

# VITA MEA SUB SPECIE RELIGIONIS

**Piergiorgio Odifreddi**

## **Infanzia (1950–1964)**

Non ricordo da chi ho sentito parlare per la prima volta di Dio, ma immagino dai miei genitori. Entrambi erano religiosi, provenivano dall’ambiente dello scautismo cattolico e avevano alcuni amici preti. Mio padre era più praticante, e non credo abbia mai perso una messa della domenica: a differenza di mia madre, che comunque aveva meno tempo, con cinque figli a cui badare. Da anziani, lui finì per andare in chiesa quasi ogni giorno e lei smise di frequentarla, ma è sempre rimasta più o meno credente.

Anche i miei nonni paterni erano religiosi. Lui si impegnava con la Società San Vincenzo, in particolare a favore dei carcerati, mentre lei era una bigotta: stava a messa persino nel momento in cui suo marito morì tutto solo, in casa, una domenica. Dal lato materno, il nonno era invece morto prima che io nascessi, e non l’ho mai conosciuto. La nonna certamente non andava in chiesa, visto che viveva reclusa in casa e non usciva letteralmente mai, ma non so cosa pensasse della religione.

Da bambino i miei mi mandarono dalle suore giuseppine, prima all’asilo e poi alle elementari. In un luogo e nell’altro ci facevano recitare le preghiere, ma non ricordo di aver ricevuto un particolare indottrinamento. Qualcosa però ci dovette essere, visto che a otto o nove anni decisi di andare in seminario. Ma credo di esser stato influenzato più dalle apparizioni televisive di Pio XII, quando ancora la televisione era una gran novità, che da una “vocazione”: infatti avevo deciso di diventare non prete, ma papa, per lo stesso motivo per cui i piccoli neofiti del calcio sognano la maglia della Nazionale, e non quella della parrocchia.

I miei genitori non erano affatto d’accordo con il mio progetto di carriera ecclesiastica, e fecero il possibile per dissuadermi dall’intraprenderla. Ma

io ero cocciuto e cercai una sponda nel prete della parrocchia, che usò un argomento del tipo: “quando Dio chiama, non bisogna interferire”. Alla fine loro rinunciarono all’interferenza, ma molti anni dopo mio padre mi raccontò che il rettore del seminario, che era uno dei suoi amici preti, gli aveva detto fin da subito che non avevo la stoffa per la talare: figuriamoci per il pallio.

Nei quattro anni che passai in seminario, frequentando la quinta elementare e le tre medie, praticai una tipica “religiosità senza spiritualità”. In particolare, più che la fede mi attirava la ritualità. Anzitutto, le funzioni religiose esteriori, che continuo ancor oggi a considerare come un grande spettacolo medievale, indipendentemente dal loro supposto significato simbolico. E poi, le pratiche meditative interiori come il silenzio, la concentrazione e lo studio assiduo: tutte cose molto utili e belle, imparate dai preti e per me difficilmente apprendibili altrove, almeno nell’ambiente dal quale provenivo.

In seminario si parlava solo durante le mezz’ore di ricreazione, e a pranzo il giovedì e la domenica. Nel resto del tempo si stava in silenzio, e durante i pasti a turno qualcuno leggeva ad alta voce un libro, mentre gli altri mangiavano: un’abitudine più raffinata del guardare la televisione, come si usa barbaramente fare oggi, persino nei ristoranti.

Una o due volte l’anno, non ricordo in quali occasioni, stavamo tutti in silenzio un’intera settimana, per i cosiddetti esercizi spirituali. Ho capito solo in seguito che queste pratiche non hanno nulla a che vedere con la religione, come ha ben spiegato l’ex prete Pierre Hadot in *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1981). E mi rammarico, in generale, che la società laica “moderna” preferisca un profano frastuono collettivo a un religioso silenzio individuale.

Un altro degli aspetti piacevoli del seminario era la musica, dai canti gregoriani all’organo. In quegli anni un chierico si stava diplomando al conservatorio, del quale sarebbe poi divenuto in seguito il direttore: io lo guardavo affascinato mentre si muoveva come un acrobata allo strumento, pigiando le mani e i piedi sulle tastiere e trafficando misteriosamente con i registri. Da bambino mi è sempre piaciuto voltare le pagine degli spartiti a chi suonava, ma ho iniziato a studiare il pianoforte solo molto più tardi, e purtroppo con scarso successo.

Un giorno sulle scale del seminario incrociai per caso il vescovo, che era venuto in visita. Colsi l’occasione per chiedergli se aveva bisogno di un chierichetto estivo, e fu così che per un paio d’anni mi alzai presto durante le vacanze, per andargli a servire messa. La cappella privata del vescovado era un luogo particolarmente speciale per me, perché il vescovo precedente vi

aveva sposato i miei genitori. Quanto a me, approfittavo dell'occasione per "far pratica" e scambiare ogni giorno qualche parola con il vescovo attuale, che mi offriva a volte l'uva del giardino come colazione.

Ricordo che in seguito il vescovo stupì i miei compagni, una volta che tornò in visita al seminario, perché si fermò a salutarmi quando mi vide. E ricordo anche che tutti insieme lo applaudimmo, l'11 ottobre 1962, quando lo riconoscemmo fugacemente in televisione durante la sfilata di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II, fra migliaia di altri vescovi venuti da tutto il mondo.

Evidentemente, però, nel seminario non tutti vedevano di buon occhio il Concilio. Me ne accorsi quando ricevetti da un tal monsignor Francisco Armando Maldonado, che in qualche modo avevo contattato in Venezuela, un suo libro intitolato *Este Concilio Vaticano* (1962). Mi misi a leggerlo la sera, prima che si spegnessero le luci in camerata, ma un paio di volte l'assistente venne a redarguirmi per quella lettura, cosa che non aveva mai fatto con altri libri.

Poi ritenne di dover denunciare il fatto: quella fu una delle volte in cui finii a rapporto dal rettore, e ricevetti una lavata di capo perché leggevo libri non adatti a me. Un'altra, per un motivo più grave, fu quando andai a trovare nel suo misterioso studio, carico di libri e giornali dal pavimento al soffitto, uno dei nostri insegnanti, di cui ero diventato amico: si chiamava Nicolino Serale, ed era una persona interessante e di grande cultura, che conosceva molte lingue e si interessava degli argomenti più svariati, dall'arabo a Teilhard de Chardin.

Quel giorno, durante la mia visita, lui dovette assentarsi per qualche motivo. Per ingannare l'attesa io mi misi a curiosare fra le sue cose, trovai un plico di lettere che una qualche figlia spirituale gli aveva inviato, e me le presi per leggerle con comodo. Dietro denuncia del solito assistente, che aveva notato qualche mio armeggiare sospetto sotto il banco, il rettore mi fece una bella ramanzina. Ricordo ancora l'attesa a cui mi costrinse nella sua anticamera, probabilmente per prepararmi psicologicamente alla sfuriata: una tipica scena da romanzo di formazione in un collegio religioso, quale *Sotto la ruota* (1906) di Hermann Hesse o *Ritratto di un artista da giovane* (1916) di James Joyce.

