«COME POTEMMO VUOTARE IL MARE?». LA NATURA, LO SCIENZIATO E IL TEOLOGO



In this article, with ease of expression and simplicity, the author offers insights on the relationship between the scientific view of the world, philosophy and religion. He begins with a philosophical study of scientific data and this leads to considering a problem that has existed since the very beginning of the human race, one that has never been resolved and that constantly comes to the fore: the other. The other is understood not only as otherness, as "alterity", but also, going beyond the immobility of the world in the ancient conception, as "alteration". In the face of the dynamic view of the world offered by contemporary science, Arnould suggests "silence", like Job at the end of in his terrible trials, and "adoration", because made in God's image, because capable of him.

di
JACQUES ARNOULD

1. Il becchino e il cardinale

«Come potemmo vuotare il mare?». Il titolo della mia esposizione, lo riconosco, ha qualcosa di enigmatico, che spiegherò senza indugio. La frase, come alcuni di voi avranno riconosciuto, è presa dalla *Gaia Scienza* di Friedrich Nietzsche, di cui citerò un estratto più ampio:

> Come potemmo vuotare il mare? Chi ci diede la spugna per strusciare via l'intero orizzonte? Che cosa mai abbiamo fatto sciogliendo questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Lontano da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, a tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venir notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Anche gli dèi si decompongono![1].

Queste parole sono, senza ombra di dubbio, eccessive, provocatorie. Ciononostante, esse dicono qualcosa di importante sulla situazione cui ha condotto lo sviluppo delle scienze moderne. Se prendiamo sul serio ciò che gli scienziati, pur nelle forme più popolari e pedagogiche, ci dicono della realtà, dall'infinitamente grande all'infinitamente piccolo, dall'infinitamente lontano all'infinitamente vicino, non proviamo un sentimento analogo a quello del filosofo tedesco? O anche a quello del libertino messo in scena da Pascal, sgomento di fronte al «silenzio eterno di quegli infiniti spazi» (*Pensieri*, 1671)? La realtà rivelata dal telescopio Hubble o dagli acceleratori di particelle del CERN non è certo avara di bellezza; ma non è al contempo spaventosa, nella sua estraneità? In una parola, le scienze moderne hanno lasciato alla realtà il sospetto di un'anima?
Allo stesso tempo, non possiamo dimenticare che tali scienze sono dette moderne proprio nella misura in cui i ricercatori "moderni" hanno risolutamente associato alla *theoria*, ossia alla disposizione contemplativa ereditata dai loro predecessori, l'attitudine e la pratica dell'ingegnere, spesso privilegiando quest'ultima: il sapere teorico si applica sempre più esplicitamente alla meccanizzazione, e poi all'industrializzazione. Francesco Bacone scrive, in *Religious Meditations* of *Heresies* (1597), «la conoscenza è potere», e Cartesio, nel *Discorso del metodo* (1637), scrive:

> In luogo della filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica, in virtù della quale, conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri e dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano così distintamente come conosciamo le diverse tecniche degli artigiani, potremo parimenti impiegarle in

1) F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 125, Club du Livre, Paris 1957, p. 209 (tr. it., F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977).

> tutti gli usi a cui sono adatte, e renderci quasi signori e padroni della natura[2].

Lo sappiamo: il programma proposto da Cartesio è stato scrupolosamente messo in atto dai suoi colleghi e successori. All'alba del terzo millennio, siamo divenuti a tutti gli effetti «signori e padroni della natura»; abbiamo trasformato l'antropocentrismo teorico di un tempo, rivendicativo quando non pretenzioso, in un antropocentrismo pratico e inesorabile che, davanti a Nietzsche, lascia paradossalmente tutte le *chances* al vecchio cardinale immaginato da Bertolt Brecht. Forse conoscete la scena della *Vita di Galileo*, del poeta e drammaturgo tedesco; essa tratteggia, fino alla caricatura, le reazioni spaventate ed arroganti suscitate dall'allora nascente astronomia moderna:

