

Verità di fede e *libertas erroris*. Giordano Bruno e la “purificazione della memoria”

Sara Lucrezi

La forza della verità

La vicenda di Giordano Bruno, condannato a morte a seguito della sentenza di eresia formale da parte del Tribunale romano dell’Inquisizione, chiama in causa, ancor oggi, il tema della gestione sociale della libertà di espressione delle minoranze ideali e religiose, non solo sul piano della dimensione privata e di coscienza, ma anche su quello della manifestazione pubblica e politica del pensiero. È evidente come tale vicenda appaia ancora paradigmatica rispetto al ricorrente problema non solo della mera libertà di coscienza e di parola, ma, più in generale, del sottile discrimine intercorrente tra il foro interiore e la ricaduta civile delle idee, quando esse vadano a incidere, o a confliggere, con un dato ordine costituito. Il pensatore pagò infatti pesantemente, com’è noto, la mancata rinuncia all’espressione del proprio pensiero (come attestano le annotazioni dei notai dell’Inquisizione, che registrarono, al di là del supplizio del rogo, il ricorso a sistemi di tortura particolarmente violenti [“*torqueatur stricte*”¹]), e il conculcamento delle sue convinzioni filosofiche venne allora giustificato dallo scopo dell’accertamento della verità giudiziaria e della difesa delle verità dottrinali del cattolicesimo. Oggi la posizione ufficiale della Chiesa, com’è noto, appare sostanzialmente mutata, come attestato dalla Dichiarazione

¹ Firpo 1949, pp. 72-73. Secondo l’autore, Bruno sarebbe stato torturato alla fine di marzo 1597, secondo la decisione della Congregazione presa il 24 marzo. Ma il dato non appare, in dottrina, pacifico. Una completa bibliografia del filosofo, aggiornata fino al 2002, è consultabile negli Atti del Convegno organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d’Aquino, Napoli, il 17-18 febbraio 2000, dal titolo *Giordano Bruno: oltre il mito e le opposte passioni. Una ricognizione storico-teologica* (Giustiniani - Matarazzo - Miele - Sorrentino - 2002). Per la dottrina più risalente, cfr. Spampanato 1921; cfr. anche Spampanato 2000².

sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, approvata dal Concilio Vaticano II e promulgata da papa Paolo VI il 7 dicembre 1965², in cui si afferma che la verità “non si impone che per la forza della verità stessa”³.

Riguardo specificamente al caso di Bruno, poi, va segnalato che, il 14 febbraio del 2000, il Segretario di Stato vaticano, Cardinale Angelo Sodano, ha formalmente espresso, a nome della Chiesa, una reinterpretazione critica della vicenda processuale e del suo esito, con parole che vale la pena, per la loro rilevanza storica e teologica, di riportare alla lettera: “...i membri del Tribunale dell’Inquisizione [...] processarono [Bruno] con i metodi di coazione allora comuni, pronunciando un verdetto che, in conformità al diritto dell’epoca, fu inevitabilmente foriero di una morte atroce. Non sta a noi esprimere giudizi sulla coscienza di quanti furono implicati in questa vicenda. Quanto emerge storicamente ci dà motivo di ritenere che i giudici del pensatore fossero animati dal desiderio di servire la verità e promuovere il bene comune, facendo anche il possibile per salvargli la vita. Oggettivamente, tuttavia, alcuni aspetti di quelle procedure e, in particolare, il loro esito violento per mano del potere civile non possono non costituire oggi per la Chiesa - in questo come in tutti gli analoghi casi - un motivo di profondo rammarico”⁴. Si tratta di parole che si inseriscono pienamente nello spirito dell’anno giubilare 2000, indetto da papa Giovanni Paolo II - nell’ambito del quale fu organizzato il Convegno a cui il Cardinale inviò il ricordato messaggio -, il cui scopo dichiarato è stato quello di promuovere una

² Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*. Il diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_it.html. Sul lungo e contrastato processo di elaborazione del documento conciliare (che vide un travagliato confronto, nel mondo episcopale, tra istanze conservatrici e progressiste, riguardo all’impostazione culturale del lavoro, alla coerenza dei risultati col magistero ecclesiastico e al livello di possibile apertura al mondo laico e al pensiero secolare), cfr., per tutti, Scatena 2003; cfr Casavola 2005; Casavola 2007.

³ *Dignitatis humanae* § 9. Il rifiuto di ogni forma di coercizione in materia religiosa è poi esplicitamente ribadito nel § 12.

⁴ Messaggio indirizzato, unitamente al “benedicente saluto” di papa Giovanni Paolo II, al Preside della Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d’Aquino, Prof. Adolfo Russo, in occasione del già citato Convegno (nt.1) del 2000, poi pubblicato in apertura degli Atti congressuali.

“purificazione della memoria” cristiana⁵ (ossia una rimeditazione e una richiesta di perdono per le colpe e gli errori compiuti, nei secoli trascorsi, da alcuni rappresentanti delle istituzioni ecclesiastiche⁶), per far sì che la Chiesa potesse entrare nel nuovo millennio “purificata”, il più possibile, dai retaggi del passato.

C’è da dire che le parole del Segretario di Stato non sconfessano l’operato dei giudici inquisitori, né riabilitano il pensiero del predicatore condannato: “In realtà - si legge ancora nella lettera -, anche sulla base di aggiornate ricerche svolte da studiosi di diversa ispirazione, sembra acquisito che il cammino del suo pensiero, svoltosi nel contesto di un’esistenza piuttosto movimentata e sullo sfondo di una cristianità purtroppo divisa, lo abbia condotto a scelte intellettuali che progressivamente si rivelarono, su alcuni punti decisivi, incompatibili con la dottrina cristiana”. La Chiesa, è stato al riguardo notato⁷, “non “assolve” Giordano Bruno da tesi che non furono né sono accettabili per chi crede, ma si fa carico di una richiesta di perdono sincera per la violazione della dignità umana e per l’uso di metodi inaccettabili nel servizio della Verità, soprattutto da parte di chi dice di credere veramente in essa”. Tuttavia, è evidente come tali parole segnino una netta presa di distanza nei confronti di quei “metodi di coazione allora comuni” e del “diritto dell’epoca”, estesa a “tutti gli analoghi casi”, e che lascia intendere un netto riposizionamento della Chiesa riguardo alla possibilità e l’opportunità di una correzione coercitiva della devianza religiosa (viene, al proposito, espressamente richiamato il menzionato principio della Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*).

Se, dunque, la critica appare rivolta non ai postulati attraverso cui una verità veniva affermata e un’altra contestata, ma unicamente ai “metodi” con cui ciò veniva fatto, è da riconoscere che, anche al di là

⁵ Sul punto, cfr. Cottier 2002, pp. 43ss.; Forte 2002, pp. 29ss.; Giustiniani 2002, p. 25; Tanzarella 2001.

⁶ “Chiedendo a tutti un atto di coraggio e di umiltà nel riconoscere le proprie mancanze e quelle di quanti hanno portato e portano il nome di cristiani (cfr. *Incarnationis mysterium* 11)” (dalla lettera di Sodano, cit. alla nt. 4). Sul punto, cfr. Giustiniani 2002, p. 10. Bruno Forte, nel saggio citato, p. 38, ricorda le parole pronunciate a proposito, nell’enciclica *Tertio millennio adveniente*, da Papa Giovanni Paolo II: “Un altro capitolo doloroso sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall’acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio della verità” (*Tertio millennio adveniente* 35; cfr. *Evangelium vitae* 14).

⁷ Giustiniani 2002, p. 10.

delle parole del Segretario di Stato, il solo fatto che la figura e il pensiero del filosofo, condannato come eretico, siano stati posti al centro - per la prima volta al mondo - di un Convegno di studi organizzato da una Pontificia Facoltà Teologica - e non certo con l'intenzione di ribadire l'errore e la giustezza della condanna - rappresenta, di per sé, un significativo elemento di novità nell'atteggiamento della Chiesa riguardo a tale vicenda. E tutti gli interventi congressuali - pronunciati anche da alcuni tra i massimi teologi e filosofi contemporanei - poi pubblicati negli Atti, mostrano di rendere il pensiero del filosofo oggetto di una profonda e accurata analisi, sulla base di un'evidente consapevolezza della ricchezza e fecondità intellettuale dei suoi contenuti, ritenuti - al di là dei loro aspetti controversi - atti a trasmettere messaggi di grande rilievo e perdurante attualità per l'uomo di oggi. E, nella menzionata lettera del Cardinale di Stato, è ricordato che l'organizzazione del Convegno, con questo spirito dichiarato, è stata accolta "con piacere" dal Sommo Pontefice. Tale posizione - basata su una distinzione tra i contenuti della verità e i metodi con cui affermarla - pare, tra l'altro, che fosse condivisa anche dallo stesso Nolano. Com'è stato ricordato⁸, Bruno ebbe a giudicare poco "evangelici" i metodi dell'Inquisizione. Alle asserzioni pronunciate, il 2 giugno 1592, dall'inquisitore di Venezia, che ripeteva un'affermazione del denunciante Giovanni Mocenigo, riguardo al fatto che il filosofo avesse biasimato la Chiesa per l'uso del "braccio secolare"⁹, il Nolano rispose cautamente:

“È vero che me ricordo d’haver detto che li apostoli facevano più con la loro predicatione, buona vita, essempli et miracoli, che con la forcia che si possa far oggi, non negando però per questo qualsivoglia remedio che usi la santa chiesa contra li heretici et mali cristiani”¹⁰.

Si contrapponevano dunque,

⁸ Ricci 2002, pp. 235-236; cfr. anche Ricci 2000.

⁹ “Se hai mai biasimato l’uso che tiene la santa madre Chiesa per conservar il popolo cristiano nella via del Signore, et quando procede contro quelli che desviano dalla fede catholica bisogna, dicendo che li apostoli con le predicationi et essempii di buona vita convertivano le genti, et che ora chi non vuole esser catholico bisogna che provi il castigo, perché si proceda contra de lui non con amor ma con forcia”. Dal verbale processuale tratto da Bruno 2010, p. 73.

Cfr. anche: Gargano 2000; Yates 1998, p. 256.

¹⁰ Bruno 2010, p. 3.

“da un lato, un potere ecclesiastico che *compellit intrare*¹¹ nel mondo ecclesiale anche i recalcitranti e, dunque, non tollera il dissenso dottrinale; dall’altro, invece, un metodo propositivo, quello stesso dei primi missionari dei Vangeli, che non dovrebbero imporre, bensì proporre con dolcezza la propria verità”¹².

Un nodo essenziale - anche se non l’unico - evocato dalla vicenda di Bruno resta, fondamentale, quello della relazione tra verità di fede e verità filosofica, un nodo incentrato sulla questione se e in quale misura possano essere considerate sovrapponibili o indipendenti. Possono essere considerati eretici i soli pronunciamenti teologici o anche quelli filosofici? E ancora: era concepibile, nel contesto spaziale e temporale in cui predicò il Nolano, un pensiero filosofico che pretendesse di trattare, sia pur parzialmente o indirettamente, di questioni relative alla fede, partendo da presupposti meramente filosofici, anziché teologici? E nel caso di Bruno, frate domenicano che pure ribadiva di aver sempre voluto fare solo filosofia e non teologia nei suoi scritti¹³ (rifiutando pertanto l’accusa di eretico, in quanto riconosceva come suo compito non la predicazione, ma la ricerca della verità), quale delle due vesti avrebbe dovuto prevalere?

