione che lei traccia, tra spirito oggettivo delle macchine e spirito soggettivo delle persone, poteva essere giustificata nel 1968, quando lei scriveva e l'Intelligenza Artificiale era agli albori. Temo però che oggi quella separazione sia stata un po' sorpassata dagli eventi: ad esempio, dalla disfida del 1997 tra il campione del mondo di scacchi Garry Kasparov e il computer Deep Blue. Una disfida che il primo perse, riconoscendo che il secondo aveva a volte giocato mosse così tipicamente umane, da fargli sospettare che qualcuno di nascosto gliele avesse suggerite.

Più in generale, se in mezzo secolo di ricerche e realizzazioni l'Intelligenza Artificiale qualcosa ha dimostrato, è sta-

to di far vedere che la simulazione di quello che gli stoici chiamavano «animale razionale» ha fatto passi da gigante per quanto riguarda la razionalità, e passi da lumaca per quanto riguarda invece l'animalità. Ancora una volta, la scienza ha dunque ribaltato i preconcetti della filosofia, e mostrato che abbiamo probabilmente sopravvalutato lo spirito e la coscienza, a discapito del corpo e dei sensi.

E questo ci riporta all'uomo e all'anima, che per Tipler sono soltanto un automa finito e il suo programma. Quest'ultimo può quindi essere simulato, e una simulazione perfetta ricreerebbe nella memoria del simulatore un essere indistinguibile dall'originale simulato. Secondo Tipler, la vita eterna consisterà dunque nell'incessante simulazione di tutti i possibili programmi da parte di quel computer terminale che sarà il Punto Omega. In particolare, dei programmi che corrispondono all'anima di chi è vissuto, che in tal modo risorgerà e vivrà in eterno. O meglio, fino alla fine dei tempi.

Questa visione, ancora una volta, non sembra discostarsi radicalmente da quella che lei propone nelle ultime pagine dell'*Introduzione al cristianesimo*, dedicate a «La resurrezione della carne». Da intendere appunto come resurrezione del substrato spirituale delle persone, e non di quello materiale dei corpi:

> L'essenziale dell'uomo, la persona, rimane; ciò che è maturato in questa esistenza terrena, fatta di spiritualità corporea e di corporeità permeata dallo spirito, continua in una maniera diversa. Esso continua a sussistere perché vive nella memoria di Dio. (p. 343)

Una memoria che, ormai lo sappiamo, hanno non solo le persone, ma anche i computer. In particolare, il computer universale e cosmico che Tipler identifica con il Punto Omega, e dunque con il Dio di Teilhard, ma anche con l'universo stesso, e dunque con il Dio di Spinoza e Einstein.

XVII

Il sex appeal del cattolicesimo

Avendo esaurito la discussione della seconda parte del Credo, e della relativa seconda parte dell'*Introduzione al cristianesimo*, il nostro dialogo volge ormai alla fine. Lei dedica infatti solo un paio di fugaci capitoli alla terza parte del Credo, che pure tratta di una lunga serie di argomenti: lo Spirito Santo, la Chiesa, il battesimo e la resurrezione dei morti.

A quest'ultima abbiamo già accennato nel capitolo precedente, mentre in questo e nel prossimo affronteremo «La santa Chiesa cattolica». Un argomento sterminato, che è ovviamente impossibile trattare diffusamente: se non altro, perché la sua storia si estende a coprire un arco di due millenni, a fronte della trentina d'anni di vita del Gesù evangelico, di cui solo tre pubblici.

Per cominciare, sarebbe difficile sintetizzare i sentimenti di molti non credenti, ma anche di molti credenti critici, meglio di quanto non faccia onestamente e apertamente lei stesso nel suo libro, in questa pubblica confessione:

> Se non vogliamo nasconderci nulla, siamo senz'altro tentati di dire che la Chiesa non è né santa, né cattolica: lo stesso Concilio Vaticano II è arrivato a parlare non più soltanto della Chiesa santa, ma della Chiesa peccatrice; se a questo riguardo gli si è rimproverato qualcosa, è per lo più di esser rimasto ancora troppo timido, tanto profonda è nella co-

scienza di noi tutti la sensazione della peccaminosità della Chiesa. [...]

Al pari della santità, anche la cattolicità della Chiesa ci appare problematica. L'unica tunica del Signore è lacerata fra diversi partiti litiganti; l'unica Chiesa è frazionata in molte chiese, ognuna delle quali accampa più o meno intensamente la pretesa di essere l'unica in regola. Sicché oggi la Chiesa è divenuta per molti l'ostacolo principale alla fede. Non riescono più a vedere in essa altro che l'ambizione umana del potere, il piccolo teatro di uomini i quali, con la loro pretesa di amministrare il cristianesimo ufficiale, sembrano per lo più ostacolare il vero spirito del cristianesimo. [...]

Come, dunque, risponderemo? In definitiva, non ci resta che riconoscerlo apertamente. (pp. 329-330)

Naturalmente, riconoscerlo è già un primo passo. Noi ci fermeremo a quello immediatamente successivo, concentrandoci su un unico aspetto significativo che ci permetterà di discutere, simultaneamente e nell'ordine, sia la non cattolicità che la non santità della Chiesa. Si tratta del suo rapporto con l'amore e la sessualità, nel senso più generale dei termini: dal matrimonio e la procreazione dei laici, alla castità e il celibato dei preti.

L'interesse dell'argomento sta nel fatto che oggi la maggior forza repulsiva e centrifuga esercitata dalla Chiesa si concentra proprio nella sua teoria e pratica sessuale, così come invece da sempre la sua maggior forza attrattiva e centripeta si ritrova in ciò che essa afferma e promette nei riguardi della morte. Una dualità che, in fondo, non fa che riprendere a termini invertiti l'antico binomio di *Eros* e *Thanatos*, Amore e Morte.

Incominciamo dalla concezione della famiglia, riguardo alla quale l'articolo 338 del *Compendio del Catechismo* afferma che «l'unione matrimoniale dell'uomo e della donna, fondata e strutturata con leggi proprie dal Creatore, per sua natura è ordinata alla generazione dei figli ed è indissolubile, secondo l'originario disegno divino». L'articolo 502 enumera poi, tra le offese alla dignità del matrimonio, «l'adulterio, il divorzio, la poligamia, l'incesto, la libera unione (convivenza, concubinato) e l'atto sessuale prima o al di fuori del matrimonio».

Naturalmente, se il *matrimonio eterosessuale, monogamico, procreativo e indissolubile* fosse veramente espressione di una volontà divina, anche solo nel senso debole di essere stata enunciata esplicitamente dalla Bibbia, ci sarebbe poco da discutere, almeno per i fedeli. Il fatto è che questa supposta volontà divina non sembra invece essere altro che l'espressione dei vostri pii desideri.

Almeno per quanto riguarda la monogamia e l'indissolubilità, infatti, tutto si può dire, meno che l'Antico Testamento impedisse la poligamia e il divorzio. Lo testimoniano le storie di patriarchi come Abramo o Giacobbe, o di re come Davide o Salomone. E lo stesso comandamento «non desiderare la donna d'altri» intendeva esplicitamente preservare i beni del prossimo, in un ordine d'importanza in cui la moglie veniva prima degli schiavi e delle bestie, ma dopo la casa!

Se anche Dio ha parlato, è stato dunque inteso diversamente da chi l'ha udito. Dagli ebrei, i quali coerentemente rimasero poligami a lungo. Dagli islamici, ai quali com'è noto il *Corano* (4:3) permette fino a quattro mogli. Ma anche dai cristiani: ad esempio, dal 1830 al 1980 la Chiesa dei Santi dell'Ultimo Giorno, cioè la comunità dei mormoni dello Utah, ha ammesso ufficialmente la poliginia.

Quanto all'indissolubilità del matrimonio, nemmeno il Gesù evangelico era così categorico come il *Catechismo*, visto che ammise esplicitamente il concubinato come motivo di divorzio nel *Discorso della Montagna*. A sua volta, *Il Discorso del Signore sulla Montagna* di Agostino fece lo stesso con l'adulterio. Lei invece, nel capitolo «Il Discorso della Montagna» del suo *Gesù di Nazaret*, ha diplomaticamente preferito tacere su questo imbarazzante passaggio.

In realtà, è stato il Concilio di Trento a imporre nel 1563

l'indissolubilità ai cattolici, costringendoli appunto a fare i salti mortali nella rimozione di quel passo evangelico. I protestanti e gli ortodossi, che leggono invece il testo com'è scritto, accettano il divorzio. Ed è proprio su questa questione che si consumò nel 1533 lo scisma tra anglicani e cattolici.

Essendo in gravi difficoltà teologiche a proposito della propria dottrina matrimoniale, oggi la Chiesa cerca di difenderla usando un argomento di tipo scientifico, tra l'altro più consono ai tempi moderni. Sostenendo, cioè, che il matrimonio eterosessuale, monogamico, procreativo e indissolubile è «naturale», nel senso di essere la vera espressione della natura dell'uomo.

Ma questa nuova strategia è ancora più fallimentare dell'appello ai testi sacri, perché richiede la rinuncia alla proclamazione delle opinioni e l'accettazione della discussione dei fatti. E ha facile gioco un antropologo come Francesco Remotti a snocciolare in *Contro natura* (Laterza, 2008) l'evidenza contraria di mezzo mondo, e a mostrare che la supposta «famiglia naturale» non è altro che l'espressione di un particolare relativismo culturale limitato nello spazio e nel tempo, che la Chiesa pretende di elevare ad assolutismo universale ed eterno.

L'aspetto forse più interessante di questa confutazione scientifica è la dimostrazione della mutua indipendenza delle varie caratteristiche del matrimonio cattolico, in genere offerte in un pacchetto ritenuto a sua volta indissolubile.

Anzitutto, per la maggioranza delle società al mondo *il matrimonio non richiede la monogamia.* La Chiesa invece aborrisce la poligamia sia sincronica, che diacronica. Cioè, non solo proibisce di avere più coniugi in parallelo, ma scoraggia anche l'averli in serie: ad esempio, il matrimonio dei vedovi. Lei stesso, nella sua esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, «Sacramento della carità», del 22 febbraio 2007, ha condensato il tutto parlando del supposto «dato antropologico originario [*sic*] per cui l'uomo dev'essere unito in modo definitivo a una sola donna e viceversa».