> Io non sono un essere qualsiasi, su un qualsiasi piccolo astro che gira in tondo, per un certo tempo, in un posto qualunque. Io cammino con passo sicuro sulla terraferma, fissa, che è il centro dell'universo, ed io, io sono al centro, e l'occhio del creatore è fisso su di me, e su me solo. Intorno a me, inchiodate alle otto sfere di cristallo, girano le stelle fisse ed il prodigioso sole, creato per illuminare ciò che mi circonda, e me insieme, perché Dio mi veda. Dunque tutto, visibilmente ed irrefutabilmente, dipende da me, l'uomo, frutto dello sforzo divino, la creatura nel suo ambiente, l'imperitura immagine di Dio, e... il vecchio cardinale si accascia[3].

Se l'antropocentrismo contemporaneo non ha necessariamente le radici religiose di questa presa di posizione cardinalizia, non ne condivide a volte la foga ed il legittimo orgoglio?
A chi bisogna credere dunque, al cardinale di Brecht o al becchino di Nietzsche?

2. Sciogliere gli ormeggi

Con il tono della commedia – o dovremmo dire della tragicommedia? – Brecht ha mirabilmente messo in scena il dramma in atto alle soglie del XVII secolo. L'universo antropocentricamente ordinato non poteva che essere cosmico, secondo il senso della parola greca *kosmos*; in altre parole, soggetto ad un ordine perfetto, fonte della sua severa bellezza. L'occhio divino, rassicurante e inquietante a un tempo, guidato da lumi appesi a sfere di cristallo, non poteva abbandonare neanche per un istante la più mirabile delle creature, attorno alla quale si muoveva il più straordinario degli scenari mai immaginati. Un tempo propizio, quello in cui la cosmologia, l'antropologia e la teologia cooperavano per la maggiore gloria di Dio (nel ruolo di un commosso spettatore) e soprattutto per la maggiore gloria dell'uomo, il protagonista assoluto!

2) R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.
3) B. Brecht, *La Vie de Galilée*, quadro 6 (tr. it., *Vita di Galileo*, Einaudi, Torino 1963).

Tuttavia, dieci secoli prima del vecchio e immaginario cardinale di Brecht, già un altro cardinale se la prendeva con questa unione sacra, e sotto l'effetto di una spugna ancora molto modesta, cominciava a strusciare via l'orizzonte del mondo. Così, per dare a Cesare quel che è di Cesare e ad un altro cardinale, stavolta reale, quel che gli spetta, vorrei ricordare qui le parole di Nicola Cusano, nel suo trattato *La Dotta Ignoranza* (1440):

> Se vuoi davvero comprendere qualcosa del movimento dell'universo, devi collegarne il centro ai poli, aiutandoti quanto puoi colla tua immaginazione. […] Collega dunque queste immagini diverse, di modo che il centro sia lo zenit e viceversa. Allora, attraverso l'intelletto, che solo può usare la Dotta Ignoranza, vedrai che è impossibile comprendere il mondo e assegnargli movimento e forma, dacché esso apparirà come lo abbiamo visto, cioè come una specie di ruota in una ruota e una sfera nella sfera, che non ha in alcun luogo centro né circonferenza[4].

L'idea che l'universo possa essere una sfera il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo fa il suo ingresso nel pensiero occidentale e cristiano attraverso la penna di un cardinale della Chiesa cattolica, per il quale l'ignoranza è la misura dello scarto tra la conoscenza e l'immaginazione. Ma la scienza astronomica del suo tempo non era ancora pronta a riconoscere la pertinenza delle sue ipotesi: occorrerà attendere ancora un secolo per assistere alla rivoluzione copernicana e infrangere le sfere di un mondo racchiuso dai limiti e dall'ordine della ragione: l'universo diviene infinito, col rischio di perdere la sua bellezza; l'uomo viene scacciato dal centro, che nel frattempo è scomparso, inchiodato su un modesto pianeta di secondo livello, esso stesso trasportato come una "biglia in un solco" per ricorrere ancora alla poesia di Brecht. Illusoria e ridicola appare allora la pretesa superiorità dei teologi sugli scienziati, descritta dall'astronomo Robert Jastrow:

> Per lo scienziato, vissuto grazie alla fede riposta nel potere della ragione, la storia finisce come un brutto sogno. Ha scalato le montagne dell'ignoranza; è giunto al punto di conquistarne la sommità. Quando si erge, infine, sull'ultima roccia, riceve il saluto di un folto gruppo di teologi, che da secoli erano giunti e sedevano lassù[5].