Per rispondere a tali quesiti sembra opportuno un ritorno ai fatti, domandandosi anche se, e in che modo, l’affare Bruno può aver inciso sulla successiva gestione politica del dissenso religioso.

Il “secolo di ferro”

L’esistenza di Giordano Bruno si situa all’interno di quel cosiddetto “secolo di ferro”, aperto con la Riforma luterana e chiusosi con la fine della guerra dei Trent’anni, in cui - com’è stato detto - l’Europa, pure

¹¹ La nota frase Lc 14.23, relativa all’episodio del convito, in occasione del quale il padrone di casa ordinò al suo servo: “Va’ per le strade e lungo le siepi e costringi la gente a entrare, affinché la mia casa si riempia”. Espressione costantemente utilizzata, com’è noto, a sostegno della liceità - anzi, dell’imperatività - dell’uso della forza per l’affermazione della fede.

¹² Ricci 2002, pp. 235-236.

¹³ Come ricorda Firpo 1949, pp. 177-190, il 2 giugno 1592, all’inquisitore che gli chiese se fosse “versato” negli “studi teologici”, il predicatore rispose: “Non molto, avendo atteso alla filosofia ché questa è stata la mia professione”; e, il giorno successivo, dichiarò di non avere mai inteso “far altra professione che di filosofia” (cfr. Miele 2002, p. 63). E “l’autoproclamazione bruniana, di aver voluto sempre fare filosofia e non teologia nei suoi scritti, diveniva un punto a favore nella difesa rispetto all’imputazione di eresia formale”: così Giustiniani 2002, p. 16.

sede della grande “rivoluzione scientifica”, conobbe “la più alta concentrazione di fanatici religiosi al mondo e il più basso grado di tolleranza”, mentre nello stesso periodo “al Cairo o a Istanbul [...] sunniti, sciiti, cristiani ortodossi, cattolici, armeni, copti, ebrei e perfino qualche occasionale indù vivevano fianco a fianco in relativa armonia”¹⁴. È stato da tale sanguinario laboratorio esperienziale¹⁵, che - com’è stato osservato¹⁶ - sorse l’ideale di tolleranza, inteso quale atteggiamento di rispetto o indulgenza rispetto a opinioni e credenze diverse dalle proprie, oggetto delle considerazioni di Locke, Spinoza e Voltaire, destinato a riscuotere in età moderna e contemporanea un così rilevante successo e credito come possibile modalità di coesistenza tra visioni religiose diverse o opposte all’interno della stessa società civile.

Il cristianesimo, che in epoca tardo-antica, da culto perseguitato, si era liberato dalla coercizione istituzionale e politica con l’Editto di Milano del 313, per poi divenire religione ufficiale dell’Impero nel 380 con l’Editto di Tessalonica di Teodosio I, nella stagione moderna aveva opposto alla Riforma protestante l’argine della Controriforma cattolica, il cui emblematico esito teorico era stata quella teologia controversistica elaborata proprio dal teologo-inquisitore gesuita Roberto Bellarmino, che intervenne appunto, com’è noto, nella fase finale del processo a Bruno.

È possibile apprezzare la distanza storica da quella fase dalla risposta data da papa Francesco alla questione sollevata, sul volo di ritorno dal viaggio apostolico in Armenia, il 26 giugno 2016 (quattro mesi prima della partecipazione del Pontefice alla commemorazione ecumenica in apertura del Giubileo luterano per i 500 anni dalla Riforma, tenutosi a Lund, in Svezia, il 31 ottobre) dal giornalista tedesco Tilmann Kleinjung, che aveva chiesto al papa se Lutero non potesse ormai essere “riabilitato” dalla Santa Sede, annullando quindi la scomunica lanciata contro di lui da Leone X nel 1521. Francesco

¹⁴ Harari 2017, p. 302.

¹⁵ A riprova del clima di stretta repressione culturale dell’epoca, si può notare come l’Indice dei libri proibiti, creato nel 1559 da papa Paolo IV, tra il XVI e il XVII sec., annoverasse i testi di praticamente tutti i filosofi del tempo: da Bruno e Galilei a Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, Pascal, Arnauld, Malebranche, Boyle, Locke, Leibniz, Newton. Sulla peculiare posizione di Bruno in tale contesto storico e culturale, cfr., per tutti: Badaloni 1958; Ciliberto 1996; Gatti 2001; Sabbatino 1998.

¹⁶ Cardini 2011.

rispose con una sensibilità storica che è stata oggetto di apprezzamento:

“Io credo che le intenzioni di Martin Lutero non fossero sbagliate: era un riformatore. Forse alcuni metodi non erano giusti, ma in quel tempo, se leggiamo la storia del Pastor, per esempio - un tedesco luterano che poi si è convertito quando ha visto la realtà di quel tempo, e si è fatto cattolico - vediamo che la Chiesa non era proprio un modello da imitare: c’era corruzione nella Chiesa, c’era mondanità, c’era attaccamento ai soldi e al potere. E per questo lui ha protestato. [...] Poi sono andate avanti le cose. Oggi il dialogo è molto buono e quel documento sulla giustificazione credo che sia uno dei documenti ecumenici più ricchi, più ricchi e più profondi”¹⁷.

Ci si domanda, comunque, quali fossero gli elementi che condussero, nel contesto del clima dell’epoca, alla repressione e alla condanna di un pensiero che non intendeva programmaticamente collocarsi in antitesi o in contrapposizione con i dogmi dell’ortodossia cattolica.

Com’è stato notato¹⁸, nei confronti di Bruno, fu assai difficile precisare a livello teorico l’accusa di eresia formale, che avrebbe dovuto essere giuridicamente molto rigorosa e le cui contestazioni - a parte poche affermazioni circa la Trinità, la natura di Gesù Cristo e la relazione tra anima e corpo - rimasero fino alla fine piuttosto generiche, costituendo più una serie di indizi che delle prove chiare e circostanziate. Fu poi Bellarmino, all’inizio del 1599, a redigere, in breve tempo e sulla base delle poche opere presenti a Roma, una lista di otto proposizioni del filosofo sospette di eresia formale: 1) la generazione delle cose e i due principi dell’esistenza individuati nel *De causa, principio et uno*, l’anima del mondo e la materia prima; 2) l’asserzione che a una causa infinita corrisponde un effetto infinito; 3) il problema della creazione dell’anima umana; 4) il principio secondo cui nulla si genera e nulla si corrompe secondo la sostanza; 5) il moto della terra e l’adesione di Bruno alla teoria copernicana; 6) la definizione, data nella *Cena delle ceneri*, degli astri come angeli; 7) l’attribuzione alla Terra di un’anima sensitiva e razionale; 8) i rapporti tra anima e corpo (nel *De causa* Bruno sosteneva che l’anima sta nel corpo come un nocchiero sulla nave). Ma di queste, nessuna

¹⁷ In Ginotta 2016.

¹⁸ Giustiniani 2002, pp. 13-15.

pareva costituire una vera e propria eresia, sul piano strettamente teologico. Quale può essere stato, dunque, il vero motivo della condanna?

La “sustanza delle cose”

La risposta può probabilmente essere ricercata non in una singola verità dottrinale (quale l'essenza divina, la cristologia o l'antropologia), quanto in un diverso, peculiare modo del Nolano di fare appello ad una verità filosofica, che fosse più o meno aperta a tutti gli apporti delle diverse visioni religiose.

Nella religiosità bruniana, infatti, il Cristianesimo appare fittamente intessuto di echi del mondo classico e orientale - in cui convivono e si amalgamano richiami al materialismo antico e in generale al pensiero presocratico, al neoplatonismo, alla tradizione ermetica¹⁹, alla Cabala ebraica, alla religiosità egizia, all'averroismo, al copernicanesimo, al lullismo, alla mnemotecnica, al naturalismo e al pensiero magico e alchemico rinascimentale - e tale propensione globale e inclusiva, in aperto contrasto col dogmatismo dottrinale sopra richiamato, non poteva che essere osteggiata dall'ortodossia cattolica del tempo.

La complessiva opera del Nolano tendeva a richiamare l'attenzione sul fatto che le religioni - pur spesso segnate, com'è noto, da una storia divisiva, costellata di contrapposizioni e cesure - presentino allo stesso tempo percorsi comuni e siano facilmente esposte a influenze e ibridazioni reciproche (basti pensare, a mo' di esempio, alla vicinanza tra la giurisprudenza e le pratiche, anche alimentari, ebraiche e musulmane, o a come la presenza islamica nel Vicino Oriente abbia incoraggiato l'iconoclastia bizantina nella prima metà del secolo VIII). Si tratta quindi di ricercare tracce del grado di “apertura” di Giordano Bruno, educato in un ordine religioso, quello domenicano, tra i più tradizionali (da cui pure per un breve periodo si era allontanato, aderendo al calvinismo a Ginevra nel 1578, ma a cui rimase in definitiva collegato, tanto da essere processato come cattolico e frate domenicano, per poi essere degradato prima del rogo), a diversi modelli religiosi, non di stretta matrice cristiano-cattolica.

Come si legge negli atti processuali, ad esempio, Bruno riconduce il segno patibolare della croce, emblema del cristianesimo

¹⁹ Cfr. Yates 1998.

- un simbolo di tipo apotropaico già attestato in diverse culture precristiane - al patrimonio religioso del mondo egizio. I compagni di cella infatti asserivano che, per il filosofo, quel simbolo avesse la forma di “tau”, per cui

“la croce che hoggidì si tiene sopra l’altari era un carattere e segno ch’era scolpito nel petto della dea Iside, e che quel segno dagli antichi era sempre stato tenuto in veneratione, e che i cristiani l’avevano rubbato da gl’antichi fingendo che in quella forma fosse il legno sopra il quale fu affisso Christo”²⁰.

È stato inoltre sottolineato come il pensiero di Bruno, costantemente alla ricerca della radice della suprema unità nella molteplicità dei fenomeni, fosse nutrito dell’apporto dei pensatori presocratici, in cui il filosofo rinveniva, appunto, la dottrina dell’*hèn kai pân*, “dell’uno in tutto, dell’unica vita che scorre e dell’unica verità che brilla in tutto, anche nelle parti infinitesimali”²¹. Tali rimandi all’orizzonte, prettamente unitario e immanentistico, dei filosofi fisici greci possono, ad esempio, essere colti nel *De la causa principio et uno*, in cui si ribadisce come la natura agisca da

“artefice interno che forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brancie, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le fronde, gli fiori, gli frutti”²².