Più interessante del fatto ovvio che il matrimonio è compatibile col divorzio, è quello meno ovvio che *la poligamia è compatibile con l'indissolubilità*. Lo dimostrano ad esempio gli inuit dell'Alaska, per i quali i rapporti sessuali tra partner istituiscono legami permanenti, benché temporaneamente disattivabili con una separazione. Essi permettono matrimoni intrecciati in cui più uomini sono sposati con una stessa donna, e più donne con uno stesso uomo. Queste situazioni si verificano anche in Occidente, benché solo informalmente, negli scambi di coppia duraturi.

La poligamia può manifestarsi come poliginia, o come poliandria. Quest'ultima, benché più rara della prima, è comunque diffusa in molte società: dal Congo al Kerala al Tibet. Diversamente dalla poliginia, essa crea però problemi per il riconoscimento della paternità, ed è anzi un mezzo di contenimento della popolazione.

Spesso la si realizza quando una stessa donna è sposata a più fratelli, come la Draupadi andata in moglie ai cinque Pandava nel *Mahabharata*. A volte, addirittura, come nel caso dei nayar del Malabar indiano o dei na dello Yunnan cinese, la società è organizzata su famiglie consanguinee di fratelli e sorelle che convivono e cooperano non solo economicamente, ma anche nell'allevamento e nell'educazione dei figli, che le donne concepiscono in rapporti sessuali occasionali.

Questo dimostra che *la famiglia procreativa è compatibile con l'assenza sia di coniugi, che di genitori*. In Occidente l'analogo più vicino è forse quello dei bambini adottati da individui singoli, ma ci sono anche modelli di famiglie consanguinee. Ad esempio, la natolocalità galizia, in cui i figli appartengono al villaggio in cui è nata la madre. O la famiglia mezzadrile toscana, in cui i figli maschi continuano a vivere nella casa paterna anche dopo il matrimonio.

Insomma, a chi tiene gli occhi aperti, o anche solo socchiusi, l'antropologia mostra che «paese che vai, famiglia che trovi». È solo chi tiene gli occhi ben chiusi che può illu-

dersi che le proprie usanze siano «naturali», e quelle degli altri «contro natura». Soprattutto se non vede che *il matrimonio non richiede la procreazione*, come dimostrano gli sposalizi tra bambini, diffusi dalla Siberia alla Nuova Guinea all'America del Sud. O i matrimoni vicari, in cui si affida la procreazione a qualcuno che non è il coniuge istituzionale, praticati dai nuer del Sudan.

Tiene gli occhi ben chiusi anche chi non vede che *l'omosessualità non è contro natura*. Lo dimostrano non solo gli atteggiamenti al proposito degli antichi greci e romani. Ma anche, e soprattutto, il fatto che l'omosessualità sia praticata in natura, appunto, da centinaia di specie animali, in un'impressionante molteplicità di forme.

Invece, e letteralmente, *sono contro natura la castità e il celibato*. Se non altro, perché la prima confligge con il fondamentale meccanismo evolutivo della selezione sessuale, e il secondo addirittura con la sopravvivenza della specie: una società basata su quelle premesse sarebbe condannata a degenerare ed estinguersi. Solo nella mitologia evangelica, ma non certo nella storia, si può dunque immaginare una Sacra Famiglia in cui tutti, e in particolare la madre, erano vergini e casti.

In ogni caso, stupisce al proposito il fatto che il *Catechismo* riformuli il comandamento «non commettere adulterio» nella forma canonica del «non commettere atti impuri». L'articolo 493 del *Compendio*, nel tentativo di spiegare perché mai lo si debba intendere come un divieto di «tutti i peccati contro la castità», non trova di meglio da dire che, benché nel testo biblico si legga altrimenti, la tradizione ecclesiastica così considera.

Certamente, in queste cose la Chiesa è partita fin dagli inizi col piede sbagliato: cioè, sessuofobico. Paolo di Tarso, nella *Prima lettera ai Corinzi*, elogia il celibato e consiglia il matrimonio solo come rimedio all'incontinenza, perché «è meglio sposarsi che ardere». E Agostino d'Ippona, in *Le nozze e la concupiscenza*, arriva a sostenere che la sessualità «non è un bene procedente dall'essenza del matrimonio, ma un male derivante dal peccato originale»: dunque, un rapporto sessuale coniugale è giustificato solo se intrapreso a fini procreativi, mentre farlo esclusivamente per piacere è peccato.

È chiaro che su queste basi non si poteva andare lontano. Puntualmente, l'articolo 492 del *Compendio del Catechismo* ribadisce che «sono peccati gravemente contrari alla castità la masturbazione, la fornicazione, la pornografia, la prostituzione, lo stupro, gli atti omosessuali». Quanto alla doppia funzione di procreazione e piacere del sesso, l'articolo 496 conferma che «nessuno deve rompere la connessione inscindibile che Dio ha voluto tra i due significati dell'atto coniugale, escludendo l'uno o l'altro di essi».

Ne consegue, nell'articolo 498, che «è intrinsecamente immorale ogni azione che, o in previsione dell'atto coniugale o nel suo compimento o nello sviluppo delle sue conseguenze naturali, si proponga, come scopo o come mezzo, di impedire la procreazione». Così, d'altronde, avevano già ufficialmente stabilito in precedenza due encicliche: nel 1930 la *Casti Connubii*, «Del Casto Connubio», di Pio XI, e nel 1968 la discussa *Humanae Vitae*, «Della Vita Umana», di Paolo VI.

Discussa, quest'ultima, non soltanto per le sue anacronistiche posizioni, ma anche per il sorprendente modo in cui il suo predecessore le aveva ribadite. Come infatti ricorda il preambolo della stessa enciclica, nel marzo 1963 Giovanni XXIII aveva costituito una ristretta commissione di studio comprendente ricercatori di varie discipline, per esaminare il problema del matrimonio e della regolazione delle nascite. A seguito di vari rimpasti, voluti da Paolo VI, alla fine la commissione arrivò a contare una settantina di membri tra cardinali, vescovi, preti, religiosi, teologi, medici, sociologi, demografi e coppie di sposi cattolici.

Essa concluse i suoi lavori nel giugno 1966, con due rapporti. Il primo, quasi all'unanimità, ammetteva come lecita «la regolazione delle nascite mediante il ricorso a mezzi,

umani e onesti, ordinati alla promozione della fecondità in tutta la vita matrimoniale nel suo insieme». Il secondo, di una minoranza formata da soli *quattro* membri, tutti teologi, chiedeva al papa di confermare la dottrina tradizionale e condannare fermamente ogni forma di contraccezione.

La situazione venne così descritta nell'enciclica: «Non si era giunti, in seno alla commissione, alla piena concordanza [*sic*] di giudizi circa le norme morali da proporre, e soprattutto erano emersi alcuni criteri di soluzioni, che si distaccavano dalla dottrina morale sul matrimonio proposta con costante fermezza dal magistero della Chiesa».

Paolo VI decise dunque di disattendere l'appello alla modernità della quasi totalità della commissione da lui stesso istituita. Così come il Concilio Vaticano II aveva già disatteso, nella costituzione dogmatica *Gaudium et Spes*, «Le Gioie e le Speranze», l'appello lanciato il 29 ottobre 1964 dal cardinale Leo Suenens: «Seguiamo il progredire della scienza. Vi scongiuro, Padri, evitiamo un nuovo processo a Galileo. Uno basta alla storia».

Tra parentesi, della commissione allargata faceva parte anche Karol Wojtyła, allora arcivescovo di Cracovia, che non partecipò *mai* alle sedute. Che cosa pensasse sull'argomento, si può comunque facilmente dedurre dall'enciclica del 1981 *Familiaris Consortio*, «La Famiglia», che ribadì la dottrina di Paolo VI.

E anche dal discorso del 17 settembre 1983 ai partecipanti al seminario di studio *La procreazione responsabile*, in cui egli affermò: «La contraccezione è da giudicare, oggettivamente, così profondamente illecita da non potere mai, per nessuna ragione, essere giustificata. Pensare o dire il contrario equivale a ritenere che nella vita umana si possano dare situazioni nelle quali sia lecito non riconoscere Dio come Dio».

Cosa ne pensi lei, infine, lo si può leggere nella recente intervista *Luce del mondo*:

> Quello che voleva dire Paolo VI, la sua grande visione che rimane valida, è questa: se si separano fondamentalmente l'una dall'altra sessualità e fertilità – è quello che accade con l'utilizzo della pillola – allora la sessualità diventa una cosa qualunque. Dopo, tutti i tipi di sessualità hanno lo stesso valore. A questa concezione che vede nella fertilità qualcosa di distinto – così che i figli sono prodotti razionalmente e non vengono più visti come un dono naturale – in effetti è seguita ben presto quella che equipara l'omosessualità. (p. 205)

Benché esso rientri tra i metodi anticoncezionali in senso lato, l'aborto richiede qualche parola in più. Puntualmente, l'articolo 470 del *Compendio del Catechismo* lo considera «gravemente contrario alla legge morale», perché «l'essere umano, fin dal suo concepimento, va rispettato e protetto in modo assoluto nella sua integrità». E l'articolo 472 aggiunge che «il diritto inalienabile alla vita di ogni individuo umano, fin dal suo concepimento, è un elemento costitutivo della società civile e della sua legislazione».

Ora, la «vita umana fin dal concepimento» è un'espressione contraria non soltanto all'evidenza scientifica, ma anche alla tradizione teologica. Per quanto riguarda la prima, infatti, si sa che almeno fino al quattordicesimo giorno dal concepimento il pre-embrione non può essere considerato un individuo attuale. Prima del sesto giorno, perché le sue cellule sono ancora totipotenti, e dunque ciascuna di esse è un individuo potenziale. E tra il sesto e il quattordicesimo giorno, perché il pre-embrione può ancora dividersi in gemelli monozigoti, e dunque nemmeno esso ha ancora un'individualità attuale.