Certo, sono numerose le testimonianze di riflessioni metafisiche e spirituali giunte al termine di un percorso scientifico; in Francia abbiamo gli esempi degli astrofisici Trinh Xuan Thuan e Hubert Reeves, o anche del genetista Albert Jacquard. Il principio cosmologico antropico, che deriva in modo diretto dalla teoria dell'espansione dell'universo e del *big bang* e che propone una visione unitaria dell'immensità spazio-temporale dell'universo e della singolarità dell'esistenza umana, è fonte di nu-

4) Nicolas de Cuse, *De la Docte Ignorance* (1440), citato in A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, Paris 1962, p. 17.
5) R. Jastrow, *God and the astronomers*, Norton, New York 1978, p. 116.

merosi interrogativi. Tale principio offre, a suo modo, una sorta di riconciliazione tra la ricerca scientifica e la metafisica e per questa ragione viene evocato di buon grado dai partigiani di un disegno superiore, il cosiddetto *intelligent design*[6]. Meriterebbe, perciò, un'analisi e una critica approfondite; io mi limiterò a porre una sola domanda: questo principio non ignora troppo orgogliosamente la questione dell'altro?

3. La questione dell'altro

Scrive Pierre Teilhard de Chardin nell'inferno delle trincee della Grande Guerra:

> Ed io ho paura e la vertigine si è impadronita di me quando, misurando gli stretti limiti che racchiudevano il globo radioso, ho preso improvvisamente coscienza dell'irrimediabile isolamento in cui si è persa la gloria dell'umanità. […] L'uomo non ha che l'uomo per compagno. L'Umanità è *sola*… Ho visto i *confini* dell'umanità; ho percepito l'oscurità ed il vuoto attorno alla Terra[7].

Ascoltando gli astronomi e gli astrofisici raccontare la bella storia del nostro universo, e gli astronauti descrivere le spedizioni sulla luna e le passeggiate nello spazio fuori dall'abitacolo[8], non proviamo un sentimento di solitudine simile a quello di Teilhard? Che importa allora dell'esatto assetto delle costanti universali, che spiega le condizioni fisiche e chimiche, cosmiche e biologiche necessarie alla comparsa e alla sopravvivenza della nostra specie sulla Terra. Che importa dei miliardi di stelle che popolano i miliardi di galassie al di sopra delle nostre teste, quasi altrettante lampade celesti e proiettori puntati verso di noi, come rivendicava il vecchio cardinale. Che importa se avvertiamo, anche solo per un istante, la sensazione che nessun altro ci osservi. Questa sensazione viene oggi rafforzata dallo strano rapporto che la cosmologia ci permette di intrattenere col "resto" dell'universo, quello di una *contemporaneità differita*.

6) Cf. J. Arnould, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science?*, Albin Michel, Paris 2007.

7) *Revue Teilhard de Chardin*, n. 73, Mars 1978. Scrive ancora ad un'amica nel 1926: «Penso che verrà un momento in cui la Terra sarà per gli uomini vuota, ininteressante, insufficiente; al contempo gli uomini, meno preoccupati di guardarsi i piedi o di litigare tra loro, getteranno lo sguardo attorno, spaventati di sentirsi *soli* sulla Terra, come un bambino che si sveglia in una stanza buia, nel cuore della notte» (P. Teilhard de Chardin, *Le goût de vivre* [1950], in *Œuvres*, VII, Seuil, Paris 1963, p. 246).