La filosofia della natura, che per Bruno “apre gli sensi, contenta il spirito, magnifica l’intelletto e riduce l’uomo alla vera beatitudine che può aver come uomo e consistente in questa tale composizione”²³, viene inoltre celebrata in un modo che richiama la filosofia epicurea e la prospettiva di Lucrezio. Ma se l’universo lucreziano e democriteo, pur infinito, è meccanico, gelido e distante, in Bruno esso appare vivificato da una forza primordiale che ne anima e ne connette le parti, e che sembra possibile cogliere solo attraverso uno slancio mistico. Scrive infatti ne *La cena delle ceneri*:

²⁰ Da Ciliberto 2017, p. 20.

²¹ Montano 2013, p. 127.

²² *De la causa, principio et uno*, in Bruno 2014, p.679. Sul punto, cfr. Fiorentino 1861.

²³ *De l’infinito, universo e mondi*, in Bruno 2014, p.25.

“consideresi dunque, che, come il maschio se muove a la femina e la femina al maschio, ogni erba e animale, qual più e qual meno espressamente, si muove al suo principio vitale, come al sole e altri astri”²⁴. Così come, nel terzo dialogo del *De la causa, principio et uno*, per bocca di Teofilo, Bruno ribadisce come col tempo abbia maturato una netta distanza da una visione prettamente materialistica: “Democrito dunque e gli epicurei, i quali, quel che non è corpo, dicono non esser nulla, per conseguenza vogliono la materia essere la sola sustanza de le cose” e

“vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni de la materia. E io molto tempo son stato assai ardente a questo parere [...] ma, dopo aver più maturamente considerato, avendo riguardo a più cose, troviamo che è necessario conoscere nella natura dei geni di sustanza, l’uno che è forma e l’altro che è materia”, per quanto unificati in “un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto, ed ancora una potenza e un soggetto nel quale non sia minor passiva di tutto: in quello è potestà di fare, in questo è potestà di essere fatto”²⁵.

Un ulteriore segno della “pericolosa” associazione tra visione filosofica e dottrine religiose si trova nel dialogo *La cabala del cavallo pegaseo*, in cui, nel tratteggiare le vicissitudini delle varie incarnazioni dell’asino che, divenuto Micco, chiede e infine ottiene di essere ammesso nell’Accademia pitagorica, Bruno fonde filosofia, teologia e cabala:

“Dico una cabala di teologica filosofia, una filosofia di teologia cabalistica, una teologia di cabala filosofica, di sorte ancora che non so se queste tre cose avete o come tutto, o come parte, o come niente; ma questo so ben certo che avete tutto del niente in parte, parte del tutto nel niente, niente de la parte in tutto”²⁶.

Fare la cabala dell’asino, cioè trovarne il genuino senso religioso come simbolo del Cristo - che entrò in Gerusalemme, non a caso, a cavallo di un’asina - significa, come suggerisce Saulino (che nel dialogo impersona la voce dell’autore), rifarsi al Talmud, ma

²⁴ *La cena delle ceneri*, in Bruno 2014, p. 512.

²⁵ *De la causa, principio et uno*, in Bruno 2014, p. 671.

²⁶ Sulla peculiare idea bruniana di infinito, cfr. De Bernart 1986; Deregius 1981; Badaloni 1958.

anche alla religione egizia, oltre che alla filosofia presocratica e alla teologia cristiana.

Scienza e fede

L'8 febbraio 1600 il processo canonico contro Giordano Bruno, la *expeditio causae fratris Iordani*, giunse alla definitiva sentenza di condanna. La Congregazione, dopo aver imposto al predicatore, il 18 gennaio 1599, l'abiura entro sei giorni delle otto proposizioni stilate da Bellarmino, il 15 febbraio seguente aveva ricusato la proposta del filosofo di ritrattare unicamente a patto che le asserzioni venissero riconosciute da Clemente VIII eretiche solo *ex nunc*²⁷ e gli aveva intimato di recedere senza condizioni. Il 5 aprile 1599, Bruno aveva presentato un proprio promemoria sulle affermazioni contestate, su cui Bellarmino si era pronunciato di fronte alla Congregazione il 24 agosto, riferendo come il filosofo avesse effettivamente revocato la propria posizione su sei delle otto proposizioni contestate, mentre sulle altre due vi era bisogno di ulteriori precisazioni.

Delle due affermazioni censurate si conosce poco: le carte processuali accennano all' "eresia novaziana"²⁸ e ai rapporti tra anima e corpo²⁹. Il 9 settembre, la Congregazione si era detta favorevole a ricevere l'abiura degli articoli che Bruno aveva pronunciato, riservandosi di decidere l'applicazione della tortura per ottenere una piena ritrattazione degli altri punti contestati. Il 21 dicembre, però, in seguito a varie tergiversazioni e promesse di abiura, il Nolano aveva dichiarato di non volere abiurare e di non avere niente di cui pentirsi.

Consapevole che quella scelta gli sarebbe costata la vita, Bruno doveva infatti essere altrettanto cosciente che l'abiura avrebbe significato rinnegare quelle tesi filosofiche cui aveva dedicato l'intera esistenza. Come è stato scritto, egli

²⁷ Richiesta, avanzata il 25 gennaio 1599, che significava chiedere alla Chiesa di ammettere come il filosofo avesse trattato con libertà filosofica questioni solo in seguito definite dogmaticamente, ma che in realtà, nota Giustiniani 2002, finì per rivolgergli contro, contribuendo ad alimentare il meccanismo processuale.

²⁸ Novaziano, versato nella filosofia stoica, è stato un prete romano e un antipapa del III secolo che aveva dato origine a una setta eretica e a cui il Nolano fu associato, forse per la vicinanza allo stoicismo di certe sue visioni cosmologiche o per aver fatto sue alcune concezioni espresse nel trattato *De Trinitate* dell'eretico.

²⁹ Riguardo alle quali si esprimeva in forma dubitativa la sopravvivenza dello spirito alla morte fisica

“comprese di essere stato stretto fra due opzioni estreme: da un lato l’abiura e il carcere a vita, con l’«occultamento», la «depressione», la «sommersione» della Verità; dall’altro la morte”, per cui “decise di morire dopo otto anni di durissima lotta, in piena consapevolezza”³⁰.

Così, l’8 febbraio 1600, nella grande casa del cardinale Ludovico Madruzzo a piazza Navona, il notaio Flaminio Adriani lesse il verdetto alla presenza di tutta la Congregazione del Sant’Uffizio (i Cardinali inquisitori Madruzzo, Santori, Dezza, Pinelli, Berberi, Sfondrati, Sasso, Borghese, Arrigoni e Bellarmino), verdetto in cui il filosofo venne dichiarato

“eretico impenitente et ostinato, degradato da tutti gl’ordini ecclesiastici maggiori et minori, scacciato [...] dal foro nostro ecclesiastico et dalla nostra santa et immacolata Chiesa, della cui misericordia [si era] reso indegno”³¹.

Secondo una testimonianza, il filosofo, che aveva ascoltato il giudizio in ginocchio, si era quindi alzato replicando: “*Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam*”³². Con questo atto, la vicenda usciva così dalla competenza del tribunale ecclesiastico dell’Inquisizione per diventare di pertinenza della curia laicale e del governatore di Roma, a cui i giudici si appellarono, forse pronunciando una semplice formula di rito, per mitigare il rigore delle pene da affliggere, auspicando “che [fossero] senza pericolo di morte o mutilazione di membro”. Come prevedibile, l’ex domenicano venne, dopo pochi giorni, comunque mandato al rogo, “abbrugiato” con “la lingua in gola”, cioè bloccata dalla mordacchia, presumibilmente per evitare che continuasse a parlare di quelle sue “novità” e a proporre ostinatamente quei suoi “vaneggiamenti circa mondi diversi” anche nell’ora della morte. In realtà, lo strumento della mordacchia era concepito in modo tale da consentire la pronuncia esclusivamente della parola “abiuro”.

Come i vertici della Chiesa del tempo avrebbero potuto intuire, la questione però non poteva concludersi con la semplice combustione della carne. Bruciare quel corpo, quegli scritti, significava porre nei secoli la questione senza tempo della legittimità da parte delle autorità

³⁰ Ciliberto 1996, p.134.

³¹ Firpo 1949, p. 342.

³² “Forse avete più paura voi nel pronunciare questa sentenza contro di me che io nell’ascoltarla”. Schoppe 1921, p. 51. Sul punto, cfr. Casavola 2010, p. 25.

(in questo caso complicata dalla commistione tra potere ecclesiastico e temporale) di stroncare con la forza il germogliare di verità diverse da quelle imposte con un atto di fede (e d'imperio). Il pensiero del predicatore, così, ricevette, da quella condanna, una potente spinta propulsiva, divenendo, da subito, oggetto di un processo di rimediazione critica, destinato a mai più arrestarsi³³.

Può tale violenta repressione essere considerata espressione di un legittimo potere istituzionale, intento a difendere il proprio corpo dottrinale dal pericolo della contaminazione dell'eresia? O si può parlare di un "errore storico" della Chiesa, oggetto, in quanto tale, del processo di rimediazione del passato funzionale all'obiettivo della "purificazione della memoria"? Inoltre, come si accennava dianzi, possono essere ritenute devianti ed eretiche proposizioni filosofiche, e non teologiche, quali quelle che Bruno ha sempre dichiarato fossero le sue?

Secondo le visioni più critiche nei confronti della Chiesa, a questa non sarebbe mai possibile riconoscere, in nessun tempo, alcun diritto di condannare qualcuno per motivi ideologici: nei confronti di Bruno, così come degli altri eretici, degli ebrei, delle streghe ecc., la Chiesa avrebbe semplicemente esercitato il "gesto assassino del Potere [...] che né fasto e propaganda di Giubilei, né tarde (forse retoriche) respiscenze riusciranno mai a cancellare"³⁴.

Un'altra questione riguarda la possibilità di leggere la controversia tra Bruno e la Chiesa, oltre che come una contrapposizione tra verità assoluta e relativismo, nei termini di una contesa tra scienza e fede. L'adesione del filosofo alla teoria copernicana (in realtà ampiamente superata dalla lirica esaltazione degli infiniti mondi che popolerebbero un universo aperto, omogeneo nelle sue parti e soggetto a continua trasformazione, manifestata in una pluralità di scritti, dai dialoghi *La cena delle ceneri* e *De l'infinito, universo e mondi*, al *Camoeracensis acrotismus* e al *De immenso*) aveva infatti costituito, come accennato, uno dei nodi critici scrutinati nel dibattito processuale, insieme alle altre proposizioni sospette definite da Bellarmino. Può quindi la questione essere letta, al pari della vicenda galileiana, come una controversia tra l'avanzamento del

³³ Sulla circolazione e l'influenza del pensiero del filosofo dopo la sua morte, cfr.: Ricci 2009; Spaventa 1972, pp. 50-89; Ulliana 2015; Badaloni 1958.

³⁴ Parinetto 1999, p. 40.

pensiero e del metodo scientifico e il dogmatismo tradizionalista della teologia controriformistica?