Quanto all'umanità, poi, tutto dipende da cosa significa il termine. Se la presenza di un sistema nervoso, questo comincia a svilupparsi dopo il quattordicesimo giorno. Se la percettività sensoriale, allora il tatto arriva al secondo o terzo mese, il gusto al sesto e l'olfatto all'ottavo. Se l'autocoscienza, bisogna naturalmente attendere mesi dopo la na-

scita. Se la parola, un paio d'anni. Se la ragione, quella per qualcuno può anche non arrivare mai...

Benché in aperto contrasto con il magistero contemporaneo della Chiesa, tutto ciò va invece parzialmente d'accordo con la tradizione tomistica. Nella *Summa Theologiae* (III, 33) Tommaso d'Aquino situava, infatti, verso il quarantesimo giorno dal concepimento il momento dell'infusione dell'anima razionale nell'embrione. E nella *Summa contra Gentiles* (II, 89) aggiungeva che prima di allora l'embrione era un vegetale o un animale, ma non ancora una persona.

Se mi permetto di ricordare queste cose a un papa teologo, è solo perché lei sembra essersene dimenticato. O almeno, così appare dal suo discorso del 22 febbraio 2006 ai partecipanti al congresso *L'embrione umano nella fase del preimpianto*, nel quale sorprendentemente afferma:

> Il Magistero della Chiesa ha costantemente [*sic*] proclamato il carattere sacro e inviolabile di ogni vita umana, dal suo concepimento sino alla sua fine naturale (confronta *Evangelium vitae*, 57). Questo giudizio morale vale già agli inizi della vita di un embrione, prima ancora che si sia impiantato nel seno materno, che lo custodirà e nutrirà per nove mesi fino al momento della nascita: «La vita umana è sacra e inviolabile in ogni momento della sua esistenza, anche in quello iniziale che precede la nascita» (*ibidem*, 61).

Mentre siamo in argomento, mi permetto di aggiungere che lei sembra essersi sbagliato anche quando, in occasione dell'Udienza Generale del 28 dicembre 2005, ha così commentato il versetto 16 del *Salmo 138*:

> Nella seconda parte del Salmo che meditiamo oggi, gli occhi amorevoli di Dio si rivolgono all'essere umano, considerato nel suo inizio pieno e completo. Egli è ancora «informe» nell'utero materno: il vocabolo ebraico usato è stato inteso da qualche studioso della Bibbia come rimando all'«embrione», descritto in quel termine come una piccola realtà ovale, arrotolata [*sic*], ma sulla quale si pone già lo sguardo benevolo e amoroso degli occhi di Dio.

In realtà, il versetto in questione si limita a dire, testualmente: «i tuoi occhi hanno visto il mio *golem* e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno». Ora, *golem* è una parola che appare una sola volta nella Bibbia, appunto in questo versetto.

Essa è invece ubiqua in un'intera tradizione esoterica e magica. Ad esempio, le leggende del *Talmud* e della *Cabala*. La ballata *L'apprendista stregone*, scritta nel 1797 da Goethe, musicata nel 1897 da Paul Dukas e animata nel 1940 da Walt Disney in *Fantasia*. Il romanzo *Il Golem* di Gustav Meyrink, del 1915. Il saggio *Dio & Golem s.p.a.* del padre della cibernetica Norbert Wiener, del 1964. Eccetera.

Tutto ciò non ha ovviamente nulla a che fare con gli embrioni, e nel testo originale *golem* significa tutt'altro. In termini filosofici: l'essenza di un ente, che ne precede l'esistenza. In termini informatici: le specifiche di un programma, che ne precedono l'implementazione. In termini biologici: l'informazione genetica di un organismo, che ne precede l'espressione. Un embrione, invece, non precede proprio nulla, essendo già una fase dello sviluppo dell'individuo.

In conclusione, è dunque perfettamente giustificata la preoccupazione che lei ha manifestato, non più tardi del 10 gennaio 2011, nel suo annuale *Discorso di capodanno* ai membri del corpo diplomatico:

> Non posso passare sotto silenzio un'altra minaccia alla libertà religiosa delle famiglie in alcuni paesi europei, là dove è imposta la partecipazione a corsi di educazione sessuale o civile che trasmettono concezioni della persona e della vita presunte neutre, ma che in realtà riflettono un'antropologia contraria alla fede e alla retta ragione.

Perché, effettivamente, nei corsi di educazione sessuale o civile tenuti nelle scuole o nei consultori vengono insegnati i fatti che ho ricordato in questo capitolo. E il motivo per

cui lei li percepisce come minacce alla libertà religiosa è che essi dimostrano come la politica famigliare, concezionale e sessuale della Chiesa, lungi dall'essere razionale, naturale e universale, sia in realtà l'espressione di un relativismo etico mutuato da un pensiero mediorientale antico, assolutamente anacronistico per l'uomo occidentale moderno.

XVIII

Non fare come il prete fa

Finora la nostra discussione è rimasta confinata alla teoria della fede cattolica, così come la Chiesa primitiva l'ha codificata nel Credo e lei l'ha commentata nell'*Introduzione al cristianesimo*. In precedenza, anche nei miei libri *Il Vangelo secondo la Scienza* e *Perché non possiamo essere cristiani* avevo sostanzialmente confinato il discorso nei limiti della teoria. Il tutto, sulla base della convinzione che una critica contingente, basata sulle umane debolezze della Chiesa, non andrebbe al cuore necessario del problema e potrebbe essere facilmente rimossa.

In fondo, già il Gesù evangelico si era premunito al riguardo, coniando quello che in seguito divenne il motto «fa come il prete dice, e non come il prete fa». Motto che in origine era destinato a scribi e farisei, come lei ricorda nel secondo volume di *Gesù di Nazaret*:

> Il fatto che Giovanni riconosca esplicitamente come punto decisivo nella storia della salvezza il carisma legato alla carica dell'indegno detentore di tale carica corrisponde alla parola di Gesù tramandata da Matteo: «Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. Praticate e osservate tutto ciò che vi dicono, ma non agite secondo le loro opere!» (23,2-3). Tanto Matteo quanto Giovanni hanno certamente voluto richiamare alla memoria della Chiesa anche del loro tempo questa distinzione, perché pure in essa esisteva la contraddizione tra autorità legata alla carica e condotta di vita, tra ciò «che dicono» e ciò «che fanno». (p. 194)

C'è però almeno un caso in cui la cattiva condotta di vita della Chiesa risulta essere una conseguenza della sua cattiva teoria, ed è appunto quello che abbiamo iniziato a considerare nel capitolo precedente. Si tratta dell'innaturale morale sessuale cattolica, che non può che provocare guai non soltanto all'esterno, tra i fedeli, ma anche all'interno, nel clero. E puntualmente li provoca, anche se nella sua intervista *Luce del mondo* lei preferisce addossare tutte le colpe alla perversione dei tempi moderni e al parafulmine del relativismo:

> È evidente che vi ha contribuito la situazione spirituale degli anni Settanta che aveva già cominciato a profilarsi negli anni Cinquanta. Proprio in quegli anni fu sviluppata la teoria per la quale la pedofilia dovesse essere considerata come una cosa positiva [*sic*]. Ma soprattutto venne sostenuta la tesi – che è penetrata anche nella teologia morale cattolica – che non esiste qualcosa di male in sé. Esisterebbe soltanto un male «relativo». Quello che è bene o male dipenderebbe dalle conseguenze. (p. 63)

Prima di arrivare all'effetto specifico della pedofilia ecclesiastica, è però meglio partire dalla (con)causa generale del celibato sacerdotale. Sul quale, per tutto il primo millennio, non fu imposta nessuna regola da nessuna Chiesa, né occidentale né orientale. Anche se, fin dagli inizi, per motivi di purità rituale venne interdetto ai celebranti il rapporto sessuale nella notte precedente la celebrazione, in base alle tradizionali regole del *Levitico*.

Norme di castità sessuale furono stabilite a partire dal IV secolo, ma non per questo i preti cessarono di essere mariti, amanti e padri. Ad esempio, tra i papi del primo millennio una dozzina erano figli di sacerdoti, e quattro addirittura di altri papi: sant'Innocenzo I (401-417), san Silverio (536-537), Anastasio III (911-913) e Giovanni XI (931-935), rispettivamente figli di sant'Anastasio I (399-401), sant'Ormisda (514-523) e Sergio III (904-911).

Queste abitudini erano tanto diffuse, che quando papa Gregorio VII emanò un primo decreto di celibato nel 1074, il clero europeo si ribellò violentemente, soprattutto in Germania, Francia e Spagna. Il decreto fu poi reiterato in varie forme dai Concili Lateranensi, a partire dal 1139, e dal Concilio di Trento nel 1563.

Ma solo nel 1965 il Concilio Vaticano II riconobbe che la motivazione di purità sessuale era insostenibile, e la sostituì con un richiamo al motto di Gesù nel *Vangelo* di Luca (18,29-30): «In verità io vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio, che non riceva molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà». In seguito, la regola è stata confermata ripetutamente, dall'enciclica del 1967 di Paolo VI *Sacerdotalis Caelibatus*, «Il Celibato Sacerdotale», all'esortazione apostolica del 1992 di Giovanni Paolo II *Pastores Dabo Vobis*, «Vi darò Pastori».

Grazie a questa ostinazione, sulla questione del celibato sacerdotale i cattolici occidentali risultano oggi isolati da tutti gli altri cristiani. Non solo dai protestanti, che non pongono restrizioni di sorta al matrimonio di preti e vescovi (tra parentesi, Calvino, Lutero e Zwingli erano tutti sposati). Ma anche dagli ortodossi e dai cattolici orientali, che permettono l'ordinazione di uomini sposati, benché non il matrimonio di preti celibi.