8) «La Terra sembra infinitamente grande, come temere seriamente che nello spazio di una o due generazioni sia davvero possibile metterla in pericolo? Osservandola dallo spazio, nascono sentimenti inversi: ad esempio, che le dimensioni del nostro pianeta siano relativamente modeste rispetto all'impatto visibile che le nostre attività hanno su di esso; o ancora, l'indispensabile sentimento della nostra responsabilità di fronte all'eccezionalità rappresentata dalla nostra presenza nell'Universo. La sottilissima pellicola trasparente dell'atmosfera sospesa sulla crosta terrestre appare in queste condizioni molto fragile rispetto al ruolo essenziale che riveste, nel proteggere la vita stessa». (J.-P. Haigneré & J. Arnould, *Chevaucheur des nuées*, Solar, Paris 2001, p. 65).

Quello che vediamo, ciò che scrutano i telescopi spaziali Hubble e Corot o il VLT, il *Very Large Telescope* europeo, non sono fossili, nel senso paleontologico del termine. Non sono le tracce di uno di quegli organismi che i processi di fossilizzazione hanno fissato una volta per tutte in un istante della loro esistenza. Tanto è vero che non potremmo mai scoprire lo scheletro di Lucy ad un'età più avanzata, né tantomeno quello del piccolo dinosauro arrotolato nell'uovo fossile che possiamo tenere tra le mani. Tanto è vero che i nostri antenati hanno potuto ritenere che i fossili rinvenuti nei campi o nei cunicoli delle cave provenissero da un altro mondo e hanno perciò formulato la teoria delle catastrofi al fine di comprendere in un quadro scientifico un passato ormai trascorso. Gli oggetti celesti che possiamo osservare non sono fossili: essi sono "vivi" e ci permettono di studiarne l'evoluzione e la storia come faremmo con una rosa, un gatto, o una quercia, a seconda delle ore o delle stagioni, come se fossimo loro contemporanei. Conosciamo la ragione ed il limite di questa coincidenza: infatti alla scala dell'universo, la luce assume la velocità di una lumaca… Dunque, se siamo contemporanei delle stelle, lo siamo "in differita". In parole semplici, la partita alla quale assistiamo sul piccolo schermo è già stata giocata, ma non ne conosciamo il risultato prima di averla guardata fino alla fine.

La nostra è una strana situazione: per quanto siano effettivamente lontane nello spazio-tempo, queste stelle non appartengono ad un altro mondo o un'altra storia, ma fanno parte del nostro stesso identico universo. Il pensiero ecologico, dunque, non è l'unico ad invitarci a concepire il mondo non solo come ambiente circostante (l'*Um-welt* in tedesco), ma anche, se non soprattutto, come mondo-insieme (il *Mit-welt*). La volta celeste, non spiaccia al vecchio cardinale, non è solamente lo sfondo collocato e fissato dal Creatore per illuminare e valorizzare l'unico dramma davvero interessante, ovvero l'odissea dell'umanità o la salvezza delle nostre anime. Sotto lo sguardo dei telescopi e nel silenzio, le stelle ed i pianeti ci raggiungono ormai sul palcoscenico. Come ai tempi del giardino dell'Eden, essi accettano che diamo loro un nome per riconoscerli, pur senza poterli mai possedere. D'altronde chissà se altre intelligenze hanno già fatto lo stesso?

L'altro, la questione dell'altro: senz'altro un problema vecchio quanto la nostra specie e, allo stesso tempo, mai completamente risolto, e sempre rimesso all'ordine del giorno. Come se la questione dell'altro seguisse l'umanità come la sua ombra, pur mutando il contenuto. «Chi sei tu? Posso fare di te un *alter ego*, un altro me stesso?» continua a chiedere l'essere umano al suo «vicino di caverna», o all'indio del cosiddetto Nuovo Mondo, davanti alla scimmia Bonobo o all'ipotetico alieno, di fronte a chi non è ancora, o a chi non è più riconoscibile come pienamente umano… Si tratta di una domanda terribile ma anche necessaria, senza la quale l'essere umano non può costruire se stesso. Noi non possiamo nascere da noi stessi, crescere o svilupparci senza ricorrere, confrontarci, urtare l'altro, il nostro contemporaneo. E nello sguardo dell'altro ciascuno di noi può nascere a se stesso, trovare la propria origine e al contempo scegliere il proprio destino.