In effetti i due pensatori difesero l'autonomia del mondo naturale dall'autorità ecclesiastica con argomenti paralleli. Nelle *Lettere copernicane* del 1615 Galilei affermò che, giacché natura e religione derivano entrambe da Dio, eventuali contrasti tra scienza e religione dovevano essere risolti discostandosi da un'interpretazione letterale delle Sacre Scritture, e ricercando il significato autentico e cifrato del testo sacro (operazione legittima, sia in quanto la Bibbia si era dovuta adeguare alla comprensione di popoli ignoranti, sia poiché essa si incentrava non sulle verità naturali, ma sul destino ultimo dell'uomo, insegnando “come si va al cielo, non come va il cielo”). Similmente, ne *La Cena delle ceneri*, il personaggio di Smitho solleva a Teofilo, portavoce del pensiero del Nolano, il problema della non aderenza delle sue dottrine cosmologiche alla Bibbia, e questi risponde che il senso delle Scritture andava ricercato nel guidare l'uomo nell'agire morale, e non nell'esplicare verità naturali³⁵. Tali posizioni, ritenute al tempo eretiche (e pericolosamente vicine all'idea protestante del “libero esame” delle Scritture) da Bellarmino e dalla maggior parte dei teologi, si sarebbero però progressivamente imposte anche nella Chiesa: come interpretare tale successivo processo di riconsiderazione di questi due casi emblematici di pensatori repressi dalla Chiesa della Controriforma? Probabilmente il motivo per cui oggi tale ripensamento è sfociato in una piena riabilitazione compiuta dall'autorità pontificia (se non, addirittura, in una sua “celebrazione laica”, che lo ha “santificato [reliquie comprese] in età risorgimentale e positivista”³⁶: ciò che per Bruno non è accaduto e, verosimilmente, non potrà mai accadere) è legato alla natura del dissidio.

Le scoperte astronomiche di Galilei (i crateri della luna, i satelliti di Giove, le macchie del sole, le galassie, così come il rifiuto della divisione tra mondo sublunare e sopralunare legato al riconoscimento di un'unica scienza del moto e, soprattutto, l'eliocentrismo) sono infatti verificabili, e proprio in quanto tali oggetto di indagine scientifica. Se anche non va svalutato l'apporto filosofico a sostegno dello schema teorico della scienza moderna

³⁵ Cfr. Castello 2002, pp. 82-86.

³⁶ Così Redondi 1983, p.40 (secondo il quale, la condanna dell'astronomo sarebbe avvenuta per ragioni non riconducibili alla teoria copernicana o all'interpretazione letterale della Bibbia, ma di natura principalmente politica, da considerare nella cornice della temperie culturale del tempo).

elaborato dal pensatore pisano³⁷, oggi in Galilei si vede soprattutto il teorico padre della scienza moderna³⁸; e tale scienza, come affermato dal futuro Papa Francesco, “ha una sua autonomia, che va rispettata e incoraggiata”³⁹. Al contrario, è stato spesso sottolineato come la filosofia naturale del Nolano, pur nelle sue audaci intuizioni che scoperchiavano il “cielo di carta” della cosmologia aristotelico-tolemaica, appartenesse (non tanto per il fattore cronologico, quanto per l’orizzonte e la formazione personale) a una prospettiva prescientifica, non avendo il predicatore mai fatto propria la metodologia sperimentale: non era né sarà infatti mai possibile verificare la presenza degli “infiniti mondi”, i quali potranno solo essere oggetto di speculazione, o di fede. Nelle tesi cosmologiche di Bruno, la rivoluzione astronomica diviene un evento filosoficamente (e teologicamente) eversivo, destinato a mutare radicalmente la visione della struttura del mondo e a destituire completamente la centralità dell’uomo nel cosmo. Inoltre, il riferimento di Bruno in particolare alle teorie di Democrito, appariva incompatibile con la visione cosmologica cristiana, essenzialmente per tre motivi. Innanzitutto, con lo sviluppare il monismo parmenideo in una diade, che considerava il pieno e il vuoto come due facce della stessa medaglia, ossia di un’unica realtà sensibile, Democrito escludeva il concetto di nulla, perché il vuoto, e il nulla, sarebbero anch’essi esistenti. Nulla, infatti, può esistere fuori dalla realtà, e anche il nulla e il vuoto, per il solo fatto di essere pensati e nominati, esistono⁴⁰. Ma una tale concezione, evidentemente, si poneva in netto contrasto col racconto biblico della creazione. In secondo luogo, il naturalismo democriteo negava, di fatto, un’incidenza delle azioni umane sul corso della natura, perché «il divenire del mondo dipende esclusivamente dal giuoco delle cause meccaniche che, indifferenti al bene ed al male, nel loro insieme costituiscono una necessità immanente della natura. Perciò il sistema degli atomisti suppone un rigido determinismo, che

³⁷ Consistente nel riconoscimento della natura quale ordine oggettivo, causalmente ordinato da relazioni governate da leggi, e della scienza come sapere sperimentale-matematico intersoggettivamente valido, che fa proprie tanto la dottrina platonico-pitagorica della struttura matematica del cosmo, quanto la distinzione atomistico-democritea tra proprietà oggettive e soggettive.

³⁸ Anche nel caso di Galilei non fu facile procedere ad una revisione completa, nonostante l’istituzione di una Commissione apposita, cfr. Artigas - Sanchez de Toca 2009.

³⁹ In Bergoglio - Skorka 2013, p. 116.

⁴⁰ Cfr. Enriques - Mazziotti 1948, pp. 27-28.

nega l'intervento di ragioni finalistiche, come pure di ogni fortuito»⁴¹. E anche questa visione era palesemente in contrasto col tradizionale disegno soteriologico e teleologico cristiano. Infine, appariva eversiva, agli occhi del potere ecclesiastico, la visione democritea, fatta propria dal Nolano, secondo cui il primo obiettivo dell'uomo saggio sarebbe quello di attingere alla conoscenza delle verità naturali, anziché di obbedire alle leggi di Dio e alle direttive della Chiesa ("il bene, postulato come fine della vita umana, è d'altronde quella serenità dell'animo che si addice al saggio, l'ideale di chi vede nella contemplazione scientifica del mondo il valore morale della vita"⁴²). La frattura appariva, dunque, inevitabile. Ed è interessante notare come essa si sia riproposta, per motivi molto simili, cinquantasei anni dopo la morte di Bruno, in un altro celebre caso di collisione tra libero pensiero e potere religioso, consumatosi, stavolta, fuori dall'ambiente cristiano. Fu, infatti, di nuovo, in ragione di un'adesione a visioni di tipo naturalistico e panteistico, che, il nel 1656, fu affisso, sulla volta della sinagoga dello Houtgracht (il canale di Amsterdam che attraversava il quartiere ebraico) il documento di *cherem* (bando, sconfessione e scomunica) nei confronti di Baruch Spinoza, anch'egli considerato colpevole di avere messo in discussione la necessaria distanza tra Dio e la natura, oltre che tra il nulla e l'esistente⁴³.

⁴¹ Enriques - Mazziotti 1948, p. 187.

⁴² Enriques, Mazziotti 1948, p. 291.

⁴³ "Con l'aiuto del giudizio dei santi e degli angeli, con il consenso di tutta la santa comunità e al cospetto di tutti i nostri Sacri Testi e dei 613 comandamenti che vi sono contenuti, escludiamo, espelliamo, malediciamo ed esecriamo Baruch Spinoza. Pronunciamo questo *herem* nel modo in cui Giosuè lo pronunciò contro Gerico. Lo malediciamo nel modo in cui Eliseo ha maledetto i ragazzi e con tutte le maledizioni che si trovano nella Legge. Che sia maledetto di giorno e di notte, mentre dorme e quando veglia, quando entra e quando esce. Che l'Eterno non lo perdoni mai. Che l'Eterno accenda contro quest'uomo la sua collera e riversi su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge; che il suo nome sia per sempre cancellato da questo mondo e che piaccia a Dio di separarlo da tutte le tribù di Israele affliggendolo con tutte le maledizioni contenute nella Legge. E quanto a voi che restate devoti all'Eterno, vostro Dio, che Egli vi conservi in vita. Sappiate che non dovete avere con Spinoza alcun rapporto né scritto né orale. Che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno si avvicini a lui più di quattro gomiti. Che nessuno dimori sotto il suo stesso tetto e che nessuno legga alcuno dei suoi scritti": Dichiarazione rabbinica autenticata datata 27 luglio 1656 e firmata da Rabbi Saul Morteira e altri. Da Giancotti 1985, pp. 13-14.

Verità e libertà

Comunque, com'è stato scritto, che

“bisogna riconoscere che Giordano Bruno - soprattutto a partire dal XIX secolo, quando in Campo dei Fiori in Roma fu eretta la famosa statua - rischia spesso di esser trascinato da una parte e dall'altra, ora reso esponente di una determinata fazione politica o ideologica - che si auto-attribuisce la funzione di bandiera della libertà e del pensiero avanzato di fronte a qualsiasi strapotere che intenda imbavagliare o sopprimere gli spiriti liberi -, ora guardato a vista come eretico impenitente ed anti-cristiano, avanguardia degli spiriti dissoluti di una modernità anti-cristiana ed anti-clericale”⁴⁴.

Esponenti di taluni ambienti cattolici⁴⁵, ostili a “modernismo” e “relativismo”, sottolineano a proposito come l'immagine del Nolano quale martire del libero pensiero contro l'oscurantismo religioso sia sorta in epoca risorgimentale, a opera di forze laiche e liberali di ispirazione massonica che vedevano nel Vaticano un ostacolo all'unificazione della penisola. Ciò può, indubbiamente, avere dei risvolti di verità, ma è evidente come eventuali interpretazioni o strumentalizzazioni della vicenda in epoche successive, in funzione e nel contesto di diverse contese e polemiche ideologiche, non possano offuscare il senso profondo dello scontro di forze che si consumò intorno alla figura di Bruno, che esprime un conflitto la cui radice è antica e profonda, risalente alle origini della stessa formazione, fin dal quarto secolo, di una società “cristiana”, e che pare destinato a perdurare ancora nei secoli successivi al processo e alla morte del pensatore. Quanto alla storia del cd. “oscurantismo religioso”, essa, com'è noto, è assai lunga, complessa e articolata, costellata di continue contraddizioni, svolte e ribaltamenti di fronte. L'età dell'impero cristiano fu annunciata al mondo, agli inizi del quarto secolo, com'è stato affermato, da “una voce stridente implacabile”, il *De mortibus persecutorum* di Lattanzio (presumibilmente redatto tra il 318 e il 321⁴⁶), che chiari a tutti, con estrema lucidità, quali fossero i sentimenti dei vincitori, una volta annoverato tra i loro ranghi anche

⁴⁴ Giustiniani 2009, p. 12.

⁴⁵ D'Amico 2000, p. 460.