Che l'ostinazione della Chiesa cattolica sia deleteria, è chiaro a tutti dal di fuori di essa, e a qualcuno anche dal di dentro. Ad esempio, la rivista «Pipeline» ha recentemente pubblicato una lettera del 9 febbraio 1970, indirizzata alla Conferenza Episcopale Tedesca, in cui nove giovani teologi criticavano la citata enciclica di Paolo VI, ammettendo:

> Bisogna riflettere in modo molto più adeguato sulle questioni psicologiche, sociologiche, giuridiche, spirituali, morali e teologiche riguardanti il problema, spesso assai

trascurato, del modo di vita reale del sacerdozio celibatario di oggi. [...]

Bisogna riflettere anche sulla realizzabilità della vita celibataria del giovane prete di oggi. Ad esempio, per quanto riguarda la questione dell'assistenza a domicilio da parte della «governante». O dell'insicurezza e dell'instabilità psichica che affliggono molti giovani che cercano di condurre una vita celibataria «sana» nella nostra società odierna sessualmente provocante.

Come ben ricorderà, uno dei nove firmatari era proprio lei! Altri due erano gli attuali cardinali Walter Kasper e Karl Lehmann. E la vostra analisi sembrava già riconoscere, se non addirittura conoscere, gli effetti devastanti che l'imposizione del celibato può avere sulla parte più debole e fragile del clero. Effetti che hanno prodotto l'iceberg sommerso delle molestie e delle violenze sessuali perpetrate da preti, suore e laici cattolici sui minori (ma non solo) di orfanotrofi, scuole e seminari da loro gestiti.

Un iceberg la cui punta, dopo decenni di reticenza, sta lentamente affiorando: dapprima all'estero, e poi finalmente e faticosamente anche da noi. Per ora, i casi più noti venuti a galla sono quelli del padre messicano Marcial Maciel e del frate irlandese Brendan Smyth, che detengono a pari merito un record negativo di circa quarantacinque anni di abusi sistematici.

Il caso più blasfemo è invece quello di un prete della diocesi di Ferns, citato nel *Rapporto Governativo Irlandese* del 22 ottobre 2005, che ha violentato una ragazza sull'altare della parrocchia. E lo scandalo ha raggiunto anche i massimi livelli ecclesiastici: fino al cardinal Hans Hermann Groër di Vienna e a una ventina di vescovi del mondo intero, tutti costretti a dimettersi.

A volte la vergogna individuale ha avuto il sopravvento, come quando il frate irlandese Sean Fortune si è suicidato nel 1999, prima di un processo per lo stupro di ventinove bambini. Ma a livello collettivo c'è sempre stata una sistematica connivenza delle gerarchie ecclesiastiche, che al più si limitavano a spostare i colpevoli ad altre istituzioni. Un comportamento che ha anch'esso provocato varie dimissioni dei responsabili: in particolare, nel 2002, del cardinal Bernard Law di Boston negli Stati Uniti e del vescovo Brendan Comiskey di Ferns in Irlanda.

Un'idea dell'ordine di grandezza degli abusi si deduce dal fatto che, secondo il rapporto *La natura e l'estensione del problema dell'abuso sessuale di minori da parte di preti e diaconi cattolici degli Stati Uniti*, commissionato dalla Commissione Episcopale Statunitense e consegnato il 27 febbraio 2004, nei soli Stati Uniti sono state presentate fino al 2003 circa 11.000 denunce contro più di 4.000 preti, pari al 4 per cento (4.392 su 109.684) del clero cattolico locale.

Le denunce hanno portato, negli Stati Uniti, a risarcimenti pari a due miliardi di dollari e alla letterale bancarotta di cinque diocesi: Tucson in Arizona, Portland in Oregon, Spokane in Washington, Davenport in Iowa e San Diego in California. E in vari paesi, lo scandalo ha fatto cadere la popolarità del Vaticano ai suoi minimi storici: in Irlanda si è persino arrivati a chiedere una revisione dei rapporti fra Stato e Chiesa, ritenendo che i casi scoperti rivelino non deviazioni individuali, ma pratiche istituzionali.

E con ragione, perché il Vaticano sapeva benissimo che la perversione sessuale covava nei suoi ranghi, ed era da tempo corso ai ripari per evitare che venisse scoperta. Già nel 1962, infatti, il Santo Uffizio aveva emanato la disposizione segreta *Crimen Sollicitationis*, «Il Crimine di Sollecitazione», in cui si istruivano i vescovi a proposito dei preti che facevano *avances* sessuali ai fedeli durante la confessione, o che peccavano di bestialità, pedofilia o omosessualità.

Il testo iniziava con un ammonimento in maiuscolo: SERVANDA DILIGENTER IN ARCHIVIO SECRETO CURIAE PRO NORMA INTERNA. NON PUBLICANDA NEC ULLIS COMMENTARIIS AUGENDA, «Da conservare con cura nell'archivio segreto della Curia come normativa interna. Da non pubblicare, né da integra-

re con alcun commento». E continuava ordinando di mantenere sui fatti scoperti un segreto totale, comprendente anche i nomi delle vittime degli abusi, pena la scomunica. La quale, paradossalmente, veniva dunque comminata non per la perpetrazione dei delitti, ma per la loro divulgazione.

L'esistenza della *Crimen Sollicitationis*, che copriva anche se stessa con il segreto totale, non venne alla luce che nel 2003, durante uno dei processi relativi allo scandalo. Nell'occasione venne presentata al tribunale la lettera *De Delictis Gravioribus*, «Circa i Delitti più Gravi», che lei stesso, nella sua qualità di prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, aveva inviato il 18 maggio 2001 ai vescovi di tutto il mondo.

Nella sua lettera lei aveva confermato ufficialmente che la disposizione segreta era rimasta «finora in vigore». E aveva reiterato che i delitti contro il Sesto Comandamento commessi «mediante sollecitazione, nell'atto o in occasione o con il pretesto della confessione», oppure «da un chierico con un minore», erano «di competenza esclusiva della Congregazione per la Dottrina della Fede» e «soggetti al segreto pontificio».

A causa di questa lettera, lei fu incriminato agli inizi del 2005 da parte di una Corte Distrettuale del Texas, per aver ostacolato la giustizia e aver cospirato con l'arcidiocesi di Houston nella copertura degli abusi sessuali del clero locale, in una causa civile intentata nella Contea di Harris da tre vittime contro un molestatore appartenente al seminario locale.

Lei sapeva dunque di cosa stava parlando quando, nelle *Meditazioni e preghiere* per la Via Crucis al Colosseo del 25 marzo 2005, Venerdì Santo, pregò così:

> Signore, spesso la tua Chiesa ci sembra una barca che sta per affondare, una barca che fa acqua da tutte le parti. E anche nel tuo campo di grano vediamo più zizzania che grano. La veste e il volto così sporchi della tua Chiesa ci sgomentano. Ma siamo noi stessi a sporcarli! Siamo noi stessi a tradirti ogni volta, dopo tutte le nostre grandi parole, i nostri grandi gesti. Abbi pietà della tua Chiesa.

Pochi giorni dopo, il 19 aprile, lei fu eletto papa. Il 20 maggio l'Ambasciata della Santa Sede a Washington inviò al dipartimento di Stato degli Stati Uniti una richiesta di immunità diplomatica, per la sua intervenuta qualità di Capo di Stato. Il 26 maggio i suoi avvocati pontifici lo comunicarono alla Corte Distrettuale del Texas Meridionale di Houston.

Il 26 settembre il ministero della Giustizia degli Stati Uniti ordinò al tribunale di archiviare la pratica, oltre che per i motivi giuridici citati, perché un procedimento penale a suo carico sarebbe stato «incompatibile con gli interessi della politica estera degli Stati Uniti». Il 22 dicembre 2005 l'accoglimento della richiesta pose fine alla sua vicenda giudiziaria, con un provvedimento *ad personam*.

Nel frattempo, in Italia, una congiura del silenzio autoimposta dai media manteneva il pubblico nell'ignoranza dello scandalo che ormai era esploso nel resto del mondo. L'omertà fu rotta il 31 maggio 2007, quando la trasmissione «Annozero» di Michele Santoro mandò in onda il documentario *Crimini sessuali e Vaticano*, già trasmesso il 1° ottobre 2006 dalla BBC.

Alla trasmissione si arrivò dopo feroci polemiche e maldestri tentativi di impedirla. Io ebbi la ventura di parteciparvi come ospite laico, mentre a difendere la Chiesa intervenne monsignor Rino Fisichella, attuale presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione. In video egli negò sistematicamente la segretezza della *Crimen Sollicitationis*, così come la permanenza in vigore delle sue norme avocatorie almeno fino al 2001, anno della *De Delictis Gravioribus*. E ridusse il fenomeno alle perversioni dei «quattro delinquenti» di cui il filmato narrava i crimini.

Una testimonianza ben diversa la diede invece nel filmato il giudice Anne Burke, della Commissione Nazionale d'Indagine sugli Scandali Sessuali istituita dalla Chiesa cattolica statunitense, che dichiarò: «Abbiamo scoperto che non si è trattato di un fatto epidemico, con più casi in una diocesi

che in altre, ma di un fatto endemico, con le stesse percentuali di molestie sessuali sui minori in ogni diocesi». I dati lasciavano dunque inferire un comportamento *sistematico* da parte del clero, anche sulla base del fatto ben noto che le denunce di violenze sessuali in generale, e sui minori in particolare, riguardano solo una minima parte dei crimini che vengono effettivamente commessi.

Ancora nel 2007, dunque, monsignor Fisichella e il Vaticano preferivano chiudersi in difesa, cercando di negare l'evidenza e di minimizzare il fenomeno, invece di aprirsi a un *mea culpa* evangelico. A cambiare la situazione intervenne, nel 2009, la pubblicazione in Irlanda di due documenti devastanti, che rivelarono le dimensioni non più mascherabili dello scandalo: il *Rapporto Ryan*, che esaminava gli abusi commessi in centinaia di istituti cattolici del paese nell'arco di mezzo secolo, e il *Rapporto Murphy*, che si concentrava sulla diocesi di Dublino. Migliaia di denunce, un miliardo di euro pagato dallo Stato in risarcimento alle vittime, quattro vescovi e un cardinale coinvolti nella copertura.