Per quanto riguarda la ricerca scientifica, la questione dell'altro si sviluppa in modo più pertinente nel campo della biologia. Mi dovrei accontentare qui di citare il campo del riconoscimento cellulare, ed i lavori del biologo francese Jean Dausset sul sistema HLA (antigeni umani leucocitari) e le sue applicazioni mediche, sia in immunologia sia nelle tecniche di trapianto. Dovrei menzionare anche

gli studi della sociobiologia, sicuramente discutibili ma molto stimolanti, che si appellano volentieri alle idee, *a priori* tanto umane, di altruismo ed egoismo. Un altro campo appena dissodato conferisce alla questione dell'altro una dimensione cosmica; si tratta dell'essobiologia, altrimenti detta lo studio delle forme ipotetiche di vita extraterrestre. Per non dimenticare il programma TETI che si occupa delle intelligenze extraterrestri, delle condizioni della loro esistenza, della loro scoperta e delle conseguenze per le società umane. Questi studi illustrano quel che ho appena detto sull'altro come origine di se stessi: interrogandosi sulle condizioni necessarie per l'emersione e il mantenimento di forme di vita fuori dalla Terra, i biologi sono pervenuti ad esaminare gli ambienti "estremi" del nostro pianeta, pervenendo così alla scoperta di nuove forme di vita, dette estremofile, di ulteriore arricchimento per la biodiversità terrestre, già straordinariamente ricca.
Non bisognerebbe credere di avere chiuso con la questione dell'altro riducendola a quella dell'alterità: le scienze moderne, rompendo con la fissità delle antiche, si sono interessate soprattutto ad un'altra prospettiva, quella dell'alterazione.

4. Alterazione

All'idea di un cosmo immutabile o mosso da leggi degne dell'orologeria svizzera, succede quella di un universo esso stesso immerso nella storia, preso fra i tormenti del parto, le sfide della crescita, gli obblighi della sopravvivenza e le angosce della scomparsa.
Inaugurate dalla prima caduta di un meteorite ufficialmente archiviata, il 10 novembre 1492 presso il villaggio alsaziano di Ensisheim, la cosmologia e l'astronomia contemporanee ci parlano ormai di vivai di stelle e stelle moribonde, giganti rosse e nane bianche. Il cosmo non è più immutabile, ma al contrario alterabile, così come gli organismi viventi. Ciò significa che anch'esso sarebbe sottomesso alle incognite dell'evoluzione? Anche lo spettro di Charles Darwin abiterebbe gli osservatori?
La figura dello studioso inglese, pur deformata dai tratti scimmieschi affibbiati dai suoi detrattori, rimane senza alcun dubbio una delle più importanti della scienza moderna: di certo egli merita di essere seppellito nell'abbazia di Westminster, non lontano da Isaac Newton. Sarebbe sicuramente un errore attribuire a lui la "scoperta" dell'evoluzione degli esseri viventi; di fatto conta numerosi precursori, soprattutto in Inghilterra (tra i quali il suo stesso nonno, Erasmus Darwin) ed in Francia (come tacere il nome di Lamarck?). Ma, attraverso Darwin ed i suoi studi la rivoluzione scatenata da Copernico e Galileo ha potuto estendersi al mondo della biologia: una volta messi in movimento gli astri, era il turno degli esseri viventi. *L'origine delle specie* (1859) segna la nascita di ciò che conviene chiamare, secondo il vocabolario di Thomas Kuhn, "il paradigma darwiniano", all'interno del quale continuano a svilupparsi le moderne ricerche biologiche. Nessuno dei protagonisti di queste ricerche potrebbe oggi avanzare la pretesa di possedere una visione ed una spiegazione definitiva degli esseri viventi. Nonostante gli straordinari progressi compiuti in un secolo e mezzo nel campo della genetica, della biologia molecolare ma anche della sistematica e dell'ecologia, l'essere vivente è ancora fonte di para-