Perfettamente in linea con i precedenti romanzi, oltre che con l'episodio del Grande Inquisitore dei *Fratelli Karamazov* (1879) di Fëdor Dostoevskij, erano le periodiche sedute dal cosiddetto "padre spirituale": un prete dall'aria

triste e dai modi viscidii, che pretendeva sempre di avere risposte a domande che all'epoca mi risultavano incomprensibili. Continuava infatti a battere sul chiodo di fantomatiche "tentazioni", in un'evidente mancanza di coordinazione con le cuoche che ci mettevano il bromuro nella minestra. Questo l'ho dedotto solo in seguito, riflettendo sull'esplosione ormonale che sopravvenne non appena uscii dal seminario e cambiai dieta.

Nel frattempo, più che il cibo, mi era diventato indigesto l'intero seminario, e già agli inizi della seconda media capii di aver intrapreso una strada sbagliata. Ma il motivo non era quello che, molti anni dopo, mi chiese di confermare un compagno di due anni più giovane: Celestino Migliore, che oggi è vescovo e ha fatto carriera nella diplomazia vaticana, divenendo dapprima osservatore della Santa Sede alle Nazioni Unite, poi nunzio apostolico in Polonia, e ora in Russia e Uzbekistan.

Lui sostiene di ricordare, infatti, che in seminario si diceva che me ne fossi andato perché avevo calcolato la probabilità che un italiano diventasse papa nell'era post-conciliare, e l'avevo trovata troppo bassa per perderci tempo. Naturalmente io all'epoca non sapevo nulla della probabilità, e avevo semplicemente capito in ritardo ciò che il rettore aveva intuito fin da subito, preannunciando a mio padre che non ero fatto per quella vita.

Presi dunque la decisione di uscire dal seminario, ma trovai un'inaspettata resistenza da parte dei miei genitori. Il motivo era che se me ne fossi andato dopo la seconda media non avrei potuto iscrivermi alla terza in una scuola pubblica, perché il seminario non era parificato. Dovetti dunque accettare a malincuore di rimanere un altro anno, in attesa di dare l'esame di stato per la licenza.

Quell'ultimo anno mi pesò molto, e provocò in me un risentimento che crebbe con il passare delle settimane e dei mesi. Ma dopo l'esame, che demmo da privatisti, potei finalmente spezzare la catena che ormai mi legava, ed evadere da quella che per me era diventata una prigione.

### **Adolescenza (1964–1973)**

Negli anni successivi mi resi gradualmente conto che il seminario forniva soltanto le mura alla mia vera prigione, che era la religione. E i riti di passaggio dell'adolescenza furono le tappe di un lungo passaggio dalla "ritualità senza spiritualità" dell'infanzia alla "spiritualità senza ritualità" della maturità.

Agli inizi, subito dopo la mia uscita dal seminario, continuai per qualche tempo ad andare a messa la domenica, anche se ovviamente interrompi subito le messe e i rosari giornalieri che per quattro lunghi anni erano stati il mio pane quotidiano, con il companatico di una doppia messa la domenica. Il primo anno feci addirittura il catechista all'oratorio del Duomo, probabilmente per inerzia: non ricordo niente di quell'esperienza, ma dubito di essere stato di qualche aiuto ai piccoli catecumeni che mi furono incautamente affidati.

Poiché anche il latino mi era venuto a nausea, dovetti bisticciare con mio padre per evitare il liceo, al quale lui pretendeva che mi iscrivessi. Preferii invece l'istituto per geometri, che peraltro era una tradizione di famiglia, accampano una supposta attitudine per la matematica e il disegno. Ma l'ubriacatura di libertà e la mancanza di freni che sperimentai fuori dal collegio mi tramutò per un paio d'anni in uno studente disinteressato e irrequieto.

Dopo la prima geometri, benché fossi stato promosso, mio padre mi costrinse allora a dare a settembre tutte le materie al liceo scientifico, per farmi iscrivere alla seconda. Durante l'estate tornai all'odiato latino, studiando in particolare l'*Eneide* di Virgilio, ma dopo aver passato l'idoneità decisi di iscrivermi comunque alla seconda geometri, ritenendo di essere stato punito a sufficienza. Così facendo alimentai però un conflitto familiare e generazionale con mio padre che andò avanti per qualche anno.

Uno dei motivi per cui non mi staccai subito dalla religione fu che nel frattempo avevo seguito le orme dei miei genitori, ed ero entrato nello scoutismo: i suoi campeggi e le sue varie attività mi divertivano, e le messe della domenica divennero un piccolo prezzo da pagare per parteciparvi. Un paio di estati andai anche in gita con un gruppo di compagni che frequentavano un oratorio: una volta la meta fu Lourdes, e l'impressione che mi fece fu talmente negativa, che finii per bisticciare con il prete che ci accompagnava. Poiché anche il piccolo prezzo da pagare stava ormai diventando troppo alto, alla fine lasciai sia gli scout che gli oratori, e smisi di frequentare le chiese.

Nel frattempo avevo incominciato a gareggiare nel mezzofondo, scoprendo che la corsa costituisce una forma di meditazione aerobica. Anche se spesso non viene vista in quest'ottica, la tipica esperienza di chi corre lunghe distanze è infatti la stessa della meditazione anaerobica, depurata dalla zavorra religiosa: dapprima il pensiero cosciente rallenta, e poi si ferma praticamente del tutto, mettendo il corridore in comunione inconscia con la natura dei prati e dei boschi nei quali di solito ci si allena. Il risultato è il raggiungi-

mento di una pace interiore che contrasta vivamente con l'energia esteriore spesa per raggiungerla.

Lo stesso risultato si può ottenere anche in altri modi, meno efficienti perché meno concentrati: ad esempio, il nuoto o le camminate in montagna, che ho praticato a lungo in vari periodi della mia vita. Il sesso va nell'altra direzione, di una maggior concentrazione ed efficienza, ma per un *teenager* dell'epoca era meno accessibile, e ho dovuto aspettare qualche tempo per incominciare a praticare questa forma di meditazione. Solo molti anni dopo sono venuto a conoscenza del fatto che nel *tantra*, sia induista che buddhista, non solo si considera appunto il sesso come una forma di meditazione, ma l'orgasmo viene addirittura visto come una possibile via per il raggiungimento del *nirvana*.

Gradualmente queste e altre attività tipiche di un adolescente dirottaroni i miei interessi in altre direzioni, e io amo dire di aver archiviato la religione con il sopraggiungere dell'età della ragione. E' stata proprio quest'ultima a farmi comprendere consciamente il percorso che avevo compiuto inconsciamente, tra gli ultimi anni delle superiori e i primi dell'università.

Ricordo, ad esempio, di essermi imbattuto in quel periodo nel *Vangelo dell'ateismo cristiano* (1966) del teologo Thomas Altizer, e di aver trovato interessante la sua idea della morte di Dio attraverso la passione di Cristo, nel senso che l'incarnazione avrebbe dissolto la trascendenza della divinità nell'immanenza del mondo.

Solo trent'anni dopo ho conosciuto il filosofo Gianni Vattimo, che in *Credere di credere* (1996) ha sviluppato idee analoghe sull'indebolimento della divinità attraverso la storia, ma ormai i discorsi che potevano ancora interessare a un ex-seminarista adolescente risultavano ridicolmente anacronistici a un logico-matematico maturo. I nostri rapporti furono dunque agli inizi di "reciproca disistima", anche se in seguito siamo diventati amici, stipulando semplicemente un "accordo di disaccordo" in fatto di religione.