Il 19 marzo 2010 lei inviò una *Lettera ai cattolici d'Irlanda*, in cui si dichiarava «profondamente turbato dalle notizie apparse circa l'abuso di ragazzi e giovani vulnerabili» da parte di sacerdoti e religiosi. Condivideva «lo sgomento e il senso di tradimento che molti hanno sperimentato al venire a conoscenza di questi atti peccaminosi e criminali e del modo in cui le autorità della Chiesa li hanno affrontati». E riconosceva «la gravità delle colpe e la risposta spesso inadeguata a esse riservata da parte delle autorità ecclesiastiche».

Il 25 marzo il «New York Times» la accusò di essere stato personalmente coinvolto nella copertura del caso di padre Lawrence Murphy, che aveva molestato duecento ragazzi sordi nell'arco di venticinque anni. A coinvolgerla fu la testimonianza di Rembert Weakland, ex arcivescovo di Milwaukee, che aveva inutilmente e ripetutamente denunciato il caso alla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1996.

Il 2 aprile, Venerdì Santo, padre Raniero Cantalamessa, predicatore della Casa Pontificia, raccontò nella sua omelia in San Pietro di aver ricevuto una lettera da un amico ebreo, nella quale questi si dichiarava «disgustato per l'attacco violento e concentrico contro la Chiesa, il papa e tutti i fedeli» a proposito della pedofilia. E lo paragonava «agli aspetti più vergognosi dell'antisemitismo».

Il 5 aprile, Domenica di Pasqua, il cardinal Angelo Sodano, decano del Sacro Collegio ed ex segretario di Stato di Giovanni Paolo II, lesse un indirizzo di saluto nel quale le assicurò che «è con lei il popolo di Dio che non si lascia impressionare dal chiacchiericcio». Un riferimento, questo, al «coraggio che non si lascia intimidire dal chiacchiericcio delle opinioni dominanti», di cui lei aveva parlato il 28 marzo, Domenica delle Palme.

Il 12 aprile, Domenica in Albis, il cardinal Tarcisio Bertone, suo segretario di Stato, in una conferenza stampa in Cile, si avventurò a dichiarare che «molti psicologi e molti psichiatri hanno dimostrato che non c'è relazione tra celibato e pedofilia». E aggiunse che, invece, «molti altri hanno dimostrato che c'è una relazione tra omosessualità e pedofilia».

Il 28 aprile, finalmente un giorno qualunque, fu il già citato cardinal Schönborn, suo allievo prediletto, a incontrare i giornalisti. A dichiarare di considerare «offensiva per le vittime» l'espressione usata dal cardinal Sodano. E a ricordare che era stato proprio l'ex segretario di Stato a imporre una congiura del silenzio sul caso Groër: cioè, sul cardinale di Vienna, predecessore di Schönborn, che aveva dovuto dimettersi già nel 1995, in seguito ad accuse di abusi sessuali su seminaristi.

Come se non bastasse, il cardinal Sodano fu accusato dal «National Catholic Reporter» di essere stato, insieme al cardinal Stanisław Dziwisz, ex segretario particolare di Giovanni Paolo II, il gran protettore del già citato padre Maciel. Un personaggio inquietante quest'ultimo, che per sessant'anni ha tenuto una doppia vita. Da un lato, come carismatico

fondatore e ispiratore dei Legionari di Cristo, una potente e opulenta congregazione, amatissima dal suo predecessore. Dall'altro lato, come perverso violentatore seriale di seminaristi, oltre che dei figli che aveva avuto da due donne, con le quali regolarmente conviveva a periodi alterni.

Le dichiarazioni di Schönborn, condivise pubblicamente dal cardinal Sean O'Malley, arcivescovo di Boston, sembravano preludere a una resa dei conti con la vecchia guardia di Giovanni Paolo II, in larga parte responsabile delle coperture al marciume della Chiesa. E invece, il 28 giugno lei convocò Schönborn a Canossa, costringendolo a un incontro a quattro con Sodano e Bertone, e obbligandolo a chiedere pubblicamente scusa per aver criticato un altro cardinale: cosa che, il comunicato ufficiale ha tenuto a precisare, spetta solo a lei.

Che dire di tutta questa vicenda, degna dei *Diavoli di Loudun*? Che è appunto diabolica, come lei stesso conferma, sia pure alla sua maniera, nell'intervista *Luce del mondo*:

> È immaginabile che il diavolo non riuscisse a sopportare l'Anno Sacerdotale e allora ci ha scaraventato in faccia il sudiciume. Come se avesse voluto mostrare al mondo quanta sporcizia c'è anche proprio tra i sacerdoti. (p. 99)

Sarà. Certo è che, se un non credente come me sta fuori dalla Chiesa, questi eventi non lo invitano a entrarci dentro. E io sono lieto che il nostro colloquio non mi abbia portato ad abbracciare la vostra teoria, perché altrimenti ora mi troverei a dover fare i salti mortali per giustificare la vostra pratica. Invece, posso serenamente limitarmi ad apprezzare l'ironia o il sarcasmo del motto di Alfred Loisy, che lei cita nel *Gesù di Nazaret* (p. 71): «Gesù annunciò il regno di Dio, e... venne la Chiesa».

XIX

Il suo e il mio Credo

Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore *del cielo e della terra*, di tutte le cose visibili e invisibili.

Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, *unigenito* Figlio di Dio, *nato dal Padre prima di tutti i secoli*: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, *e per opera dello Spirito Santo* si è incarnato *nel seno della Vergine Maria* e si è fatto uomo. *Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato*, morì *e fu sepolto*. Il terzo giorno è risuscitato, *secondo le Scritture*, è salito al cielo, *siede alla destra del Padre*. E di nuovo verrà, *nella gloria*, per giudicare i vivi e i morti, *e il suo regno non avrà fine*.

Credo nello Spirito Santo, *che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti.*

Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica.

Professo un solo Battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà.

Questo è dunque, in conclusione, il Credo che ci ha impegnato nel nostro lungo colloquio. Un Credo che fu enunciato dal Concilio di Nicea del 325 per le parti in tondo, benché alla prima persona plurale: letteralmente, un «Crediamo». E che fu volto alla prima persona singolare, e integrato delle parti in corsivo, dal Concilio di Costantinopoli del 381.

Alla fine del nostro confronto, lei sa ormai che non è un

Credo che possiamo condividere. Né che io possa professare, in nessuna delle due versioni. Ma cosa dunque potrei professare, se proprio volessi pregare? In questo penultimo capitolo, prima dei commiati, cercherò brevemente di riassumere la mia posizione, sfrondandola degli argomenti che ho portato a suo sostegno, e cristallizzandola appunto in una forma il più possibile parallela al suo Credo, benché opposta nella sostanza.

Così facendo manterrò, da un lato, un legame formale con la tradizione occidentale, che ha aderito fino al Medioevo e al Rinascimento alle formule della professione di fede che abbiamo appena finito di commentare. Ma, dall'altro lato, opererò una cesura sostanziale col contenuto di quelle stesse formule, che a partire dall'Era moderna e contemporanea sono state sempre più identificate come l'espressione di una fede sorpassata filosoficamente, inadeguata storicamente e sbagliata scientificamente.

Nello stilare il mio Credo mi schiererò allo stesso tempo a favore del realismo scientifico e storico, che accetta tutto ciò che c'è, o è accaduto, e contro l'illusionismo fantascientifico e fantastorico, che indulge in ciò che non c'è, o non è mai accaduto. Anche se, come d'altronde non fa neppure il Credo originale, non tenterò di completare il mio Credo positivo con un suo complemento negativo, che pretendesse di enumerare e specificare in dettaglio ciò in cui *non* credo.

Infatti, le cose che non esistono, o non sono accadute, costituiscono un illimitato e inesauribile serbatoio, al quale hanno sistematicamente e bulimicamente attinto tutte le varianti del *fantasy*: da quelle che credono (o dicono di credere) a ciò che raccontano, come la metafisica e la teologia, a quelle che invece ci speculano soltanto, come la letteratura e la fantascienza.

Mi basterà riassumere che, per restare al suo Credo, io non credo in Dio Padre, che considero una risposta sbagliata a una domanda mal posta. Non credo in Gesù Cristo e alla Madonna, che probabilmente non sono mai esistiti, e sicuramente non sono stati come ce li raccontano gli evangelisti, e meno che mai i teologi. Non credo allo Spirito Santo, che vedo soltanto come un *upgrade* ipostatico del vento e del respiro.

Non credo alla Chiesa, che certamente è ed è stata apostolica, non sempre per la fortuna del mondo. Ma altrettanto certamente non è né una, né cattolica, né soprattutto santa, come d'altronde lei stesso ha ammesso e concesso. E non credo alla vita eterna, perché ritengo che un'illusione consolatoria rimanga pur sempre un'illusione.

Ma, per non privilegiare indebitamente il cristianesimo di Gesù di Nazaret e Paolo di Tarso, aggiungerò di non credere neppure all'ebraismo di Jahwè e Mosè, né all'islam di Allah e Maometto. Mi sembra, infatti, che i tre monoteismi si tripartiscano equamente l'iniqua responsabilità storica del fondamentalismo religioso.

Analogamente, non credo nei pantheon degli dèi africani, egizi, sumeri, assiri, babilonesi, persiani, fenici, cretesi, greci, etruschi, romani, germani, scandinavi, siberiani, indiani, cinesi, giapponesi, messicani, peruviani, polinesiani ed eschimesi, che mi appaiono situarsi a metà tra la caricatura dell'uomo e il fumetto di Dio.

E non credo in angeli, demoni, spiriti, fantasmi, fate, streghe, maghi, elfi, gnomi, folletti, fauni, satiri, vampiri e *zombies*, che popolano il *mare magnum* situato fra l'aldilà confessionale delle religioni e l'aldiqua laico della scienza. Cioè, per ripetermi ancora una volta, tra l'illusione e la realtà.

In una parola, come dicevo, non credo in niente di ciò che non c'è. E mi dispiace che nel corso dei secoli siano state sprecate e disperse immense energie, intellettuali e materiali, per inventare, popolare, pubblicizzare e diffondere questi vani mondi immaginari. Energie che avremmo invece potuto impiegare proficuamente per investigare e conoscere tutto ciò che c'è, e nel quale credo: cioè, la Natura, nella sua sterminata varietà e complessità.