dossi e sfida chi intraprende la via della ricerca e della dotta ignoranza[9]. Al centro, la grande questione: caso o necessità?
Albert Einstein rispondeva con l'affermazione che Dio non saprebbe giocare a dadi. Niels Bohr, invece, difendeva la teoria dell'esistenza, nel cuore della materia, di un'irriducibile casualità, e così rispondeva all'eminente collega: «Non sta certo a noi prescrivere a Dio come deve governare il mondo!».
A chi credere tra questi ed altri illustri ricercatori?
Certo non a quelli che sostengono di avere le prove in favore di una o dell'altra alternativa. Non troveremo certo prove definitive. Ci dovremo piuttosto accontentare di considerare il mondo e noi stessi come i frutti di un concorso di obblighi e casualità. Volendo qui evitare di scivolare nelle derive dell'unanimismo, mi pare interessante rifarmi ad una definizione possibile della nozione teologica di elezione:

> L'elezione per grazia divina costituisce il rifiuto di qualsivoglia forma di indeterminismo che vorrebbe considerare l'uomo come un prodotto del puro caso. Ma essa costituisce comunque il rifiuto di ogni forma di determinismo secondo il quale la storia scorrerebbe in modo meccanico seguendo un piano eterno, che non lascia alcuno spazio alla libera iniziativa divina e a quella dell'uomo che ad essa risponde[10].

La storia della natura come la raccontano i biologi contemporanei non è essa stessa attraversata da uno strano accordo tra determinismo e il suo contrario? Ne deriva che l'alterazione non prende solo le forme dell'invecchiamento, ma appare anche come la possibilità di una scelta da reiterare all'infinito, di una scelta da rifare o da accogliere continuamente. Affermando che non v'è niente di nuovo sotto il sole, Qoelet cerca dapprima di rassicurare se stesso, poiché sa bene che l'esistenza dell'essere umano non è che un eterno ricominciare. E Jacques Monod, al termine della ben nota riflessione filosofica *Il caso e la necessità*[11] getta le basi della prima necessità: «Infine l'uomo sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo dal quale è emerso per caso. Come il suo destino, i suoi doveri non sono scritti da nessuna parte. Sta a lui scegliere tra il Regno e le tenebre»[12]. Un altro biologo francese, René Dubos, si iscrive in una prospettiva analoga: ai suoi occhi l'umanità si distingue dall'animalità non tanto per le sue caratteristiche fisiologiche o comportamentali primarie, ma per la qualità delle sue azioni frutto di una scelta. «Essere umani significa scegliere»[13], scrive, trasformare dei bisogni utilitaristici in avventura dello spirito.

9) Cf. F. Kaplan, *Le paradoxe de la vie*, Edition La Decouverte, Paris 1994; J.-J. Kupiec, *Ni Dieu, ni gène*, Seuil, Paris 2000.
10) M. Löhrer, *Prédestination/Election*, in *Dictionnaire de théologie*, Cerf, Paris 1988, p. 565.
11) J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris 1970 (tr. it., *Il caso e la necessità: saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970).
12) *Ibid.*, pp. 194-195.
13) R. Dubos, *Choisir d'*être humain, Denoël, Paris 1974, p. 12.

Tuttavia, chi pretenderà di possedere tutti gli elementi necessari alla scelta dell'esistenza?