⁴⁶ Moreau 1954, p. 36.

l'imperatore di Roma: sentimenti "di rancore e di vendetta"⁴⁷. Anche negli anni anche immediatamente precedenti, com'è noto, la posizione della Chiesa perseguitata era stata diametralmente opposta. Già Tertulliano, contro la violenza e l'illegalità delle persecuzioni anticristiane, non si appellava certo a una presunta superiorità della verità cristiana rispetto al politeismo pagano, ma unicamente all'ideale irenico della pace e tolleranza universale, con parole che Bruno avrebbe certamente condiviso: quale dio accetterebbe un omaggio forzato, che anche un uomo disdegnerebbe?⁴⁸. È assurdo e irrazionale che, in nome di una religione, se ne possa conculcare un'altra ("*non est religionis cogere religionem*"⁴⁹). E lo stesso Lattanzio, un secolo dopo - subito prima della svolta costantiniana - ribadiva (evidentemente influenzato dal pensiero di Tertulliano) i medesimi concetti: la religione non si può piegare con la forza ("*religio cogi non potest*"⁵⁰); essa si fonda su una libera scelta dell'uomo, che non può in alcun modo non essere tale ("*nihil est... tam voluntarium quam religio*"⁵¹), ed estorcere tale adesione con la forza è un assoluto controsenso. I cristiani, perciò, non pretendono mai che si preghi il loro Dio contro voglia, e non possono mai risentirsi se non lo si venera⁵².

La svolta di Lattanzio avvenne subito dopo la battaglia di Ponte Milvio del 312 (che segnò la vittoria di Costantino sul rivale Massenzio) e i cosiddetti "di tolleranza" di Milano e di Nicomedia del 313 (che elessero il cristianesimo a *religio licita*, dando un'illusoria immagine di pluralismo e tolleranza religiosa, che sarebbe stata

⁴⁷ Momigliano 1978b, p. 91. Una presa di posizione, questa di Momigliano, che, in ragione della particolare autorevolezza del grande storico (che, come è stato giustamente scritto, ha sempre "dimostrato di godere di una vista eccellente, da vicino come da lontano, in lungo e in largo". Lauria 2015, p. 5), ha segnato una svolta nella storiografia del Novecento, sfidando la secolare impostazione apologetica della vittoria di Costantino come primo fondamento della cd. "civiltà europea". In realtà, se tale civiltà nasce allora, ciò avviene proprio al suono di questa "voce stridente" udita da Momigliano, che pare riecheggiare ancora nelle aule in cui si svolsero gli interrogatori di Bruno, nonché nel luogo del suo supplizio.

Sulla fine del mondo antico e dei suoi valori portanti, tra la sterminata bibliografia, rinvio alle considerazioni di Chiaradonna 2013. Sul significato storico dell'opera di Lattanzio, per tutti, cfr. Amarelli 1970, Amarelli 1978, pp. 47-96, Corsaro 1975.

⁴⁸ *Apol.* 24.6.

⁴⁹ *ad Scap.* 2.2. Cfr. anche *Apol.* 24.6. Su tali espressioni, cfr. Martinetti 1972, p. 85.

⁵⁰ *Div. Inst.* 5.19.11.

⁵¹ *Div. Inst.* 5.19.23.

⁵² *Div. Inst.* 5.20.

immediatamente smentita), lo stesso anno in cui Lattanzio terminò la stesura delle sue *Divinae Institutiones* (manifesto - tanto stringente quanto, evidentemente, ipocrita - della libertà di pensiero, scritto durante le persecuzioni di Diocleziano e di Galerio, iniziato probabilmente nove anni prima, nel 304⁵³). E fu la svolta non solo di un singolo pensatore ma di un intero mondo, che passò immediatamente, dall'oggi al domani, senza nessuna esitazione, nessun tentennamento, nessun imbarazzo, come è stato detto, “dalla difesa all'attacco”⁵⁴.

Parlare di tolleranza, una volta conquistato il potere, non aveva più alcun senso da parte dei vincitori, che ormai non dovevano fare altro che “sistemare i conti”. A farlo, a chiedere mitezza e comprensione, dovevano essere i perdenti: e infatti, nel 384, il *praefectus Vrbi* Simmaco, nell'appellarsi, invano, all'imperatore Valentiano II, per invocare protezione contro i violenti attacchi rivolti al politeismo dal vescovo di Milano, Ambrogio, usò parole analoghe a quelle adoperate da Tertulliano e poi dal Lattanzio “prima maniera”: “*Suus cuique mos, suus ritus est*”⁵⁵, all'insegna del principio della libera scelta tra più verità⁵⁶. Il mistero della vita è troppo grande per potere essere raggiunto attraverso una sola strada: “*Vno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*”⁵⁷. Ma la risposta del vescovo fu sprezzante: avere tante verità voleva dire non averne nessuna; gli dei pagani avevano perso, e chi li seguiva era, appunto, perduto.

Anche Agostino, che aveva precedentemente propugnato, per poi rinnegarlo⁵⁸, il difficile metodo del libero confronto delle idee, nel ripudio della violenza, teorizzò l'utilità e la necessità della conversione forzata degli infedeli “a fin di bene”, per evitare loro la

⁵³ Cfr. Boella 1973, p. 10.

⁵⁴ Bloch 1978, p. 201.

⁵⁵ Symm., *Rel.* 3.8. Cfr. anche 3.10.

⁵⁶ Bloch 1978, p. 204.

⁵⁷ Symm., *Rel.* 3.10.

⁵⁸ È lo stesso Agostino (*Ep.* 93.5.16-17) a illustrare i motivi che lo indussero a rivedere le sue precedenti idee liberali, per abbracciare il principio del “braccio secolare”. Aveva cercato a lungo - racconta - di convincere gli abitanti della sua città natale, Tagaste, a rifiutare l'eresia donatista, senza con ciò ottenere alcun apprezzabile risultato. Ma l'eresia fu immediatamente stroncata in forza di un editto imperiale di divieto e condanna, della cui indubbia efficacia, confessa, fu costretto a prendere atto.

dannazione eterna⁵⁹. La *libertas*, da primo fondamento della dignità del *civis* (tanto da indurre persino il severo e rigoroso Dante a perdonare Catone l'Uticense - eletto a guardiano della porta del Purgatorio, anziché venire precipitato, per il suo gesto, accanto a Pier Delle Vigne⁶⁰ - per essere morto suicida, essendo stato tale gesto compiuto per amore della libertà⁶¹), diventa un elemento pericoloso e negativo, in quanto induce alla *libertas erroris*, e quindi alla morte dell'anima: "*Quae peior mors animae, quam libertas erroris?*"⁶². È in questa antica, secolare disputa intorno alla definizione dei concetti di "verità" e "libertà" (e quindi delle forme, e dei limiti, attraverso cui la scienza sarebbe deputata ad accedere alla verità⁶³), che avrebbe segnato di sé l'intera storia dell'Occidente (intrecciandosi, negli ultimi decenni, con altri fondamentali dilemmi, aperti dalle tragedie del Novecento, a partire dal rapporto tra l' "io" e l' "altro", scandagliato, in particolare, da Lévinas⁶⁴), che va iscritta, a nostro giudizio, la vicenda di Giordano Bruno.

Fede e ragione

Naturalmente, il confronto dialettico - spesso problematico e conflittuale - tra i concetti di "verità" e "libertà" si collega direttamente a un'altra fondamentale dicotomia ideologica, altrettanto consustanziale, fin dalle origini, alla storia dell'Europa cristiana, che è

⁵⁹ *Ep.* 105.2.10; 179.3-4; 217; *De corr. et grat.* 11.31; *Contra Iul.* 2.8.23.

⁶⁰ *Inf.* XIII, 31-108.

⁶¹ *Purg.* I, 71-72. Si può dire che, mosso dall'ammirazione per la figura di Catone, Dante, nel giudicarlo, assuma il metro dell'antica virtù stoica (che permeò la cultura dell'Uticense), anziché quello della morale medievale (a cui avrebbe dovuto conformarsi Pier delle Vigne): che ragioni e giudichi, quindi, con sguardo storico, più da romano che da cristiano.

⁶² *Aug.*, *Ep.* 105.2.10.

⁶³ Su tale antica e controversa questione, rinviamo soltanto a Agazzi, Minazzi, Geymonat 1989, nonché alla silloge a cura di Mangione, 1985.

⁶⁴ Il filosofo, com'è noto, fonda la sua concezione della libertà umana - partendo da una rielaborazione del pensiero di Pascal - su un radicale scetticismo riguardo alla stessa idea dell' "io", considerata origine dell'umano egoismo: "L' 'io' è odioso [...] l' «io» possiede due qualità: è ingiusto in sé, in quanto si fa centro di tutto; è spiacevole agli altri, in quanto li vuole asservire; infatti ogni «io» è il nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri" (Lévinas 2001, p. XXXX, p. 55. Cfr. Pascal 2012). Tra i numerosi contributi sul tema lasciati dal filosofo, rinviamo unicamente a: Lévinas 2004; Lévinas 2008; Lévinas 1979; Lévinas 1992. Sul punto, cfr.: Abbagnano 2006, pp. 365-406, D'Antuono 2017.

quella tra fede e ragione. E tanto il processo contro il Nolano, e il suo esito, quanto la successiva riflessione su cosa esso abbia significato, appaiono un'essenziale, dolorosa cartina di tornasole della possibilità di una pacifica conciliabilità tra tali valori.

Fin dalla vittoria di Costantino, com'è noto, la fede - nelle rigide forme definite e imposte, attraverso le dispute conciliari, dal magistero ecclesiastico - aveva rappresentato l'invalidabile muro perimetrale all'interno del quale poteva estendersi il percorso della ragione (e chi avesse osato scavalcarlo sarebbe stato ineluttabilmente precipitato, per questa sola, terribile colpa, senza alcuna possibilità di clemenza o di riscatto, nella dannazione eterna. E tale confine era stato, per lunghi secoli - con poche eccezioni -, universalmente percepito e rispettato come un naturale e cogente vincolo al progresso della scienza⁶⁵, la cui costante autolimitazione impediva, quasi sempre, la stessa possibilità del sorgere di una controversia. Ma il pensiero di Bruno, accanto a quello di Galilei, mostra, in modo drammatico, come nell'età moderna questo confine perda la sua forza deterrente e inibitoria, e la ragione, non più autolimitata dai vincoli della fede, possa e debba rivendicare una sua libertà e autonomia, attraverso una sfida a tratti anche eversiva e scandalosa. Ed è proprio in questo momento storico, nell'Italia della fine del XVI secolo, pertanto, che prende l'avvio, in forme del tutto inedite, quel lungo dibattito sul rapporto tra fede e ragione che avrebbe permeato di sé tutti i secoli successivi, fino ai giorni nostri.

Particolarmente eloquente, da questo punto di vista, il contenuto dell'enciclica *Fides et ratio*, pubblicata vent'anni fa, il 14 settembre 1998, da Papa Giovanni Paolo II⁶⁶, che, nell'auspicare un'armoniosa convivenza e cooperazione tra le due espressioni dell'animo umano - presentate entrambe come feconde e benefiche potenzialità dell'uomo -, non nasconde l'intrinseco, potenziale conflitto tra di esse, tragicamente manifestatosi quattro secoli prima: "La fede e la ragione sono come le ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità... la Chiesa vede nella filosofia la via per conoscere fondamentali verità concernenti l'esistenza dell'uomo". Da quando, però, "a partire dal tardo Medio Evo", fu tracciata una legittima distinzione tra fede e filosofia, ciò portò progressivamente a una "nefasta separazione". "Sia la ragione

⁶⁵ Sulle implicazioni storiche di tale limite, interessanti osservazioni, da ultimo, in Harari 2017, pp. 307-341.