Anzi, se proprio volessi adattarmi a parlare il suo linguag-

gio e decidessi di professare anch'io la fede in un solo Dio, che mi trascende e mi sovrasta, ai voleri del quale volessi e dovessi inchinarmi, e che potessi adorare e amare, questo sarebbe appunto la Natura, che tutto genera da sé e per sé.

Così come, se decidessi di avere un solo Signore e Salvatore, questo sarebbe l'Uomo o l'Umanità. Da ritenere non il metaforico primogenito della Natura, col diritto biblico di «soggiogare la terra e dominare su ogni essere vivente» (*Genesi* 1,28), ma il letterale ultimogenito, col dovere naturale di rispettare e preservare l'ambiente e tutte le altre forme di vita. E, soprattutto, da considerare come un'entità superiore agli individui che la compongono, e della quale gli uomini dovrebbero chiedersi costantemente che cosa possono fare per essa, invece di limitarsi a pretendere soltanto che l'Umanità e la Natura facciano qualcosa per loro.

Ma questo duplice «materialismo umanistico» e «umanesimo materialista» sarebbe un ben misero sostituto della religione, se non fosse accompagnato da una fede non solo nella Natura e nell'Uomo, ma anche nello Spirito che si manifesta nella coscienza che noi abbiamo del mondo e di noi stessi.

Uno Spirito puramente immanente, che procede dalla Natura e dall'Uomo, e che noi giustamente consideriamo una nostra caratteristica tanto costitutiva da arrivare a commettere spesso due complementari errori di sopravvalutazione al suo riguardo. Ritenendolo, da un lato, trascendente, invece che emergente. E, dall'altro lato, necessariamente umano, invece che legato soltanto alla complessità di un sistema: in particolare, già attualmente presente in altri animali superiori, e potenzialmente anche nelle macchine in generale, e nei computer in particolare.

Come uomini, però, a noi interessano soprattutto il *nostro* Spirito e le sue conquiste: prima fra tutte, la sorprendente scoperta che la Natura non è caotica, come ci si sarebbe potuto aspettare, bensì ordinata. E che il suo ordine non appare soggettivamente imposto dall'Uomo, come

quello alfabetico delle parole di un linguaggio. Bensì risulta oggettivamente intrinseco alle cose, come quello matematico degli oggetti aritmetici o geometrici, o quello logico dei ragionamenti.

Nella Natura si manifesta dunque un ordine universale, che si chiama *Lógos* in greco, *Ratio* in latino e *Ragione* in italiano. Il che ci permette di dare un senso letterale ai versetti metaforici del *Rig Veda*, poi annessi da Giovanni all'inizio del suo *Vangelo* (1,1): «in principio era la Ragione, e la Ragione era presso Dio, e Dio era la Ragione», intendendo naturalmente per «Dio» la Natura.

Analogamente possiamo interpretare il versetto 1,14: «la Ragione si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi», intendendolo nel senso che la ragione umana è uno dei modi in cui la Ragione cosmica si manifesta nell'ordine della Natura. Essendone una *manifestazione*, essa partecipa della Sua essenza. E può percepirne altre analoghe manifestazioni, che esprime in quelle leggi di Natura, la cui ricerca e scoperta costituiscono gli scopi primi e ultimi dell'impresa scientifica. Ma essendone appunto soltanto *una* manifestazione, la ragione umana trova nella Ragione cosmica una trascendenza che la sovrasta, e al cospetto della quale non può che percepire la propria limitatezza.

Il cerchio aperto dalla mia riformulazione laica del Credo si chiude dunque con la scoperta che non soltanto le parole della sua professione di fede possono essere reinterpretate sensatamente. Ma che anche l'esperienza religiosa trova una sua sublimazione nel sentimento che l'Uomo arriva a provare di fronte alla Natura attraverso la mediazione dello Spirito, e più specificamente di quella sua quintessenza che è la Ragione.

Si arriva così a una «vera religione», profonda e intellettuale, che gli scienziati hanno da sempre professato, da Pitagora a Einstein, e di cui le religioni istituzionali costituiscono soltanto superficiali caricature. Di qui i motti che esprimevo, forse in maniera un po' provocatoria, fin da-

gli inizi della mia opera divulgativa in *Il Vangelo secondo la Scienza*. Da un lato, che *la matematica e la scienza sono l'unica vera religione, il resto è superstizione*. Dall'altro lato, che *la religione è la matematica, o la scienza, dei poveri di spirito*.

Anche questa «vera religione» ha i suoi misteri, che si manifestano anzitutto nell'astratta e stupefacente constatazione che l'Uomo può comprendere qualcosa della Natura. E poi nei concreti e stimolanti problemi scientifici che ancora non hanno trovato soluzione definitiva: primi fra tutti, le origini dell'universo dal vuoto, della vita dalla materia inanimata, e della coscienza dagli animali superiori.

Al confronto di questi veri misteri, ancora una volta quelli delle religioni, dai dogmi ai miracoli, non appaiono che misere caricature, buone soltanto per coloro che credono che «beati sono i poveri di spirito, perché di essi è il regno dei Cieli». Io preferisco credere invece che beati siano i ricchi di Spirito, perché di essi è la repubblica della Terra.

Quanto alla mia professione di fede, è così che enuncerei il mio Credo laico. Come promesso, sulla falsariga del suo:

> Credo in un solo Dio, la Natura, Madre onnipotente, generatrice del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.
>
> Credo in un solo Signore, l'Uomo, plurigenito Figlio della Natura, nato dalla Madre alla fine di tutti i secoli: natura da Natura, materia da Materia, natura vera da Natura vera, generato, non creato, della stessa sostanza della Madre.
>
> Credo nello Spirito, che è Signore e dà coscienza della vita, e procede dalla Madre e dal Figlio, e con la Madre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti dell'Intelletto.
>
> Aspetto la dissoluzione della morte, ma non un'altra vita in un mondo che non verrà.

XX

Dio e la matematica

Caro papa Ratzinger,

il nostro colloquio è ormai giunto a termine. Io non so se e quando lei leggerà questa mia lettera. E, nel caso lo faccia, se e quanto apprezzerà il mio tentativo di rispondere alla sua *Introduzione al cristianesimo*. Per quanto mi riguarda, io ho sicuramente apprezzato il suo simmetrico tentativo di affrontare gli enormi problemi posti dalla vostra fede: problemi che lei ha ammesso onestamente, e ha cercato di risolvere al meglio.

Alla fine del nostro percorso comune non posso dunque che darle atto, come Polonio nell'*Amleto*, che «c'è del metodo nella sua follia». Anche se continuo ovviamente a pensare che di follia si tratti: come, d'altronde, aveva già orgogliosamente rivendicato fin dagli inizi Paolo di Tarso nella *Prima lettera ai Corinzi*, presentando il cristianesimo appunto come «follia per i gentili».

Naturalmente, ammettere che Paolo aveva ragione fa di me automaticamente un «gentile». Ma credo che quando lei ebbe l'idea di istituire un Cortile dei Gentili, pensasse appunto a stimolare un dialogo come quello che noi abbiamo intrapreso, condotto e portato a termine. Un dialogo in cui due persone che la pensavano diversamente si sono idealmente incontrate, hanno ascoltato ed esposto le reciproche

ragioni, e si accingono a separarsi continuando a pensarla diversamente, ma risultando arricchite da una maggior comprensione reciproca.

Così, almeno, io ho inteso l'invito che lei rivolse alle gerarchie ecclesiastiche il 21 dicembre 2009, nel suo *Discorso per gli auguri natalizi*:

> Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di «cortile dei gentili» dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa. Al dialogo con le religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea, ai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto.

Il cardinal Ravasi, a cui lei ha affidato l'organizzazione concreta dell'iniziativa, ha evidentemente interpretato il suo astratto invito diversamente. Cioè, non a un intimo ma coraggioso confronto con i «diversamente credenti», usi a tenere orgogliosamente la testa alta, nella posizione dello scienziato che guarda al cielo. Bensì a un mediatico ma timido incontro con una *claque* di «atei devoti», più inclini a inginocchiarsi spauriti, nella posizione del credente che tiene gli occhi a terra.

Così facendo, il Pontificio Consiglio per la Cultura si è rivelato più timoroso di un vero dialogo di quanto lo fossimo stati noi al Festival di Matematica, tenuto all'Auditorium di Roma dal 2007 al 2009. Nelle prime due occasioni, infatti, abbiamo invitato due dei premi Templeton di cui abbiamo parlato: John Barrow e Freeman Dyson. E nell'ultima Nicola Cabibbo, per diciassette anni presidente della Pontificia Accademia delle Scienze, fino alla sua morte la scorsa estate.

E proprio il formalmente cattolico Cabibbo ha mostrato, al Festival del 2009, come si dovrebbe svolgere un vero

Cortile dei Gentili. Il suo incontro con il formalmente ateo Arno Penzias, premio Nobel per la fisica, ha infatti visto i loro ruoli spesso invertiti, in una ricerca aperta e non prevenuta. E altrettanto sorprendente era stato il dialogo, raccolto da Riccardo Chiaberge nel libro *La variabile Dio* (Longanesi, 2008), che Penzias aveva tenuto in precedenza con il già citato padre Coyne.

A proposito di Festival, in occasione di quello del 2008 avevamo chiesto udienza pure a lei, e non perché fossimo privi di senso delle proporzioni. In tre anni, infatti, abbiamo ospitato ben tredici premi Nobel di fisica, chimica ed economia, e sette medaglie Fields di matematica, oltre a un nutrito drappello di altre menti straordinarie. E nel 2008 l'inaugurazione è stata fatta dal presidente della Repubblica, Giorgio Napolitano, che in entrambe le altre occasioni ci ha concesso un'udienza in Quirinale.