All'epoca il mio graduale distacco dalla fede finì per farmi bisticciare regolarmente con mio padre, e sporadicamente con i suoi amici preti. Ricordo che una volta uno di loro venne a casa nostra, io e lui ci accapigliammo sul ruolo della Chiesa nella società moderna, e mio padre si infuriò con me quando lui se ne andò, accusandomi di "avergli dato praticamente del parassita".

Anche i nonni materni non presero bene la mia maturazione. Durante un pranzo tra parenti, quand'ero al primo o al secondo anno di università, io dissi qualcosa di apparentemente innocuo sulla Chiesa, mia nonna sbottò che ero

“diventato matto”, e un mio zio cercò di spiegare che, poiché ormai studiavo matematica, era naturale aspettarsi da me un allontanamento sempre più radicale dalla religione.

### **Giovinezza (1973–1989)**

Quello zio aveva intuito che esiste una connessione causale, o quasi, tra il pensiero scientifico e l’ateismo: non può infatti essere un caso che solo un’esigua minoranza degli scienziati al mondo sia credente. Precisamente, secondo le cifre citate dall’*Avvenire* il 22 gennaio 2009, “credono in un Dio trascendente il 4% dei biologi, il 7% dei fisici e il 14% dei matematici”, e tutti gli altri sono atei o agnostici.

Il mio primo maestro di “ateismo scientifico” fu Bertrand Russell, che conobbi per caso nell’estate della maturità, quando trovai su una bancarella di libri usati la sua *Introduzione alla filosofia matematica* (1919). Ne rimasi talmente folgorato che decisi di iscrivermi a matematica, procurando inizialmente un’ennesima delusione al mio povero padre, che ormai sognava di vedermi ingegnere. Anche se poi rimase contento del mio successo negli esami e nella carriera universitaria, che in origine non rientrava nell’orizzonte delle scelte naturali per il nostro ambiente.

Una volta scopertolo, di Russell lessi molti dei moltissimi libri che aveva scritto. In particolare *Matrimonio e morale* (1929) e *Perché non sono cristiano* (1957), che mi aprirono gli occhi sul libero pensiero e sulla superstizione religiosa. Quarant’anni dopo ho poi avuto la fortuna di poter chiudere il cerchio intellettuale aperto allora, scrivendo le prefazioni alle nuove edizioni Longanesi di quei due libri, oltre che dell’*Introduzione alla filosofia matematica* e di un paio di altri.

Il mio secondo maestro fu Albert Einstein, del quale avevo invece già sentito parlare da bambino, in occasione di alcune delle camminate in montagna che facevamo d’estate nella sede alpina del seminario. Fu il citato don Nicolino a parlarmene, accennando in particolare alla teoria della relatività. All’epoca non capii assolutamente niente, ovviamente, e non credo che lui stesso ne sapesse granché, ma ciò che disse fu sufficiente a stimolare in me una curiosità che rimase viva negli anni, e che potei soddisfare quando all’università diedi l’esame di relatività con Tullio Regge, di cui divenni poi amico in seguito.

Einstein aveva posizioni interessanti sulla religione e sui suoi legami con

la scienza, che espresse in alcuni saggi contenuti in *Pensieri, idee, opinioni* (1954). Lessi anche quelli avidamente, ma sul momento non riuscii ad apprezzare completamente la sua posizione. L'atteggiamento *tranchant* di Russell soddisfaceva infatti meglio l'entusiasmo di un adolescente che stava scrollandosi di dosso le catene della superstizione, e non voleva più annusare niente che avesse anche solo lontanamente un odore di incenso.

Einstein parlava invece un linguaggio oracolare, che poteva essere (e fu) frainteso come un'espressione di religiosità convenzionale. Ad esempio, affermava che "le idee più belle della scienza nascono da un profondo sentimento religioso", e che "nella nostra epoca, votata in genere al materialismo, i soli uomini profondamente religiosi sono gli scienziati". Oggi io la penso esattamente come lui, ma preferisco parlare di "spiritualità", invece che di "religiosità", non solo distinguendo i due termini, ma contrapponendoli.

Nonostante gli equivoci generati dal suo stile, Einstein non era affatto religioso, nel senso usuale della parola. Negli stessi saggi diceva, ad esempio, che per lo scienziato "un Dio che ricompensa e punisce è inconcepibile", e che "la scienza purifica il sentimento religioso dall'impurità del suo antropomorfismo". Anche se professava una fede nel "Dio di Spinoza, che rivela sé stesso nell'armonia del creato".

Influenzato molto più da Russell che da Einstein, dopo la laurea nel 1973 io persi qualunque interesse per la religione e la religiosità, e per un ventennio vissi e professai un sereno "ateismo scientifico", che mi portò a disinteressarmi di tutto ciò che aveva a che fare con la fede. Ero infatti completamente immerso nella matematica, da un lato, e nel mondo, dall'altro, e dedicavo tutto il mio tempo allo studio e ai viaggi, spesso unendo felicemente le due cose.

Prima però, nel 1977, dovetti fare il servizio militare, in un periodo della mia vita in cui ero già violentemente antimilitarista, e in un'epoca storica in cui non c'era ancora la possibilità di compiere un servizio civile: dalla leva i preti erano esentati, ma gli obiettori di coscienza finivano semplicemente in un carcere militare. Fortunatamente, tramite un amico, mi fu offerta l'opportunità di fare l'accompagnatore militare di un cieco di guerra, e per un anno mi resi utile a qualcuno che ne aveva bisogno, invece di perdere inutilmente il tempo in una caserma a fare cose di cui nessuno ha bisogno.

L'anno dopo iniziai a volare, nei due sensi della parola: fisicamente, verso paesi lontani, e intellettualmente, verso territori sconosciuti. Dapprima passai due anni negli Stati Uniti, tra il 1978 e il 1980, a studiare logica matemat-



ica e a girare il continente americano, dal Canada alla Bolivia. Poi ne passai allo stesso modo altri due in Unione Sovietica, nel 1982 e 1983, visitandola in lungo e in largo. Mentre c'ero, nel 1982 viaggiai per tre mesi in Cina, nella prima di una serie di visite che alla fine assommarono a un intero anno passato nel paese.

Non solo la religione era ormai diventata solo il ricordo di un lontano interesse infantile, ma nei paesi che visitavo rivestiva soltanto un ruolo marginale. In Unione Sovietica era considerata un anacronismo storico e culturale, e le chiese ortodosse erano chiuse o deserte. In un ironico contrappasso, la cattedrale di Nostra Signora di Kazan a Leningrado era addirittura diventata un museo dell'ateismo, nel quale troneggiava la statua di Voltaire (nella San Pietroburgo post-sovietica, ovviamente, il museo è ridiventato una cattedrale).

In Cina invece i templi confuciani, taoisti e buddhisti erano aperti e frequentati, ma le "religioni" coinvolte non avevano molto a che fare con il significato che noi diamo alla parola senza virgolette: piuttosto, semmai, con la filosofia della politica, la metafisica del vuoto e la psicoterapia della sofferenza. Lo scoprii allora, in un periodo in cui queste cose non erano ancora molto popolari da noi, attraverso la lettura che feci *in loco* di classici quali i *Dialoghi* di Confucio, il *Tao Te Ching* di Lao Tze e una scelta dei *Discorsi* (apocrifi) di Buddha. Quello non fu che l'inizio di una lunga frequentazione di testi orientali, sacri e profani, che lessi regolarmente in occasione dei soggiorni trimestrali che mi capitò di fare in Cina nel 1992, 1995 e 1998.