⁶⁶ Per la quale, cfr. l'ed. critica e il commento di Fisichella 1999.

che la fede si sono impoverite e sono divenute deboli l'una di fronte all'altra". "La ragione si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere". "Ne sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo". "Tutto è ridotto ad opinione". "L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche". "Il filosofo deve procedere secondo le proprie regole e fondersi sui propri principi; la verità tuttavia, non può essere che una sola". "La Rivelazione cristiana, insomma, diventa il vero punto di aggancio e di confronto tra il pensare filosofico e quello teologico nel loro reciproco rapportarsi". "Verità e libertà o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono". "La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo". "La ragione e la fede, pertanto, non possono essere separate senza che venga meno per l'uomo la possibilità di conoscere in modo adeguato se stesso, il mondo e Dio", per cui, "per essere in consonanza con la parola di Dio è necessario [...] che la filosofia ritrovi la sua dimensione sapienziale di ricerca del senso ultimo e globale della vita". Solo così facendo, infatti, la filosofia "non sarà soltanto l'istanza critica decisiva, che indica alle varie parti del sapere scientifico la loro fondatezza e il loro limite, ma si porrà anche come istanza ultima di unificazione del sapere e dell'agire umano, inducendoli a convergere verso uno scopo ed un senso definitivi" (§ 81).

Parole che - quantunque lontane, nel tono e nei contenuti, da quelle delle severe encicliche emanate nei primi decenni dell'Italia unita in tema di laicità e libertà religiosa⁶⁷ -, con il loro riproporre le idee di un'inseparabilità tra fede e ragione, della Rivelazione come unica "stella di orientamento", dell'esistenza di un'unica verità, di uno scopo e un senso "definitivi" e della necessità che la filosofia (a meno di non volere naufragare nello "scetticismo" e nel mare inutile delle mere "opinioni") sia finalizzata alla loro comprensione, hanno riaperto

⁶⁷ Cfr., per es., *Quanta cura*, di Pio IX (8/12/1864, che ribadisce la condanna, da parte di Gregorio XVI, del "delirio" della libertà religiosa), *Immortale Dei* e *Libertas* di Leone XIII (1°/11/1885 e 20/6/1888, che equiparano la libertà di religione all'ateismo e a "licenza e selvaggio di un animo avvilito dalla colpa"), *Vehementer nos* ed *Editae saepe Dei* di Pio X (11/2/1906 e 26/5/19010, contro il pensiero avulso dalla religione e la scuola laica), *Quas primas*, di Pio XI (11/12/1925, contro il laicismo, "peste dei nostri tempi").

un antico dibattito sul problema, aperto dalle vicende di Bruno e Galilei, dell'autonomia della ragione dalla fede e della possibilità di una loro distinzione che non sia percepita e condannata come "nefasta"⁶⁸.

Purificare la memoria

Nel chiedersi, a distanza di quattro secoli, quale sia il senso profondo dello scontro tra la predicazione di Bruno e il potere ecclesiastico e/o statale, possono farsi diverse valutazioni. Fin troppo facile rilevare che il triste epilogo di tale contrapposizione fa emergere il valore della libertà di coscienza e il correlato rifiuto del ricorso a metodi coercitivi per l'affermazione di una verità religiosa. Ma è importante sottolineare come tale valore - "riemerso", per così dire, dai tempi di Simmaco, sconfitto da Ambrogio, o di Ipazia, sconfitta da Cirillo di Alessandria - appartiene al mondo moderno, ed è un frutto dell'Illuminismo e della lotta contro il potere temporale della Chiesa, sostenitrice dell'affermazione e della difesa anche forzata della (unica) Verità. Esso non era concepibile nel sentire del Medio Evo, che riteneva - al contrario - naturale e obbligatorio stroncare con la violenza ogni pensiero che apparisse in contrasto con l'unica interpretazione autentica delle Scritture imposta dalla Chiesa. E lo stesso Bruno, come abbiamo dianzi ricordato, affermò solo di avere preferito l'arma della libera persuasione, ma non di avere con ciò rifiutato, per principio, l'uso della forza.

La domanda cruciale se possano esistere più verità, poi, non pare essere stata oggetto del contendere, in quanto il predicatore non arrivò mai a esprimersi in tal senso⁶⁹, così come, ovviamente, non lo ha mai fatto la Chiesa cattolica, neanche dopo le aperture conciliari, sfociate nelle Dichiarazioni *Nostra Aetate* (che rivolge dichiarazioni di stima e rispetto per le altre religioni, ma nega che possano esistere

⁶⁸Sul punto, per tutti, rinviamo a Ratzinger - Flores D'Arcais 2001. Cfr. anche: Villa 2018, Bertuletti 1999, Epis 2009, p. 573, Sequeri 2012.

⁶⁹E se, comunque, poteva darsi il caso di una "verità doppia", ciò, nel pensiero del Nolano, "non significherebbe tanto duplicità del vero, bensì necessità di leggere simbolicamente le figure e le parole stesse [...]. In tal modo, le «contraddizioni» della scrittura bruniana non falsificano, ma interrogano, cioè, in qualche modo, sollevano da capo il volume della verità che si vorrebbe comunicare". Così Giustiniani 2002, pp. 22-23.

“vie parallele” per la salvezza⁷⁰) o *Dignitatis Humanae* (che stabilisce solo che la verità [la “vera verità”] si afferma unicamente con la propria intrinseca evidenza, non certo che essa sia relativa o plurima). Non era questo, quindi, il motivo del conflitto. Se “la verità rende liberi”⁷¹, entrambi i concetti, di “verità” e di “libertà”, com’è noto, cambiano storicamente, e le idee di “laicità” e di “neutralità” dello stato riguardo alle questioni religiose⁷², tanto sentiti e importanti a partire dalle Rivoluzioni americana e francese, non esistevano, neanche in forma mascherata, nel XVI secolo, e non possono essere usate per interpretare il processo del Nolano.

Il fulcro essenziale della controversia sembra piuttosto collegato, come abbiamo detto, al dilemma se sia possibile, per il pensiero scientifico o filosofico, soltanto sfiorare argomenti attinenti a tematiche religiose senza con ciò diventare automaticamente, al di là delle intenzioni del pensatore, dottrina teologica (con tutte le inevitabili conseguenze). Esiste un confine, una barriera, che la filosofia non può valicare, o che, una volta valicata, fa sì che il pensiero filosofico cessi di essere tale? E l’esistenza di tale confine rende impossibile, come la sorte di Bruno parrebbe dimostrare, qualsiasi possibile dialogo tra filosofia e teologia, destinate a restare per sempre reciprocamente impermeabili, lontane ed estranee, se non nemiche? La questione, evidentemente, è diversa rispetto al problema della legittimità dell’uso della forza, che si colloca su un piano differente, quale quello dei metodi da adoperare per l’affermazione della verità, non della sostanza della stessa. Se anche si sostiene, oggi, che “la testimonianza della verità va offerta sempre e ad ogni costo nella logica della tolleranza e dell’amore”⁷³, ciò non sposta il problema del confine tra filosofia e teologia, della possibilità, per il

⁷⁰Tale concetto è stato poi ribadito in numerosi altri documenti ufficiali della Chiesa, anche, per esempio, redatti nell’ambito del dialogo ebraico-cristiano.

⁷¹Io 8.32.

⁷²Sulla nascita storica, in età moderna, del concetto di laicità (a cui si può senz’altro dire che la vicenda di Bruno, e lo scandalo da essa suscitato, abbia dato, e non solo in Italia, un rilevante contributo) rinvio - per la particolare attenzione riservata agli aspetti storici e filosofici, e ai rapporti tra gli stessi - a: Belardinelli 2005; Canestrari 2007; Bifulco 2015; Long 1990; Prisco 2007.

Sull’affermazione del principio di laicità (inteso non solo come pluralismo confessionale, ma pure come “libertà anche negativa di religione, cioè di ateismo e miscredenza”) nell’ordinamento costituzionale italiano, cfr., per tutti, Casavola 2007, pp. 35-37.

⁷³Sorrentino 2002, p. 151.

pensiero filosofico, di parlare *de divinis rebus* senza, con ciò stesso, diventare (con una presunta “invasione di campo”), pensiero teologico.

In ogni modo, la contrapposizione tra le diverse prospettive, religiosa e filosofica - e tra l'impostazione di chi non ammette deviazione del pensiero al di fuori del tracciato della propria ortodossia di riferimento, e quella di chi invece accetta che vengano inaugurate ed esplorate vie altre e diverse - merita ulteriori approfondimenti. Anche perché “purificare la memoria” può anche voler dire ripensare al modo di tutelare la libertà religiosa, e di affrontare il problema del dissenso ideologico e del pluralismo religioso e culturale nelle odierne società complesse e multietniche. Ci si può chiedere, al riguardo, se non possa risultare questa, forse, la strada più proficua per avvicinarsi a una vera “purificazione”, perché “chiedere perdono” per colpe passate (quando le vittime e i responsabili, ormai, e da tempo, non ci sono più), in fondo, potrebbe anche apparire una strada semplice, che non impone azioni conseguenti. Il verbo “purificare”, scrive il Cottier⁷⁴, “esprime un'azione che suppone la nostra presa sulla memoria, il nostro esserne padroni. Non è questa un'illusione? Non è piuttosto la memoria a dominarci?”. Una domanda, questa, che rinvia a un'altra essenziale chiave interpretativa dell'odierna riflessione sul processo di Giordano Bruno, connessa a un nuovo approccio, maturato nel mondo ecclesiale degli ultimi anni, al problema del passato e, più in generale, del tempo.

Memoria e tempo

Un elemento essenziale, al fine di una più approfondita comprensione del progetto di “purificazione della memoria”, è quello di un rinnovato valore, nella prospettiva soteriologica cristiana, attribuito all'idea del tempo, esplicitamente richiamato nell'enciclica *Tertio Millennio Adveniente*, pubblicata da Papa Giovanni Paolo II in occasione dell'anno giubilare 2000, annunciante, appunto, il terzo millennio dell'era cristiana. Un valore non solo escatologico, di attesa e preparazione degli ultimi giorni, ma anche terreno, concreto, quello del tempo reale in cui hanno vissuto, vivono e vivranno le varie

⁷⁴Cottier 2002, p. 43.

generazioni degli uomini. “Chiudere i conti con la storia”⁷⁵ diventa indispensabile, nel momento in cui la Chiesa percepisce la propria azione nel tempo, avvenuta nelle età precedenti, non più soltanto come un “antefatto”, una premessa dell’operato presente, ma come parte di un *continuum* ininterrotto, all’interno del quale tanto il bene quanto il male del passato continuano a sprigionare la loro forza e i loro effetti. Il “chiedere perdono”, in tale contesto, non rappresenta più soltanto un atto di contrizione nei confronti di chi - come Bruno - abbia avuto modo di soffrire per comportamenti antievangelici della Chiesa dell’epoca, ma anche un’esigenza imposta dalla stessa professione di fede cristiana. Recita, infatti la suddetta enciclica, che

“nel cristianesimo il tempo ha un’importanza fondamentale. Dentro la sua dimensione viene creato il mondo, al suo interno si svolge la storia della salvezza, che ha il suo culmine nella «pienezza del tempo» dell’Incarnazione e il suo traguardo nel ritorno glorioso del Figlio di Dio alla fine dei tempi. In Gesù Cristo, Verbo incarnato, il tempo diventa una dimensione di Dio, che in se stesso è eterno”⁷⁶.