Con la nostra visita pensavamo di venire noi da lei in Vaticano, dopo che lei aveva declinato l'invito di andare alla Sapienza il 17 gennaio. Meno di una settimana dopo la sua rinuncia, il 23 gennaio, io le inoltrai dunque il nostro invito tramite il suo portavoce, padre Federico Lombardi. Il quale, per un'altra di quelle «coincidenze significative» di cui è piena la vita, è un mio quasi compaesano, essendo lui di Saluzzo e io di Cuneo. E anche un mio quasi compagno di studi, essendosi laureato nel 1969 a Torino in logica matematica, lo stesso anno in cui io mi ero immatricolato nella stessa università per intraprendere lo stesso corso di laurea.

Oltre a fargli scherzosamente presente di ricordarle che «realizzare miracoli è un ottimo modo per convertire gli scettici», lo pregai di trasmetterle una lettera in cui le dicevo seriamente:

> Noi tutti sappiamo del Suo interesse per la rilevanza teologica della matematica, affiorato in Suoi interventi quali il *Colloquio con i Giovani* in Piazza San Pietro del 6 aprile 2006

e il *Discorso al Quarto Convegno Ecclesiale Nazionale Italiano* a Verona il 19 ottobre 2006.

Sarebbe dunque un grande onore per gli *speakers* del Festival, per il Sindaco di Roma e per me, essere ricevuti da Lei in udienza per l'occasione e sentire direttamente dalla Sua voce, secondo quanto Ella ha già espresso nelle citate occasioni, che «la matematica ci mostra la struttura intelligente dell'universo», e che «la nostra ragione soggettiva non potrebbe scoprire la ragione oggettiva se non vi fosse un'identica ragione a monte di entrambe».

La Sua presenza sarebbe anche un apprezzato e gradito gesto di distensione verso il mondo accademico e scientifico, dopo la Sua mancata partecipazione all'inaugurazione dell'Anno Accademico alla Sapienza. Così com'è a sua volta un gesto di distensione e di sincera ricerca di dialogo questo invito da parte di un notorio non credente come me: se però la mia presenza dovesse essere di ostacolo alla realizzazione dell'udienza, La prego di credere che sarei felice di cedere il passo agli altri partecipanti e di accontentarmi della loro gioia e del loro racconto.

È inutile dire che l'invito, inoltrato da padre Lombardi il 5 febbraio, si incagliò in qualche stanza del Palazzo Apostolico e non approdò a nessuna udienza. Ma non è inutile, come conclusione del nostro dialogo, approfondire brevemente il riferimento alla rilevanza teologica della matematica nei due discorsi citati.

Nella prima occasione lei incontrò i giovani della diocesi di Roma, in preparazione alla XXI Giornata Mondiale della Gioventù. Un ragazzo di un Liceo Scientifico Tecnologico le chiese di aiutarlo a «comprendere meglio come la rivelazione biblica e le teorie scientifiche possono convergere nella ricerca della verità». E le domandò come si potesse resistere alla tentazione di credere che «se la matematica non ha scoperto il teorema-Dio è perché Dio, semplicemente, non esiste».

Nella sua risposta lei propose di dedurre l'esistenza di Dio dall'esistenza stessa della matematica. Definì infatti quest'ultima come «un sistema astratto, un'invenzione dello spirito umano, che come tale nella sua purezza non esiste». Ma osservò che «la cosa sorprendente è che questa invenzione della nostra mente umana è veramente la chiave per comprendere la natura, che la natura è realmente strutturata in modo matematico». E dal fatto «quasi incredibile che una invenzione dell'intelletto umano e la struttura dell'universo coincidano», dedusse che ci dev'essere «un'identica ragione a monte di ambedue».

Nella seconda occasione lei parlò ai partecipanti al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana, e inserì nel suo discorso un riassunto dello stesso argomento:

> La matematica come tale è una creazione della nostra intelligenza: la corrispondenza tra le sue strutture e le strutture reali dell'universo – che è il presupposto di tutti i moderni sviluppi scientifici e tecnologici, già espressamente formulato da Galileo Galilei con la celebre affermazione che il libro della natura è scritto in linguaggio matematico – suscita la nostra ammirazione e pone una grande domanda.
>
> Implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Lógos* creatore.

Soffermiamoci anzitutto sulle due premesse del suo ragionamento. Una, che il mondo sia matematico, l'abbiamo già ampiamente discussa e confermata nel corso del nostro dialogo. L'altra, che la matematica sia un prodotto della mente umana e una creazione dello spirito, non è invece per nulla così evidente o scontata come lei sembra pensare. Anzi, costituisce uno dei due corni di questo antico dilemma: «la matematica si scopre o si inventa?».

Il dilemma è stato riformulato dal neurofisiologo War-

ren McCulloch in maniera memorabile, nel titolo di una sua conferenza del 1960: *Che cos'è un numero, che l'uomo lo può capire? E che cos'è un uomo, che può capire il numero?* Una conferenza, per inciso, che secondo l'autore avrebbe potuto anche intitolarsi *Alla ricerca del Lógos*. O, parafrasando quel san Bonaventura che è a lei così caro, *Itinerario della mente all'uomo*.

Alle due complementari domande di McCulloch si può rispondere in due modi. Da un lato, sostenendo che gli enti della matematica non sono altro che astrazioni dalla Natura che ci circonda. Dall'altro lato, affermando invece che essi siano libere creazioni della mente umana.

La prima posizione richiede che, così come c'è una sola Natura, ci sia anche una sola matematica. Ma da dove arrivano allora, ad esempio, le varie geometrie scoperte a partire dall'Ottocento? La seconda posizione deve invece fare i conti con ciò che il premio Nobel per la fisica Eugene Wigner chiamò, nel titolo di un famoso articolo del 1960, *L'irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali*. In altre parole, se la matematica è un'invenzione creativa dell'uomo, come fa a produrre spiegazioni scientifiche del mondo?

In realtà, le due alternative non sono così inconciliabili come appaiono a prima vista. E il modo di conciliarle ci viene dall'incontro della filosofia della matematica con la biologia, come propongono e dimostrano il matematico Alain Connes e il neurofisiologo Jean-Pierre Changeux nell'affascinante e stimolante dialogo *Pensiero e materia* (Bollati Boringhieri, 1991).

La loro soluzione al problema proposto da Wigner, e ripreso da lei, è che la matematica e la logica sono sviluppi culturali e mentali di rudimenti biologici e cerebrali. Lo dimostra, ad esempio, la capacità del bambino appena nato di saper distinguere tra uno, due o tre oggetti, o tra forme diverse. Una capacità che, per inciso, hanno anche gli animali: oltre alle scimmie antropomorfe, anche quelli letteralmente col *Cervello di gallina*, come mostra l'omonimo libro di Giorgio Vallortigara (Bollati Boringhieri, 2005).

Ma, come ha notato l'etologo Konrad Lorenz nell'articolo del 1941 *La dottrina kantiana dell'a priori alla luce della biologia contemporanea*, gli *a priori* dell'individuo sono *a posteriori* per la specie: in altre parole, le condizioni che rendono possibile l'esperienza individuale sono un prodotto dell'evoluzione collettiva. Dunque, è proprio nella sua efficacia che risiede il motivo della selezione evolutiva della matematica. Detto altrimenti, la matematica funziona perché sviluppa e raffina meccanismi che l'evoluzione biologica ha selezionato perché funzionavano.

Inoltre, uno sguardo alla storia della matematica dimostra che in essa stessa è presente un processo evolutivo di sopravvivenza del più adatto, che sta alla base della nascita degli oggetti matematici. Solo quegli enti che superano la prova del tempo, mostrando di possedere un'autonoma individualità, vengono promossi da invenzioni strumentali a scoperte oggettive, e finiscono col diventare veri e propri oggetti matematici.

In definitiva, la matematica può essere capita dall'uomo perché è un prodotto e un'astrazione del suo operare: in questo senso, la si inventa. E l'uomo può capire la matematica perché questo fa parte del suo modo di essere: in questo senso, la matematica si scopre. Il che risponde a tutte le domande che ci siamo posti: quelle di McCulloch e di Wigner, ma anche la sua. Purtroppo per lei, nella risposta non c'è nessun bisogno di invocare Dio in soccorso della matematica: come al solito, e per fortuna per me, basta e avanza la Natura.

Tutte queste cose Alain Connes, una delle medaglie Fields che parteciparono al Festival, sarebbe stato felice di dirgliele nell'udienza che non fu. Peccato, perché difficilmente le potrà sentire in altre sedi: meno che mai nel Cortile dei Gentili, dove questi e gli altri argomenti affrontati e discussi nel nostro dialogo vengono premurosamente accantonati e rimossi.

Nel prendere commiato e salutandola, mi permetto dunque umilmente di suggerire a lei, così come a tutti i suoi fedeli: Abbassate le vostre difese! Aprite il vostro cuore alla matematica e alla scienza! E ammetto di non trovare parole più appropriate per incitarvi a quest'apertura, di quelle pronunciate da Giovanni Paolo II nel suo *Discorso di incoronazione* del 22 ottobre 1978, e da Gesù di Nazaret nel *Vangelo* di Giovanni (8,32):

> Non abbiate paura! Non abbiate paura!
> Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi.

Bibliografia

Per questo confronto ho letto e citato, oltre a vari discorsi e omelie, le seguenti opere di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI:

Introduzione al cristianesimo, Brescia, Editrice Queriniana, 2005 (edizione originale, 1968).
Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam, con Marcello Pera, Milano, Mondadori, 2004.
Creazione ed evoluzione. Un convegno con Papa Benedetto XVI a Castelgandolfo, Edizioni Dehoniane Bologna, 2007.
Gesù di Nazaret, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2007.
Fede e scienza. Un dialogo necessario, antologia a cura di Umberto Casale, Torino, Lindau, 2010.
Luce del mondo. Una conversazione con Peter Seewald, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010.
Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011.

Alcuni degli argomenti ai quali ho accennato, e altri collegati, sono trattati più diffusamente nei miei seguenti libri:

Il Vangelo secondo la Scienza, Torino, Einaudi, 1999 (seconda edizione, 2008).
Il diavolo in cattedra. La logica da Aristotele a Gödel, Torino, Einaudi, 2003.
Le menzogne di Ulisse. L'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen, Milano, Longanesi, 2004.
Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici), Milano, Longanesi, 2007.