### **Maturità (1989-1999)**

La religione fece di nuovo irruzione nella mia vita nel 1989, quando mi fermai per un mese in India tornando da un semestre in Australia. Era la prima volta che visitavo il paese, e fui sommerso da un'inondazione di colori, suoni, odori e gusti. Ma rimasi anche colpito da un'esplosione di superstizione, ritualità, religiosità e spiritualità, in tutte le possibili gradazioni e commistioni.

L'India mi affascinò al punto che ci tornai una dozzina di volte nel corso degli anni, senza contare le molte visite a paesi limitrofi, dall'Himalaya all'Indocina. E dovunque andassi ho sempre frequentato gli spettacoli del gran circo delle fedi, che aveva e ha moltissime succursali in Oriente: induiste, giainiste e sikh in India, buddhiste in Indocina, e confuciane e taoiste in Cina.

Come già in quest'ultimo paese, anche in India iniziai a impraticarmi delle religioni visitandone i centri: il luogo di nascita di Rama ad Ayodyha, quello dell'infanzia di Krishna a Vrindavan, i policromi templi indù del Tamil Nadu, i candidi templi giaina di Monte Abu e Palitana, le affrescate grotte rupestri di Ajanta ed Ellora, la torre del silenzio dei parsi a Bombay, il tempio d'oro dei sikh ad Amritsar, il tempio del loto dei bahai a Delhi, i rifugi dei *rishi* alle sorgenti del Gange, la missione di Ramakrishna a Calcutta, la città-*ashram* di Aurobindo ad Auroville, la residenza in esilio del Dalai Lama a Dharamsala . . .

In seguito approfondii la conoscenza delle religioni minori dell'India, passando intere settimane tra i giaina del Gujarat, i sikh del Punjab, i buddhisti tibetani del Ladakh e i musulmani del Kashmir. E camminai con i pellegrini giaina a Sravanabelagola, quelli indù a Badrinath e Kedarnath, quelli buddhisti a Lumbini, Bodhgaya e Sarnath, e quelli musulmani alla moschea di Haji Ali a Bombay.

Ma, soprattutto, nei lunghi tempi morti dei viaggi affrontai una gran varietà di testi sacri o spirituali come se fossero dei romanzi, quali in effetti erano. Anzitutto alcune antologie delle immense *Upanishad* e alcune riduzioni delle sterminate epopee del *Mahabharata* e del *Ramahaya*, coronate dalle traduzioni di quel vangelo indù che è la *Bhagavad Gita*. Lessi poi *Sadhana* (1916) e altre opere letterarie del premio Nobel bengalese Rabindranath Tagore, le *Vite di Ramakrishna e Vivekananda* (1929 e 1930) del premio Nobel francese Romain Rolland, l'*Autobiografia di uno yogi* (1946) di Yogananda, e le biografie *Ramana Maharshi* (1954) di Arthur Osborne, *Aurobindo* (1964) di Satprem e *Krishnamurti* (1986) di Popul Jayakar.

Ben presto sentii il bisogno di inquadrare in maniera più sistematica le confuse impressioni immagazzinate nel corso del mio turismo geografico e del relativo vagabondaggio intellettuale. Durante la mia lunga permanenza all'Università di Cornell mi imbattei nell'opera del mitologo comparativo Joseph Campbell: anzitutto una serie di conversazioni televisive, trasmesse dalla PBS statunitense dopo la sua morte nel 1987, e poi i suoi libri, culminati nei quattro volumi della monumentale opera *Le maschere di Dio* (1959–1968).

Diversamente dai santoni indiani e nostrani, che propagandano improbabili pratiche circensi, Campbell incitava sensatamente i giovani occidentali a “meditare sottolineando i libri”: poiché io avevo già da tempo adottato la stessa pratica meditativa, quel suo approccio me lo rese congeniale. E approfondendo il suo lavoro scoprii che era un personaggio variegato: da un lato,

un esperto di James Joyce, che aveva curato una guida di lettura a *Finnegans Wake*, e dall'altro lato, un allievo dell'indologo tedesco Heinrich Zimmer, del quale aveva editato e pubblicato postume le opere.

Fu tramite Campbell che scoprii lo straordinario *Filosofie dell'India* (1953) di Zimmer, che ricordo come uno dei migliori libri da me letti sulla spiritualità orientale. In seguito gli affiancai la bella *Storia della filosofia indiana* (1957) dell'orientalista Giuseppe Tucci, noto soprattutto per le sue spedizioni in Tibet con il fotografo Fosco Maraini, padre della scrittrice Dacia, e per i suoi incontri con Gandhi, Tagore e il Dalai Lama. Più deludente fu invece la piccola opera *I grandi pensatori dell'India* (1935) del premio Nobel per la pace tedesco Albert Schweitzer, che evidentemente era un miglior esperto del cristianesimo che del pensiero orientale.

Immerso nel ribollire del calderone indiano della religiosità, mi venne naturale pormi il problema del perché la fede sia sempre stata, e sia tuttora, così diffusa. La migliore risposta la trovai soltanto molti anni dopo, in *Nati per credere* (2008) di tre miei amici: lo psicologo cognitivo Vittorio Girotto, il filosofo della scienza Telmo Pievani e l'etologo Giorgio Vallortigara, che spiegano quale fosse il vantaggio evolutivo originario di una tendenza culturalmente e socialmente così svantaggiosa.

Molto prima di conoscere loro e il loro libro, avevo affrontato le opere dello psicologo pragmatista William James. Anzitutto, i saggi raccolti in *La volontà di credere* (1897), che discutevano la tendenza a credere cose indimostrate o immotivate. E poi *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (1902), un immenso "studio sulla natura umana" che mi lasciò stupito e perplesso di fronte alla sterminata varietà dei modi in cui i fedeli vivono la propria fede.

Nei suoi libri James si concentra sui fatti dell'esperienza religiosa, lasciando da parte le opinioni espresse nelle varie credenze. Quello che lui chiama "religione" è più propriamente il misticismo, e ci sono motivi di credere che esso abbia un "massimo comun divisore" sostanzialmente unico e oggettivo: una sorta di *Filosofia perenne*, popolarizzata nell'omonimo saggio dello scrittore inglese Thomas Huxley (1945), ma risalente almeno all'omonima opera del filologo italiano Agostino Steuco (1542).

Le opere di James e Huxley fecero riacquistare alla psicologia un po' della stima che le stupidaggini psicanalitiche le avevano fatto perdere ai miei occhi. Per un paio d'anni avevo infatti perso tempo a curiosare fra le fantasiose e pseudoscientifiche acrobazie dei guru dell'inconscio, che andavano da *Totem*

e tabù (1913) a *L'uomo Mosé e la religione monoteistica* (1939) di Sigmund Freud, e da *Psicologia e religione* (1940) a *Risposta a Giobbe* (1952) di Carl Gustav Jung. Ma avevo presto concluso che essi non facevano altro che spiegare *ignotium per ignotius*, secondo la peggior tradizione religiosa, da un lato, e alchemica, dall'altro.