Ed è molto significativo che, nel richiamare questo concetto, si faccia un esplicito richiamo al valore ebraico del tempo⁷⁷, e segnatamente al giubileo (*Yovel*)⁷⁸ dell’antico Israele, col quale il giubileo cristiano viene posto - diversamente da quanto avvenisse in passato - lungo una linea di diretta continuità:

“Su tale sfondo diventa comprensibile l’usanza dei Giubilei, che ha inizio nell’Antico Testamento e ritrova la sua continuazione nella storia della Chiesa. Gesù di Nazareth, recatosi un giorno nella sinagoga della sua città, si alzò per leggere. Gli venne dato il rotolo del profeta Isaia, nel quale egli lesse il seguente passo: “Lo Spirito del Signore Dio è su di me perché il Signore mi ha consacrato con l’unzione; mi ha mandato a portare il lieto annunzio ai poveri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l’anno di misericordia del Signore (Lc 4.16-19)”⁷⁹.

⁷⁵ Titolo dell’edizione italiana del noto libro di Garapon 2008.

⁷⁶ *Tertio Millennio Adveniente* II.10.

⁷⁷ Sul tema, per tutti, rinvio a: Lévinas 1996; AA.VV. 1999; Della Rocca 2015; Neher 1988, pp. 21-40; Di Segni 2016.

⁷⁸ AA.VV. 1999.

⁷⁹ *Tertio Millennio Adveniente* II.10.

Dal momento che “ha infranto il cerchio della ripetizione”- era stato detto, meno di due anni prima -, l’ebraismo ha avviato una visione teleologica del tempo, ponendo così le basi di un “grande punto di incontro” col cristianesimo, “che in questo senso si colloca totalmente all’interno della radice ebraica, la «santa radice» di cui parla Paolo ai Romani (11): il cristianesimo si muove dentro l’orizzonte del tempo come storia”⁸⁰. Il tempo cristiano, così, nella sua interezza, deve essere continuamente onorato, santificato, “purificato”: “La gioia di ogni Giubileo è in particolare modo una gioia per la remissione delle colpe, la gioia della conversione”⁸¹.

“È giusto pertanto che, mentre il secondo Millennio del cristianesimo volge al termine, la Chiesa si faccia carico con più viva consapevolezza del peccato dei suoi figli nel ricordo di tutte quelle circostanze in cui, nell’arco della storia, essi si sono allontanati dallo spirito di Cristo e del suo Vangelo, offrendo al mondo, anziché la testimonianza di una vita ispirata ai valori della fede, lo spettacolo di modi di pensare e di agire che erano vere forme di antitestimonianza e di scandalo [...]La Chiesa, pur essendo santa per la sua incorporazione a Cristo, non si stanca di fare penitenza: essa riconosce sempre come propri, davanti a Dio e davanti agli uomini, i figli peccatori”⁸². Afferma al riguardo la *Lumen gentium*: “La Chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento”⁸³.

“La Porta Santa del Giubileo del 2000 - continua l’Enciclica - dovrà essere simbolicamente più grande delle precedenti, perché l’umanità, giunta a quel traguardo, si lascerà alle spalle non soltanto un secolo, ma un millennio. È bene che la Chiesa imbocchi questo passaggio con la chiara coscienza di ciò che ha vissuto nel corso degli ultimi dieci secoli. Essa non può varcare la soglia del nuovo millennio senza spingere i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori, infedeltà, incoerenze, ritardi. Riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di

⁸⁰ Forte (futuro Arcivescovo di Chieti-Vasto) 1999, pp. 10 ss.

⁸¹ *Tertio millennio adveniente* IV.32.

⁸² *Tertio millennio adveniente* IV.33.

⁸³ *Tertio millennio adveniente* IV. 34

coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede, rendendoci avvertiti e pronti ad affrontare le tentazioni e le difficoltà dell'oggi”⁸⁴.

E, nel quadro di questo processo di contrizione, uno spazio particolare è esplicitamente riservato all'uso dei metodi coercitivi adoperati nel passato (come nel caso di Bruno) per l'affermazione della verità:

“Un altro capitolo doloroso, sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio alla verità”⁸⁵

“È vero - si precisa - che un corretto giudizio storico non può prescindere da un'attenta considerazione dei condizionamenti culturali del momento, sotto il cui influsso molti possono aver ritenuto in buona fede che un'autentica testimonianza alla verità comportasse il soffocamento dell'altrui opinione o almeno la sua emarginazione [...]. Ma la considerazione delle circostanze attenuanti non esonera la Chiesa dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figli, che ne hanno deturpato il volto, impedendole di riflettere pienamente l'immagine del suo Signore crocifisso, testimone insuperabile di amore paziente e di umile mitezza”⁸⁶. Da quei tratti dolorosi del passato emerge una lezione per il futuro, che deve indurre ogni cristiano a tenersi ben saldo all'aureo principio dettato dal

⁸⁴ *Tertio millennio adveniente* IV.34.

⁸⁵ *Tertio millennio adveniente* IV.35.

⁸⁶ Un'immagine “umile” e “amorevole” del messaggio evangelico, questa, che appare annunciata e poi ripresa da alcune voci particolarmente avanzate e radicali del mondo ecclesiastico, come quella dell'attuale vescovo emerito di Caserta, Raffaele Nogaro, di cui alcune affermazioni hanno scosso le coscienze e anche, a volte, sollevato scandalo (p. es.: “moralmente e da uomo di fede sarei pronto a trasformare tutte le chiese in moschee se fosse utile alla causa e se consentisse di salvare la vita di uomini e donne, poveri e infelici, perché Cristo non è venuto sulla terra per costruire chiese ma per aiutare gli uomini indipendentemente dalla razza, dalla religione, dalla nazionalità” [luglio 2007]: parole che sembrerebbero portare al paradosso di un cristianesimo che, per realizzare la propria missione, sul piano della carità, dovrebbe essere anche pronto a rinunciare alla propria verità sul piano teologico). Per il pensiero del prelado su tali tematiche, cfr. soprattutto Nogaro 1995; Nogaro 2000.

Concilio: *La verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore*^{87,88}.

La vicenda di Bruno, così come quella di Galilei, alla luce di tali considerazioni, si impone quindi come oggetto non solo di contrizione, ma anche di approfondita riflessione, in quanto - per la propria particolare problematicità e importanza storica - pare riguardare tutte le epoche della cristianità, collocandosi al centro della pienezza del tempo cristiano, così come interpretato e proposto dal Giubileo: interrogando la Chiesa non solo sul suo passato, ma anche sul suo presente e il suo futuro.

Bibliografia

- AA.VV. 1999: AA.VV., *Tempo e Torah*. Atti del Convegno di studi sul Giubileo ebraico, Univ. “Suor Orsola Benincasa” di Napoli, 1998, Napoli 1999.
- Abbagnano 2006: N. Abbagnano, *Lévinas: dal medesimo all’altro. L’etica come filosofia prima*, in Fornero, Restaino, Antiseri 2006, pp. 365-406.
- Agazzi - Minazzi - Geymonat 1989: E. Agazzi - F. Minazzi - L. Geymonat, *Filosofia, scienza e verità*, Milano 1989.
- Amarelli 1970: F. Amarelli, *Il “De mortibus persecutorum” nei suoi rapporti con l’ideologia coeva*, «Studia et Documenta Historiae et Iuris» 36 (1970), pp. 207-242.
- Amarelli 1978: F. Amarelli, *“Vetustas-Innovatio”. Un’antitesi apparente nella legislazione di Costantino*, Napoli 1978.
- Artigas - Sanchez de Toca 2009: M. Artigas - M. Sanchez de Toca, *Galileo e il Vaticano. Storia della Pontificia Commissione di Studio sul caso Galileo (1981-1992)*, Venezia 2009.
- Badaloni 1958: N. Badaloni, *Appunti intorno alla fama di Bruno nei secoli XVII e XVIII*, «Società» 14/3 (1958), pp. 487-519 (ora anche in Badaloni, *Inquietudini e fermenti nel Rinascimento italiano*, Pisa 2004).
- Badaloni 1988: N. Badaloni, *Giordano Bruno. Tra cosmologia ed etica*, Siena 1988.
- Belardinelli 2005: S. Belardinelli, *Differenza e indifferenza. Relativismo e Stato laico*, «Èlites» 1 (2005) pp. 4-16.

⁸⁷ La già ricordata (p. 2, nt. 3) frase della Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, sulla libertà religiosa, del 1965.

⁸⁸ *Tertio millennio adveniente* IV.35.

- Bergoglio - Skorka 2013: J. Bergoglio - A. Skorka, *Il cielo e la terra*, ed. it. Roma 2013, p. 116.
- Bertuletti 1999: A. Bertuletti, “*Fides et ratio*”. *L'intenzione enunciativa dell'Enciclica ed il suo modello concettuale*, «Teologia» 24 (1999), pp. 289-300.
- Bifulco 2015: D. Bifulco, *Il disincanto costituzionale. Profili teorici della laicità*, Milano 2015.
- Bloch 1978: M. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in Momigliano 1978a, pp. 199-224.
- Boella 1973: U. Boella, *Introd. a Lattanzio, Divinae Institutiones, De opificio Dei, De ira Dei*, Firenze 1973.
- Bruno 2010: G. Bruno, *Un'autobiografia*, ed. M. Ciliberto, Roma 2010.
- Bruno 2014: G. Bruno, *Opere italiane*, a cura di N. Ordine, testi critici di G. Aquilecchia, Torino 2002, nuova ed. 2014.
- Canestrari 2007: S. Canestrari (ed.), *Laicità e diritto*, Bologna 2007.
- Cardini 2011: F. Cardini, *Intolleranza/tolleranza*, in *Dizionario di storia Treccani II*, Roma 2011.
- Casavola 2005: F.P. Casavola, *Il corpo tra persona e cosa*, in Giustino Vitolo, Coltolti 2005 e, con modifiche, in Casavola 2013, pp. 29-35 e in Casavola 2019, pp. 71-89.
- Casavola 2007: F.P. Casavola, *La dignità dell'uomo*, in Papetti, Rossi 2007, ora anche in Casavola 2019, pp. 27-39.
- Casavola 2010: F.P. Casavola, *Ritratti italiani. Individualità e civiltà nazionale tra XVIII e XXI secolo*, Napoli 2010.
- Casavola 2013: F.P. Casavola, *Bioetica. Una rivoluzione post-moderna*, Roma 2013.
- Casavola 2019a: F.P. Casavola, “*De hominis dignitate*”. *Scritti di bioetica*, in corso di pubblicazione, Milano 2019.
- Casavola 2019b: F.P. Casavola, *Democrazia e valori*, in Casavola 2019, pp. 41-45.
- Castello 2002: G. Castello, *Sull'interpretazione della Sacra Scrittura*, in Giustiniani, Matarazzo, Miele, Sorrentino 2002, pp. 81-92.
- Chiaradonna 2013: R. Chiaradonna, *La Tarda Antichità: caratteri generali e questioni aperte*, «Chaos e kosmos» 14 (2013).
- Ciliberto 1996: M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Roma-Bari 1996.
- Ciliberto 2017: M. Ciliberto, *Il nuovo umanesimo*, Bari 2017.
- Corsaro 1975: C. Corsaro, *Lactantiana. Sul "De mortibus persecutorum"*, Catania 1975.