La Via Lattea. Un ateo impenitente e un cattolico dubbioso in cammino verso Santiago de Compostela, con Sergio Valzania e Franco Cardini, Milano, Longanesi, 2008.
In principio era Darwin. La vita, il pensiero, il dibattito sull'evoluzionismo, Milano, Longanesi, 2009.
Hai vinto, Galileo! La vita, il pensiero, il dibattito su scienza e fede, Milano, Mondadori, 2009.

Indice dei nomi

Abelardo, Pietro, 33-34
Agostino d'Ippona, 39, 157, 160
Alighieri, Dante, 127
Altizer, Thomas J.J., 6
Anastasio I, papa, 168
Anastasio III, papa, 168
Anselmo d'Aosta, 31-34
Archimede, 52
Aristarco di Samo, 52
Aristotele, 20, 36, 51
Armstrong, Neil, 74
Augusto (Gaio Giulio Cesare Ottaviano), 16
Aureliano, 100

Barrow, John, 146-147, 151, 184
Bellarmino, Roberto, 52-53
Berkeley, George, 68
Bernardino da Siena, 17
Bernardo di Chiaravalle, 34, 82
Bertone, Tarcisio, 175-176
Bohr, Niels, 83, 151
Bonaparte, Napoleone, 147-148
Bonaventura da Bagnoregio (Giovanni Fidanza), 188
Bongiorno, Michael, «Mike», 3
Borges, Jorge Luis, 26, 47, 91, 142
Born, Max, 85
Broglie, Louis-Victor Pierre de, 85
Brunner, Emil, 47
Buddha, 135-136
Burke, Anne, 173
Bush, H.W. George, 9

Cabibbo, Nicola, 184
Callisto I, papa, 16
Calvino, Giovanni, 169
Cantalamessa, Raniero, 175
Cantor, Georg, 82
Capra, Fritjof, 83
Cardini, Franco, 7
Cartesio (René Descartes), 36, 68
Celestino II, papa (Guido Guelfucci da Castello), 34
Celestino III, papa (Giacinto Orsini dei Borbone), 34
Changeux, Jean-Pierre, 188
Cicerone, Marco Tullio, 62
Claudel, Paul, 18
Comiskey, Brendan, 171
Confucio, 73, 135-136
Connes, Alain, 188-189
Costantino I, 100
Cox, Harvey, 13, 14
Coyne, George, 119-120, 130, 185
Crick, Francis, 29, 84
Crisippo, 113
Cusano, Nicola, 55-56

Darwin, Charles, 29, 53, 65-66, 111-113, 115, 120, 128-129, 133
Davies, Paul, 147

Dawkins, Richard, 7
Deikman, Arthur, 26
D'Espagnat, Bernard, 147
Dirac, Paul, 66, 151
Dodds, Eric, 52
Dukas, Paul, 165
Dyson, Freeman, 147, 151-152, 184

Eco, Umberto, 28
Einstein, Albert, 29, 49-51, 64-66, 68, 154, 181
Eliogabalo, 100
Erasmo da Rotterdam, 70
Erode il Grande, 99
Eugenio III, papa (Bernardo Paganelli), 34

Feuchtersleben, Ernst von, 26
Feuerbach, Ludwig, 45
Feyerabend, Paul, 10, 103
Fisichella, Rino, 173-174
Flavio Giuseppe, 98
Fortune, Sean, 170
Franzelin, Johann Baptist, 82
Freud, Sigmund, 26, 112

Galilei, Galileo, 29, 52, 162, 187
Gandhi, Mohandas Karamchand, «Mahatma», 91
Gettier, Edmund, 24
Giamblico, 39, 60
Giordano Bruno, 52-53
Giovanni Battista, 101
Giovanni evangelista, 42, 99, 101, 107-110, 142, 167, 181
Giovanni Paolo II, papa (Karol Wojtyła), 11, 116-119, 162, 169, 175-176, 190
Giovanni XI, papa, 168
Giovanni XXIII, papa (Angelo Giuseppe Roncalli), 161
Giulio I, papa, 100
Giulio Cesare, 16
Goethe, Johann Wolfgang von, 127, 165
Goglia, Gennaro, 141
Gregorio VII, papa (Ildebrando Aldobrandeschi di Soana), 169
Groër, Hans Hermann, 170, 175

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 46
Heidegger, Martin, 10, 34-35, 37
Heisenberg, Werner, 81, 88, 151
Hindemith, Paul, 62
Hitchens, Christopher, 7
Hölderlin, Friedrich, 55-56
Hume, David, 68, 146
Huxley, Thomas, 115

Innocenzo I, papa, 168

James, William, 95
Jaspers, Karl, 135

Kant, Immanuel, 32, 68, 148
Kasparov, Garry, 153
Kasper, Walter, 170
Keplero, Giovanni (Friedrich Johannes Kepler), 62
Kerr, John, 140
Kierkegaard, Søren, 13-14
Kirill, metropolita (Vladimir Michajlovič Gundjaev), 11
Krishnamurti, Jiddu, 136
Kuhn, Thomas Samuel, 10
Küng, Hans, 15

Labriola, Antonio, 10
Lamarck, Jean-Baptiste, 129
Laplace, Pierre-Simon de, 147-148
Lavoisier, Antoine-Laurent de, 29
Law, Bernard, 171
Leclerc, Georges-Louis, conte di Buffon, 6
Lehmann, Karl, 170
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 36, 68
Lemaître, Georges, 148
Lenski, Richard, 121, 123, 144
Libet, Benjamin, 72-74, 110
Linneo (Carl Nilsson Linnaeus), 53, 128-129
Locke, John, 7, 68
Loisy, Alfred, 176
Lombardi, Federico, 185-186
Lorenz, Konrad, 189
Luca evangelista, 99, 101-102, 104, 142, 169

Lutero, Martin, 70, 169
Lyell, Charles, 129

Maciel, Marcial, 170, 175
Madre Teresa di Calcutta (Anjeza Gonxhe Bojaxhiu), 18
Manuele II Paleologo, imperatore bizantino, 8
Marco evangelista, 42, 99, 142
Marx, Karl, 28
Matteo evangelista, 99, 101, 142, 167
Maxwell, James Clerk, 29
McCulloch, Warren, 188-189
McLuhan, Herbert Marshall, 13, 97
Mendeleev, Dmitrij Ivanovič, 29
Mendel, Gregor Johann, 29
Meyrink, Gustav, 165
Migliore, Celestino, 5
Moro, Andrea, 43
Mozart, Wolfgang Amadeus, 62
Müller, Max, 78
Murphy, Lawrence, 174

Napolitano, Giorgio, 185
Neusner, Jacob, 11
Newton, Isaac, 7, 29, 127
Nietzsche, Friedrich, 10, 133

O'Malley, Sean, 176
Onfray, Michel, 7
Origene, 102
Ormisda, papa, 168
Osho Rajneesh, 136
Ottaviani, Alfredo, 131

Paolo di Tarso, 51, 61, 99, 102, 142, 160, 179, 183
Paolo VI, papa (Giovanni Battista Montini), 161-163, 169
Parmenide, 29, 44-46, 49, 67
Pascal, Blaise, 33, 35-36
Peet, Michael van der, 18
Penzias, Arno Allan, 185
Pera, Marcello, 9
Périer, Ferdinand, 18
Pietro apostolo, 101
Pilato, Ponzio, 99

Pio V, papa (Antonio Michele Ghislieri), 16
Pio IX, papa (Giovanni Maria Mastai Ferretti), 82
Pio XI, papa (Ambrogio Damiano Achille Ratti), 161
Pio XII, papa (Eugenio Pacelli), 3-4, 115-116, 148
Pitagora, 29, 39, 51, 60-62, 181
Platone, 24, 45-46, 49, 51-52, 62-63, 82, 112, 136
Plinio il Vecchio (Gaio Plinio Secondo), 98
Plotino, 45, 49
Plutarco, 19, 62
Pope, Alexander, 93
Popper, Karl, 10
Porfirio, 39
Porretano, Gilberto, 82
Putin, Vladimir, 9

Ratzinger, Georg, 60
Ravasi, Gianfranco, 6, 147, 184
Remotti, Francesco, 158

Sai Baba, Sathya, 136
Saint-Cyran (Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne), 80
Santoro, Michele, 173
Schliemann, Heinrich, 98
Schönborg, Christoph von, 118-120, 130, 175-176
Schrödinger, Erwin, 74, 83-85, 88, 151
Senofane di Colofone, 46
Sergio III, papa, 168
Sesto Empirico, 113
Silverio, papa, 168
Smyth, Brendan, 170
Socini, Fausto, 152
Socrate, 33, 73, 135-136
Sodano, Angelo, 175-176
Sofocle, 67
Solovine, Maurice, 64
Spinoza, Baruch, 65, 68, 154
Sri Aurobindo (Aravinda Ghose), 133, 136
Sturgeon, Theodore, 144
Suenens, Leo, 162
Svetonio, 98

Tacito, Publio Cornelio, 98
Teilhard de Chardin, Pierre, 131, 149-151, 154
Teresa di Lisieux, 18
Tertulliano, 16
Tipler, Frank, 146, 151-154
Tolomeo, 52
Tommaso apostolo, 32, 106, 164
Tommaso d'Aquino, 32, 164
Tonetti, Guido, 5
Totò (Antonio De Curtis), 4
Townes, Charles, 147
Turing, Alan, 131

Urbano VIII, papa (Maffeo Barberini), 52

Vallortigara, Giorgio, 189
Valzania, Sergio, 7
Venter, Craig, 29

Watson, James Dewey, 29, 84
Weakland, Rembert, 174
Weizsäcker, Carl von, 147
Wiener, Norbert, 165
Wigner, Eugene, 188-189
Wilberforce, Samuel, 115

Zwingli, Huldrych, 169

Una lettera luciferina al Santo Padre,
una memorabile introduzione all'ateismo

ISBN 978-88-04-61007-6