Freud e Jung sprecarono il loro grande talento e la loro vasta cultura a costruire vuoti castelli in aria, confondendo il non-conscio con l'inconscio e l'arcaico con l'archetipico, ma quando rimasero con i piedi per terra ebbero anch'essi qualche intuizione sensata. Ad esempio, in *L'avvenire di un'illusione* (1927) Freud sostenne argutamente che “la religione è una nevrosi collettiva e la nevrosi una religione individuale”, intendendo per religione la ritualità. E Jung dichiarò di aver scritto la *Risposta a Giobbe* in seguito allo “scandalo sollevato dal nuovo dogma mariano” dell'assunzione, proclamato da Pio XII nel 1950.

Sicuramente più interessante fu un altro filone che percorsi in quegli anni, riguardante il dialogo fra Oriente e Occidente. Da un lato, opere comparative quali *Religioni orientali e pensiero occidentale* (1939) di Sarvepalli Radhakrishnan, un filosofo che prima insegnò a Calcutta e Oxford, e poi divenne presidente della Repubblica Indiana. Dall'altro lato, conversazioni quali *Dove il tempo finisce* (1985) e *I limiti del pensiero* (1999), tenute nell'arco di venticinque anni dal fisico quantistico David Bohm e Jiddu Krishnamurti, che da giovane fu venerato come un profeta dalla Società Teosofica, ma poi “fece il gran rifiuto” e si limitò a essere un *leader* spirituale.

Per mia fortuna, quando io incominciai a interessarmi dei rapporti fra scienza e religione era ormai passata di moda l'infatuazione del *new age*, inaugurata da *Il Tao della fisica* (1975) di Fritjof Capra. Ho poi incontrato in seguito l'autore in un paio di dibattiti, scoprendo che neppure lui oggi è d'accordo con il sé stesso di allora, ma il danno procurato da quel libro è stato enorme: esso e i suoi cloni sono infatti responsabili delle innumerevoli stupidaggini che si sentono dire, o si leggono, a proposito dei supposti legami tra l'energia fisica e la coscienza psichica.

Molto più sensate, paradossalmente, sono le conversazioni che da trent'anni il Dalai Lama tiene regolarmente, in privato o in pubblico, con scienziati occidentali delle discipline più disparate, dalla neurofisiologia alla cosmologia: ne sono ormai stati tratti molti volumi, a partire da *Ponti sottili* (1992) e *Sonno, sogno, morte* (1997), che stimolarono il mio interesse iniziale per questo genere di colloqui. Il secondo lo comprai fresco di stampa a Dharam-

sala e lo lessi direttamente *in loco*, dopo essermi mescolato a un drappello di tibetani festanti per la strada e aver assistito alla parata di ritorno del Dalai Lama da un viaggio.

Un assaggio del lamaismo l'avevo però già avuto fin dal 1982, visitando nel mio primo viaggio in Cina l'ex regione tibetana di Ando, dov'è appunto nato il Dalai Lama, e i grandi monasteri di Kumbum e Labrang. In seguito ne ho visti molti altri in Ladakh e Bhutan, e leggendo *Le religioni del Tibet* (1970) di Tucci mi sono appassionato alle loro carnevalesche mitologie e macabre rappresentazioni.

Il Dalai Lama è soltanto il capo di una delle quattro maggiori sette lamaiste, quella dei Berretti Gialli, ma è divenuto noto nel mondo intero grazie a film quali *Sette anni in Tibet* e *Kundun*, entrambi del 1997. Meno fantasiose e hollywoodiane sono le sue due autobiografie, che lessi in Ladakh quello stesso anno: *La mia terra e il mio popolo* (1962) e *Libertà in esilio* (1990), scritte rispettivamente dopo la fuga dal Tibet nel 1959, e l'assegnazione del premio Nobel per la pace nel 1989.

Come per il papa, vedere in pubblico il Dalai Lama è facile: a me è capitato più volte, persino a Torino. Parlargli in privato invece è difficile, ma la RAI mi diede l'occasione di intervistarlo il 30 giugno 2001 a Trento, nella sede dei Focolarini di Chiara Lubich, per una trasmissione che non andò mai in onda. Parlammo intensamente per una mezz'ora e lo trovai divertente e affabile, oltre che molto interessato alla logica: una materia che i monaci tibetani studiano per quattro anni, come i nostri preti studiano la teologia.

Gli proposi di dedicare alla logica uno dei suoi incontri con gli scienziati occidentali, ricordandogli i legami che essa ha avuto in Occidente con la religione fin dalla scolastica, e lui ne fu entusiasta. Altrettanto lo era Francisco Varela, il biologo cileno che stava all'origine di questi incontri, al quale avevo in precedenza raccontato il progetto e presentato una lista di logici interessati: primo fra tutti, il noto filosofo Hilary Putnam di Harvard. Purtroppo Varela morì prematuramente un mese prima del mio colloquio con il Dalai Lama, e il controllo dell'organizzazione Mind and Life che gestisce gli incontri passò ad altri, con i quali io non avevo nessun contatto.

L'incontro sulla logica dunque non si realizzò, ma l'intervista con il Dalai Lama apparve poi nel mio libro *Il matematico impertinente* (2005), e costituisce uno dei due coronamenti di un decennio di esplorazioni fisiche e spirituali nel vasto e misterioso mondo delle religioni orientali.

## Il Vangelo secondo la Scienza (1999)

L'altro coronamento fu *Il Vangelo secondo la scienza* (1999), che avevo concepito durante il viaggio in Kashmir e Ladakh nell'estate del 1997. Anche se, come raccontai nella prefazione, la goccia che fece traboccare un vaso ormai colmo era stata una giornata dell'inverno del 1996 a Calcutta, quando nel giro di poche ore e pochi metri vagai come uno *zombie* dal parossistico tempio di Kali all'inquietante *ghat* delle cremazioni, passando per il conturbante Nirmal Hriday di madre Teresa.

In quel libro presentai la mia visione di un lento e graduale passaggio dal mito religioso alla teoria scientifica, attraverso le tappe intermedie del racconto letterario e della speculazione filosofica. Come titolo avevo scelto *Dalla Galilea a Galileo*, che rappresentava idealmente questa direzionalità evolutiva del pensiero umano, ma esso non piacque a Giulio Einaudi. Il titolo editoriale divenne *Il Vangelo secondo la Scienza*, con le maiuscole, e fu frainteso come un tentativo di interpretazione scientifica dei Vangeli cristiani, mentre nel libro il cristianesimo era considerato per quello che è: solo una delle tante forme del pensiero arcaico dell'uomo, né migliore né peggiore delle altre.

Questa posizione nei confronti del cristianesimo appariva fin dall'ecumenica datazione adottata nell'Introito, che intendeva appunto sottolineare il provincialismo geografico e l'anacronismo storico delle varie religioni. Memore delle datazioni che avevo incontrato sui giornali locali nel corso dei miei viaggi, avevo infatti indicato come anno di composizione il "5757 dell'era ebraica, 5099 dell'era induista, 2540 dell'era buddhista, 1997 dell'era cristiana, 1417 dell'era islamica e 153 dell'era baha'ì".