- Cottier 2002: G. Cottier, *Purificazione della memoria*, in Giustiniani, Matarazzo, Miele, Sorrentino 2002, pp. 43ss.
- D'Amico 2002: M. D'Amico, *Giordano Bruno. Avventure e misteri del grande mago nell'Europa del Cinquecento*, Segrate 2000.
- D'Antuono 2017: E. D'Antuono, *Il male totalitario nella crisi della tradizione. Tra Emmanuel Lévinas e Hanna Arendt*, in D'Antuono, *L'umano al tempo del disumano. Percorsi dell'ebraismo europeo del Novecento*, Roma 2017, pp. 167-185.
- De Bernart 1986: L. De Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno: l'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa 1986.
- Della Rocca 2015: R. Della Rocca, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Firenze 2015.
- De Regibus 1981: A. Deregibus, *Il concetto dell'infinito nel pensiero filosofico di Bruno*, Torino 1981.
- Di Segni 2016: R. Sh. Di Segni, *Introduzione al trattato Rosh ha Shanà (Capodanno)*, ed. it. del Talmud Babilonese (Presidente del C.d.A. del progetto: Rav R. Sh. Di Segni, Direttrice C. Piperno), Firenze 2016, pp. XXXVII-XXXVIII.
- Enriques -Mazziotti 1948: F. Enriques - M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bologna 1948.
- Epis 2009: M. Epis, *Nuovo corso di teologia sistematica. Vol. 2: Teologia fondamentale. La 'ratio' della fede cristiana*, Brescia 2009.
- Fiorentino 1861: F. Fiorentino, *Il panteismo di Giordano Bruno*, Napoli 1861.
- Firpo 1949: L. Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, «Rivista storica italiana» 61 (1949), pp. 72-73 (nuova ed., a cura di D. Quaglioni, Roma 1993).
- Fisichella 1999: R. Fisichella, ed. critica dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et Ratio*, Roma 1999.
- Fornero - Restaino - Antiseri: G. Fornero - F. Restaino - D. Antiseri (edd.), *Storia della filosofia*, vol. 8, Novara 2006.
- Forte 1999: B. Forte, in AA.VV. 1999, pp. 5-8.
- Forte 2002: B. Forte, *La Chiesa cattolica di fronte alle colpe del passato*, in Giustiniani - Matarazzo - Miele - Sorrentino 2002, pp. 29-38.
- Garapon 2009: A. Garapon, *Peut-on réparer l'histoire? Colonisation, esclavage, Shoah*, 2008, ed. it.: *Chiudere i conti con la storia*.

- Colonizzazione, schiavitù, Shoah*, a cura di D. Bifulco, Milano 2009.
- Gargano 2000: V. Gargano, *Le deposizioni davanti al Tribunale dell'Inquisizione*, in Spampanato 2000.
- Gatti 2001: H. Gatti, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*, Milano 2001.
- Giancotti 1985: E. Giancotti Boscherini, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma 1985.
- Ginotta 2016: A. Ginotta, *Tutte le risposte del Papa sull'aereo: il "genocidio", i due Papi, Lutero, Brexit, diaconesse, gay...*, in www.labuonaparola.it, 27/06/2016.
- Giustiniani 2002: Giustiniani, *Introduzione. Per un giudizio ponderato, aperto, provvisorio*, in Giustiniani - Matarazzo - Miele - Sorrentino 2002.
- Giustiniani 2009: P. Giustiniani, *Nuovi sguardi sull'orizzonte simbolico di Giordano Bruno, nolano*, Napoli 2009.
- Giustiniani - Matarazzo - Miele - Sorrentino: P. Giustiniani, C. Matarazzo, M. Miele, D. Sorrentino (edd.), *Giordano Bruno: oltre il mito e le opposte passioni. Una ricognizione storico-teologica* (Atti del Convegno organizzato dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli, il 17-18 febbraio 2000), Napoli 2002.
- Giustino Vitolo - Coltolti 2005: A. Giustino Vitolo, M. Coltolti (edd.), *Il medico tra corpo e anima*, Napoli 2005.
- Harari 2017: N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (ed. or. *Homo Deus: Brief History of Tomorrow*, New York 2016), Firenze-Milano 2017, p. 302.
- Harari 2018: Y.N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità* (ed. or. *Sapiens. From Animals into Gods: A Brief History of Humankind*, 2011), III ed. Firenze-Milano 2018.
- Lauria 2015: P. Lauria, *Gli estremi dell'antichità e la "vera causa". Arnaldo Momigliano e la lotta ai miti della storiografia antica*, «Chaos e kosmos» 16 (2015).
- Lévinas 1979: E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Napoli 1979.
- Lévinas 1992: E. Lévinas, *Fuori dal soggetto*, ed. it. Genova 1992.
- Lévinas 1996: E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, ed. it. Milano 1996.
- Lévinas 2001: E. Lévinas, *Bisogna pensare fino a questo punto "l'io è detestabile" di Pascal*, in Lévinas, Peperzak 2001.

- Lévinas 2004: E. Lévinas, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano 2004.
- Lévinas 2008: E. Lévinas, *L'io e la totalità*, in Lévinas, Marcel, Ricoeur 2008.
- Lévinas - Marcel - Ricoeur 2008: E. Lévinas, G. Marcel, P. Ricoeur, *Il pensiero dell'altro*, ed. F. Riva, Milano 2008.
- Lévinas - Peperzak 2001: E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Milano 2001.
- Long 1990: G. Long, *Alle origini del pluralismo confessionale*, Bologna 1990.
- Mangione 1985: C. Mangione (ed.), *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, Milano 1985.
- Martinetti 1972: P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Milano 1972, II.
- Miele 2002: M. Miele, *La formazione di Giordano Bruno a S. Domenico Maggiore*, in Giustiniani, Matarazzo, Miele, Sorrentino 2002, pp. 61-70.
- Momigliano 1978a: A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, trad. it.: *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1978.
- Momigliano 1978b: A. Migliano, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV*, in Momigliano 1978a, pp. 89-110.
- Montano 2013: A. Montano, *Le radici presocratiche del pensiero di Giordano Bruno*, Pompei 2013.
- Moreau 1954: J. Moreau, *Lactance, de la mort des persécuteurs*, Paris 1954.
- Neher 1977: A. Neher, *Clefs pour le judaïsme*, Paris 1977, ed. it.: *Chiavi per l'ebraismo*, Genova 1988.
- Nogaro 1995: R. Nogaro, *La faccia di Dio*, Milano 1995.
- Nogaro 2000: R. Nogaro, *Ero straniero e mi avete accolto. Il Vangelo a Caserta* (con O. La Rocca), Roma-Bari 2000.
- Papetti - Rossi 2007: R. Papetti - R. Rossi (edd.), *"Dignitatis Humanae". La libertà religiosa in Paolo VI*, Atti del Colloquio di Brescia, 24-26/9/2004, Brescia 2007.
- Parinetto 1999: L. Parinetto, *Processo e morte di Giordano Bruno*, Santarcangelo di Romagna 1999.
- Pascal 2012: B. Pascal, *Pensieri*, ed. it. a cura di G. Auletta, Milano 2012.

- Prisco 2007: S. Prisco, *Laicità. Un percorso di riflessione*, Torino 2007.
- Ratzinger - Flores D'Arcais: J. Ratzinger - P. Flores D'Arcais, *Controversia su Dio* (Biblioteca di Repubblica), Roma 2001 (trascrizione integrale e testuale del confronto svolto, nel corso dell'Anno Santo, il 21 settembre del 2000, al teatro Quirino di Roma tra l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede [l'ex Sant'Uffizio] e il direttore di *MicroMega*, moderato da Gad Lerner, dal titolo "Dio esiste?").
- Redondi 1983: P. Redondi, *Galilei eretico*, Torino 1983 (successive edd. 2004 e 2009).
- Ricci 2000: S. Ricci, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2000.
- Ricci 2002: S. Ricci, *Da Santori a Bellarmino. La politica romana e il processo a Giordano Bruno*, in Giustiniani - Matarazzo - Miele - Sorrentino, *Giordano Bruno*, cit., p. 235ss.
- Ricci 2009: S. Ricci, *Dal "Brunus redivivus" al Bruno degli italiani. Metamorfosi della Nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Roma 2009.
- Sabbatino 1998: P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la 'mutazione' del Rinascimento*, Firenze 1998.
- Scatena 2003: S. Scatena, *La fatica della libertà. L'elaborazione della Dichiarazione 'Dignitatis Humanae' sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.
- Schoppe 1921: K. Schoppe, *Lettera a Konrad Rittershausen*, in Spampanato 1921, vol. II.
- Sequeri 2012: P. Sequeri, *Metafisica e ordine del senso*, «Teologia» 38 (2012), pp. 159ss.
- Sorrentino 2002: D. Sorrentino, *Senso del divino e mistero di Dio*, in Giustiniani - Matarazzo - Miele - Sorrentino 2002, pp. 149- 156.
- Spampanato 1921: V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, I, II, Messina 1921 (liberamente visitabile online sul sito archive.org).
- Spampanato 2000: V. Spampanato, *Documenti della storia di Giordano Bruno*, Napoli 2000² (ed. or. Firenze 1933).
- Spaventa 1972: B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI al nostro tempo*, Firenze 1972.
- Tanzarella 2001: S. Tanzarella, *La purificazione della memoria: il compito della storia fra oblio e revisionismi*, Bologna 2001.

- Ulliana 2015: S. Ulliana, *Alcune interpretazioni della filosofia di Giordano Bruno. Ottocento e primo Novecento*, Ariccia 2015.
- Villa 2018: G. Villa, *Il “correttivo sapienziale” di “Fides et Ratio”*. *Ovvero: la teologia 20 anni dopo “Fides et Ratio”*, «Munera. Rivista europea di cultura» 2 (2018) (consultabile anche sul blog *Come se non* di Andrea Grillo, 14/9/2018).
- Yates 1998: F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London-Chicago, 1964, ed. it.: *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari 1969, nuova ed. 1998.