Il libro offriva un contenuto scientifico in un contenitore religioso, tentando di rivisitare scientificamente i miti religiosi, da un lato, e interpretare religiosamente le teorie scientifiche, dall'altro. Com'era prevedibile, scontentò dunque tutti, apparendo troppo metafisico agli scienziati e troppo razionalista ai religiosi. Anche se piacque al pubblico, che ne decretò un successo da *long seller* che dura da quasi vent'anni.

Norberto Bobbio si meravigliò, con Giancarlo Bosetti, del suo cosmopolitismo religioso e filosofico, ma l'*Avvenire* e l'*Osservatore Romano* lo stroncarono, intitolando rispettivamente le loro recensioni "Una scienza da rotocalco" e "Un fraintendimento dell'infinito matematico con quello metafisico". In particolare, i giornali della CEI e del Vaticano si seccarono per il motto finale,

che riassumeva le conclusioni del libro: “la vera religione è la matematica, il resto è superstizione”. Ma non fecero caso al motto iniziale, che riassumeva le premesse da cui derivavano quelle conclusioni: “non tutte le domande sono sensate, e non tutte le domande sensate ammettono risposta”.

Questo motto condensava in due sole frasi le maggiori scoperte della logica del Novecento, e indicava fin da subito che il libro avrebbe discusso anche l’evoluzione filosofica e matematica del pensiero teologico. Oltre alle letture sacre e spirituali effettuate nel corso dei miei viaggi in Oriente, ne avevo infatti effettuate altrettante profane e materiali in Occidente: in particolare, seguendo come uditore vari corsi di filosofia presso l’Università di Cornell, dove tra il 1985 e il 2003 insegnai logica matematica, commutando avanti e indietro con l’Università di Torino.

In questi corsi ebbi parecchie sorprese, e qualcuna negativa me la diedero i sedicenti “razionalisti”. Persone geniali come Cartesio e Leibniz, che avevano inventato o scoperto la geometria algebrica e il calcolo infinitesimale, fondavano infatti i traballanti romanzi filosofici delle *Meditazioni* (1641) e della *Monadologia* (1714) sull’ipotesi dell’esistenza di Dio, benché essa desse loro “tanto sostegno quanto un castello dipinto ne riceve da una roccia dipinta”, come diceva Wittgenstein.

E una persona sensata come Spinoza, autore di una delle prime decostruzioni delle favole bibliche nel *Trattato politico-teologico* (1670), nella decostruzione del concetto di Dio non andava oltre una sua identificazione con la Natura. Con l’aggravante di farlo in un testo come l’*Etica* (1677), che si presentava come *more geometrico demonstrata*, ma offriva soltanto una penosa caricatura del rigore matematico.

Anche un empirista come Berkeley non era meglio, e nei *Tre dialoghi tra Ila e Filonio* (1713) fondava l’esistenza della materia sulla percezione della mente, e l’esistenza di ciò che non è guardato da nessuno sull’esistenza di un Dio che guarda sempre tutto. A riscattare gli empiristi c’erano comunque Hume e i suoi *Dialoghi sulla religione naturale* (1776), che non arrivavano a negare Dio, ma almeno smantellavano le supposte dimostrazioni della sua esistenza. Da Hume imparai anche che è inutile discutere argomenti come quelli di Berkeley, perché “non ammettono la minima confutazione, ma non suscitano la minima convinzione”.

Una grossa sorpresa positiva fu invece scoprire, nella *Critica della ragion pura* (1781) di Kant, vari punti di contatto con la logica moderna. Il suo impianto, ad esempio, è lo stesso del teorema di incompletezza di Gödel.

Kant mostra infatti che se si spinge la ragione ai limiti, permettendole la considerazione delle tre idee trascendentali, una delle quali è appunto Dio, allora si cade nelle antinomie della ragion pura: detto altrimenti, se la ragione vuol essere completa, allora dev'essere inconsistente. E Gödel mostra, equivalentemente, che se la ragione (matematica) vuol mantenere la propria consistenza, allora non può essere completa.

Anche la critica di Kant alla prova ontologica dell'esistenza di Dio è tipicamente logica, e oggi diremmo che si riduce all'osservazione che "l'esistenza non è un predicato, ma un quantificatore". Stimolato dalla discussione di Kant, lessi in quegli anni il *Proslogion* (1078) di Anselmo d'Aosta, e scoprii nelle opere complete di Gödel un tentativo di formalizzazione matematica della versione di Leibniz della versione di Cartesio della prova di Anselmo, intitolato appunto *La prova ontologica* (1970).

Gödel aveva usato un sistema di logica modale troppo forte, che finiva per identificare il "necessario" con il "vero". Io ritradussi dunque la sua prova nella logica classica, senza modalità, ed essa divenne particolarmente semplice. La discussi in un capitolo del *Vangelo secondo la Scienza*, ma né l'*Avvenire*, né l'*Osservatore Romano* se ne accorsero, intenti com'erano a presidiare il loro orticello.

Nel 2006 curai, insieme all'amico e collega Gabriele Lolli, un libretto su *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, con varie discussioni della versione di Gödel della prova ontologica, compresa la mia semplificazione. Presentai quest'ultima anche al grande convegno di Vienna per il centenario della sua nascita: a sentirmi c'era il logico Harvey Friedman, con il quale la discussi, e nel 2012 lui sviluppò quelle idee in una sorprendente dimostrazione del teorema che, data un'opportuna definizione di Dio nello stile di Gödel, "se Dio esiste, allora la matematica è consistente". Fu così che mi capitò di dare un piccolo contributo alla teologia razionale.

### **Perché non possiamo essere cristiani (2007)**

Con *Il Vangelo secondo la scienza* credevo di aver chiuso i miei conti con la religione, ma nel 2005 la Longanesi mi chiese di scrivere la prefazione al *Perché non sono cristiano* di Russell. Il libro mi aveva entusiasmato da giovane, ma rileggendolo dopo i percorsi che ho descritto lo trovai superficiale e disorganico: era infatti una rapsodica raccolta di saggi occasionali e disuguali sulla religione e l'etica, scritti in un arco di trent'anni. Lo dissi all'editore,



consegnandogli la prefazione, e lui mi propose di scrivere da me il libro che avrei voluto leggere sull'argomento.

Per criticare il cristianesimo con cognizione di causa dovetti immergermi nei suoi testi sacri, così come avevo fatto con quelli delle religioni orientali. Nel 2006 dedicai dunque il semestre primaverile, passato in congedo all'Italian Academy della Columbia University, a leggere la Bibbia e il Catechismo, con grande sorpresa iniziale degli amici e colleghi. A New York scrissi *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)* (2007), che quando uscì sollevò un grande clamore mediatico: un conto era, infatti, prendersela in maniera generica con le religioni, come avevo fatto nel mio libro precedente, e un altro attaccare specificamente il giudaismo e il cristianesimo.

Anzitutto mi piovvero addosso accuse di antisemitismo per la mia lettura dell'Antico Testamento, che in realtà si limitava a non chiudere gli occhi di fronte all'antropomorfismo, alla crudeltà e alla parzialità del Dio di Israele, e alla ferocia dittatoriale di Mosé e Giosué nell'organizzazione dell'esercito ebraico e nella conquista della Terra Promessa, a spese dei popoli che l'occupavano. Ovviamente l'antisemitismo non ha nulla a che fare con la lettura della Bibbia, che semmai riguarda l'antigiudaismo, ma da molti anni si tende a confondere i due termini: oltre che fra loro, anche con l'antisionismo, con l'ovvio obiettivo di impedire qualunque discussione delle politiche di Israele nei confronti dei Territori Occupati.

Anche i cristiani se la presero per la mia lettura, non avendo deciso a tempo debito di recidere nettamente i legami con l'Antico Testamento: come invece consigliava di fare fin da subito il vescovo Marcione, che pagò il proprio buon senso ricevendo una delle prime scomuniche per eresia. Ma, soprattutto, i cristiani se la presero per la mia negazione della storicità di Cristo: una posizione che anche coloro che la condividono preferiscono non sostenere o difendere in pubblico, perché non la si può serenamente discutere in un paese in cui milioni di persone ancora credono al sangue di San Gennaro o ai miracoli di padre Pio.

Fino a quel momento io non avevo mai avuto ragione di dubitare dell'esistenza di un Gesù storico, ovviamente distinto dal Gesù della fede. Ma leggendo i Vangeli mi accorsi anzitutto che le storie della nascita e della morte di Cristo sono semplici "taglia e incolla" di citazioni (fuori contesto) di testi profetici dell'Antico Testamento, peraltro puntualmente segnalati dall'edizione CEI. E notai poi l'esistenza di almeno tre fonti di ispirazione diverse, spesso in contraddizione fra loro: una sapienziale, una taumaturgica

e una politica.

Non è difficile immaginare che nella Palestina di allora ci fossero santoni che predicavano, guaritori che millantavano e sobillatori che tramavano, così come d'altronde ci sono nell'India di oggi. Ed è facile immaginare come si possa creare un *pastiche* che metta insieme questi tre archetipi, fondendoli in un unico personaggio letterario. Tra l'altro, lasciandosi scappare ogni tanto qualche svista: ad esempio, facendo dire a chi compie miracoli a destra e manca che “nessun segno sarà dato, se non il segno di Giona”.

E' anche facile accorgersi del processo di crescita del mito per successivo accrescimento. Anzitutto all'interno dei vari Vangeli, come dimostrano le tre versioni del Padre Nostro, che parte da una sola riga e finisce in una preghiera compiuta. E poi nel corso di duemila anni di storia, con la creazione del canone e la progressiva invenzione di una cristologia e di una mariologia che sono tuttora in divenire, come dimostrano il citato quarto dogma mariano dell'assunzione e il non ancora proclamato quinto dogma della corredenzione.

In ogni caso, benché allora non lo sapessi ancora, la teologia protestante dell'Ottocento e del primo Novecento aveva già decostruito in maniera radicale i Vangeli, in un lavoro collettivo riassunto nella maestosa *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (1906 e 1913) di Schweitzer, che critica espressamente la chiusura dei cattolici riguardo a questo genere di studi. I teologi protestanti hanno sostanzialmente ridotto il Gesù storico a qualcuno che sia stato battezzato e crocifisso duemila anni fa in Palestina, e a poco altro: il che equivale appunto a dire che il Gesù evangelico non è mai esistito, in quanto tale, come sostengo appunto anch'io.

Non appena il libro uscì si scatenò una campagna di stampa cattolica contro di esso, che portò addirittura a manifestazioni di protesta di fronte alle sedi in cui tenevo conferenze, persino quando parlavo di matematica. Tra le tante reazioni, la più ridicola fu la reprimenda in latino *Auditū Horribilia* sul sito ufficiale della Santa Sede, dove si trova tuttora, che apostrofava il mio libro “libello” e “criminoso opuscolo”, e mi accomunava nel ludibrio a Carla Bruni e Tinto Brass: peraltro, chiamando invece “libro” l'*Elogio del culo* (2006) di quest'ultimo, anch'egli doverosamente citato e ammonito.

Poiché mi ero premunito contro possibili errori o sviste, facendo leggere preventivamente il mio libro allo storico delle religioni Giovanni Filoramo, c'era poco spazio per critiche serie riguardanti questioni storiche o dottrinali. La lamentela più comune fu che era facile prendersela con il cristianesimo, invece che con l'islam. Per qualche tempo accarezzai dunque l'idea

di scrivere *Perché non possiamo essere islamici (e meno che mai sciiti)*, ma quando provai a leggere il Corano mi annoiai terribilmente e rinunciai dopo qualche sura, deludendo coloro che, poco cristianamente, speravano che qualche musulmano peccasse con le opere dove loro avevano peccato solo con il pensiero.

Qualcuno comunque apprezzò il libro, che rimane tuttora il mio *best seller*. Per colmo dell'ironia, nello stesso periodo era uscito il *Gesù di Nazareth* (2007) di Ratzinger, e per molte settimane i nostri due libri si alternarono in vetta alla classifica dei saggi, in una sorta di anteprima a distanza del nostro successivo scambio ravvicinato.

### **La Via Lattea (2008)**

Durante una presentazione di *Perché non possiamo essere cristiani* Sergio Valzania, allora direttore di Radio2 e Radio3, dichiarò paradossalmente che si trattava di “un libro di preghiere”. Credendo che il mio interesse per la religione fosse il segno di un'imminente conversione, mi propose di fare con lui una parte del Cammino di Santiago che annualmente trasmetteva su Radio3. Io accettai, ma a condizione di farlo tutto intero.

Dopo una mia breve preparazione atletica, partimmo il 24 aprile 2008 da Roncisvalle e arrivammo a Santiago il 26 maggio, dopo ottocento chilometri percorsi rigorosamente a piedi, con due soli giorni di riposo a Burgos e Leon. Per una settimana, dal 6 al 13 maggio, Valzania fu sostituito dallo storico Franco Cardini. E in altri momenti fummo affiancati da amici che si univano a noi per qualche tappa.

L'esperienza fu straordinaria per tutti, anche se per motivi diversi per ciascuno. Per me fu una meditazione aerobica prolungata, nel silenzio dei campi e lontano dalla civiltà delle macchine: una sorta di riappropriazione di un tempo e uno spazio perduti, oltre che l'occasione di discutere fino alla nausea con due credenti dei rapporti fra scienza e fede.

Ogni giorno, alla fine di ciascuna tappa, trasmettevamo in diretta per un'ora le nostre impressioni su ciò che avevamo visto e le idee di cui avevamo parlato. Gli ascolti furono ottimi, e ancor oggi incontro persone che mi dicono di averci sentito: alcuni addirittura furono stimolati a percorrere il Cammino essi stessi, in seguito.

Ogni giorno l'editore, rimasto a casa, sbobinava le nostre conversazioni. Quando tornammo avevamo pronto un libro, e lo intitolammo *La Via Lattea*

(2008): come il Cammino di Santiago viene chiamato in Spagna, e come l'omonimo film di Buñuel al quale ci ispirammo. In particolare, alla scena in cui i due pellegrini si sfidano a un letterale duello a proposito di uno dei dogmi della fede cattolica, come facemmo anche noi metaforicamente durante tutto il percorso.

### **Caro papa, ti scrivo (2011)**

Durante il Cammino portammo un libro ciascuno da leggere e commentare. Io scelsi *L'origine delle specie* (1959) di Darwin, e Valzania l'*Introduzione al cristianesimo* (1968) che Benedetto XVI aveva scritto da giovane. Lo citò più volte durante le camminate e le trasmissioni, ma io ero troppo immerso nella mia parte per prestargli la dovuta attenzione.

Dopo qualche anno l'editore mi suggerì di alzare il livello dei dibattiti fra credenti e non credenti che stavano diventando di moda, e a me vennero subito in mente due nomi come possibili interlocutori: il cardinal Gianfranco Ravasi, che avevo incontrato la prima volta nel 2002 durante una puntata natalizia della trasmissione *Enigma* di Rai3, e il giornalista Vittorio Messori, col quale avevo avuto innumerevoli schermaglie nella trasmissione *Porta a Porta* di Rai1.

Era però inutile interpellarli, perché avevano entrambi reagito male a *Perché non possiamo essere cristiani*. Il cardinale, in particolare, mi aveva messo in una ristretta "lista nera" di atei da non invitare agli incontri del Cortile dei Gentili, insieme a Richard Dawkins, Christopher Hitchens e Michel Onfray, per l'atteggiamento irridente verso la religione che avevamo tenuto nei nostri libri.

In ogni caso, l'editore pensava che avrei dovuto puntare ancora più in alto e scrivere una lettera aperta direttamente al papa. Da principio la cosa mi parve non solo eccessiva, ma difficile: Ratzinger era un famoso teologo, e mi sentivo impreparato per un dialogo serio con lui. Presi del tempo per pensarci, e durante una vacanza natalizia in Egitto a cavallo tra il 2010 e il 2011, pochi giorni prima che scoppiasse la Rivoluzione del Nilo, portai con me la sua raccolta di saggi *Fede e scienza. Un dialogo necessario* (2010), alla ricerca di eventuali possibili spunti di discussione.

Nel libro c'era un estratto dall'*Introduzione al cristianesimo* di cui Valzania mi aveva tanto parlato, e questa volta rimasi folgorato. Il brano narrava un apologo sulla religione, di derivazione kierkegaardiana, in cui il giovane

teologo si domandava se i preti non fossero come *clown*, “mai presi sul serio perché paludati in abiti da pagliaccio tramandati dal Medioevo”. Non erano parole che mi sarei aspettato da un papa, sia pure futuro, e appena tornato abbandonai l’antologia e mi immerse nella lettura dell’*opus magnum*.

Avendo individuato il terreno di confronto, decisi di pormi come inarrivabile modello lo scambio a distanza tra Leibniz e Locke, quando il primo commentò capitolo per capitolo il *Saggio sull’intelletto umano* (1690) del secondo nei *Nuovi saggi sull’intelletto umano* (1704): commentai dunque capitolo per capitolo l’*Introduzione al cristianesimo*, pensando di scrivere a mia volta un’introduzione all’ateismo, e tenni ovviamente conto anche dei due volumi del *Gesù di Nazaret* (2007 e 2011).

Il libro lo scrissi come se fosse stato una vera lettera, nella forma e nello stile, anche se ovviamente non immaginavo che sarebbe mai stata recapitata al destinatario, e tanto meno letta. Quando però Benedetto XVI si dimise nel 2013 mi venne in mente che forse avrebbe avuto tempo a disposizione e voglia di distrazione: dovevo solo trovare il contatto giusto per fargli arrivare il libro.

In Vaticano avevo avuto a lungo un referente: il solito don Nicolino, promosso nel 1978 dal seminario di Cuneo alla Segreteria di Stato, che ero andato a visitare un paio di volte. In un’occasione mi offrì un discreto numero di suoi libri, e quando gli dissi che scriveva molto mi rispose: “In un posto come questo qualcosa bisogna fare, per conservare la fede”. In un’altra occasione mi fece visitare la cappella Paolina e le logge di Raffaello, e quando capitammo di fronte alla porta dell’appartamento pontificio mi guardò sornione e disse: “Devi sapere che quando si arriva qui, sopra c’è solo Dio”.

Don Nicolino era morto nel 1995, ma dopo l’uscita del *Perché non possiamo essere cristiani* avevo ricevuto una lettera dalla Segreteria di Stato. Mia madre temeva che fosse una scomunica, e invece era di un monsignore che l’aveva apprezzato e voleva incontrarmi. Lo andai a trovare quando passai da Roma, e scoprii un fine latinista e un arguto toscano. Vidi anche lui un paio di volte, e nel 2013 ricordai che mi aveva raccontato di essere amico di padre Georg Gänswein. Gli chiesi dunque se poteva far da tramite per consegnare una copia del libro autografata e una lettera.

Dopo qualche tempo incominciai a ricevere notizie: il libro era stato consegnato a Ratzinger, lo stava leggendo, forse avrebbe risposto. E infatti il 3 settembre 2013 ricevetti una grande busta sigillata con il timbro della Segreteria di Stato: mi aspettavo una risposta diplomatica, con qualche riga di

saluto, e invece trovai una dozzina di cartelle che commentavano a loro volta vari brani del mio libro.

Se fossi stato un giornalista spregiudicato come Scalfari, avrei immediatamente pubblicato la lettera sul giornale: in tal caso avrei bruciato lo *scoop* mondiale della lettera di Bergoglio, che era stata scritta pochi giorni dopo quella di Ratzinger (*post*), e forse in seguito ad essa (*propter*). Essendo invece un matematico discreto, scrissi a padre Georg per chiedere il permesso di renderla pubblica: ne pubblicai un estratto dopo averlo ricevuto, e la notizia fece comunque anch'essa il giro del mondo.

Prima ancora avevo però avevo chiamato padre Federico Lombardi, per dieci anni portavoce di due papi, per avvertirlo. E lui mi raccontò che lo sapeva già, perché era andato a trovare Ratzinger dopo il suo ritorno in Vaticano, e quando gli aveva chiesto cosa stesse facendo ora, lui gli aveva risposto: “Sto rispondendo a Odifreddi”. Sorpreso, Lombardi gli chiese se sapeva che ero un notorio ateo, e Ratzinger disse: “Sì, ma è diverso dagli altri”.

Le sorprese non erano però finite. Benedetto XVI aveva dato l'assenso a pubblicare la sua lettera come appendice a una nuova edizione del mio libro, ma mentre correggevo le bozze venne dal Vaticano l'assenso a considerarlo un libro a due mani, firmato da entrambi. Nacque così *Caro papa teologo, caro matematico ateo* (2013), che unisce in copertina i nomi di Benedetto XVI e il mio. E anche i nostri stemmi: alle chiavi incrociate e il triregno io ho infatti contrapposto una stella pitagorica contenente il simbolo dell'infinito, che costituisce il concetto matematico più vicino a quello teologico di Dio.

Dopo l'uscita del libro ne ho fatto avere una copia a Benedetto XVI, col quale sono rimasto in contatto. Così come rimango interessato alla religione, anche se con il procedere dell'età leggo sempre meno romanzi, sacri e profani, e trovo sempre più congeniali gli scritti degli scettici, degli stoici e degli epicurei. Lucrezio, in particolare, del quale ho tradotto e commentato in *Come stanno le cose* (2013) il *De rerum natura*: un libro di saggezza filosofica e di divulgazione scientifica che, da solo, vale tutti i testi sacri che ho letto, messi insieme.