5. La fede e la prova degli inizi

Le nostre esistenze, prese tra Regno e tenebre, enigmatici elementi di sfondo, sono ben lontane dall'essere lunghi fiumi tranquilli che scorrono incessantemente. Esse sono costellate da termini davvero irreversibili; due in particolare ne costituiscono l'inizio e la fine: la nascita e la morte. L'esperienza che ognuno di noi può averne assume rapidamente le fattezze di una prova: nessuno può pretendere di essere contemporaneo alla propria nascita o alla propria morte, immancabilmente ognuno è in ritardo o in anticipo. Nonostante gli sforzi, le definizioni di medici e biologi restano problematiche. Prova ne sono i dibattiti suscitati dalla pratica dell'aborto e dell'eutanasia. Come se la nozione di inizio, che segna tanto profondamente le rappresentazioni moderne della natura, comportasse essa stessa la doppia necessità di cui parlavo: quella della scelta e quella della fiducia nell'altro.
Chi calcola l'età del nostro universo tra una dozzina ed una quindicina di miliardi di anni, riconosce di non poterne cogliere l'istante iniziale. Le leggi della fisica, che permettono di risalire nel tempo, sembrano perdere la loro efficacia ed, infine, entrano in contrasto con il cosiddetto muro di Planck. Se la mente può prolungare ulteriormente le tracce della retrospettiva fino all'ipotetico istante zero, un po' come si fa in ottica per costruire una vista in prospettiva, non per questo permette di coglierlo: uno spazio-tempo, un muro di 10^{-43} secondi ce ne separa irrimediabilmente. Siamo certamente i discendenti della creatura immortalata da Camille Flammarion che attraversa la sfera delle stelle fisse per cercare di vedere l'altro lato; ma sappiamo che esiste un'altra sfera che sarà sempre inaccessibile. È questo un altro modo di declinare il nome stesso che ci attribuiamo, *Homo sapiens sapiens*: un essere che sa di non sapere tutto, e che non potrà mai sapere tutto. Stephen Hawking stesso è ritornato sull'affermazione un po' azzardata e pretenziosa formulata al termine del suo best-seller *A Brief History of Time*:

> Se noi scoprissimo una teoria completa, essa dovrebbe un giorno essere comprensibile a grandi linee da tutti, e non solo da un pugno di scienziati. Allora noi tutti, filosofi, scienziati e gente della strada saremo capaci di prender parte alla discussione sul perché della nostra stessa esistenza e di quella dell'universo. Se trovassimo la risposta a questa domanda sarebbe il trionfo ultimo della ragione umana – in quel momento conosceremmo il pensiero di Dio[14].

Significa forse che la memoria dell'istante iniziale e ogni discorso possibile a riguardo appartiene ad un altro, ad un Totalmente Altro da noi stessi e dallo stesso universo? Così come il nostro stesso concepimento o, nello specchio dell'esisten-

14) S.W. Hawking, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs*, Flammarion (Champs, 238), Paris 1989, p. 220.

za, la nostra stessa morte, affidati entrambi alla memoria e alla parola dei nostri congiunti e dei nostri conoscenti?
L'inizio dell'universo, impossibile da cogliere, non potrà mai fornire una prova, ma solo mettere alla prova chi la cerca. Mettere alla prova, come ci aveva avvertito Tommaso d'Aquino:

> Solo la fede afferma che l'universo non esiste da sempre, e non se ne possono fornire prove dimostrative, cosicché lo definiamo un mistero ancor più alto di quello della Trinità. La ragione è innanzitutto che non possiamo dimostrare la novità del mondo considerando il mondo stesso. […] Il fatto che il mondo abbia avuto inizio è, di conseguenza, oggetto di fede; non è oggetto di dimostrazione o di scienza[15].

Di fronte al mondo descritto dagli astronomi e dai fisici, noi siamo come Marta, cui il Cristo chiede, prima della resurrezione di Lazzaro: «Credi questo?»[16]. Solamente la fede può rispondere a questa domanda, e non il sapere. Oppure, come lasciava intendere Teilhard de Chardin, un sapere senza illusione né finzione, prodotto dall'amore e dalla fede:

> Sapere che non siamo prigionieri. Sapere che vi è un'uscita, dell'aria, della luce, dell'amore, in qualche luogo, al di là della Morte. Il sapere senza illusione né finzione […]. Ecco ciò di cui noi, a costo di morire asfissiati dall'essenza stessa del nostro essere, abbiamo assolutamente bisogno[17].

6. Tacere ed adorare

Che resta dunque da fare al teologo e al credente di fronte alle rappresentazioni della natura offerte dalle scienze contemporanee? Tacere e adorare.
Tacere, come fece Giobbe al termine della sua terribile prova. Colpito da Dio, chiamato in causa dai suoi amici, chiede conto al suo Creatore, ma quest'ultimo non sembra rispondere! Gli impone al contrario una dimostrazione della sua onnipotenza in un succedersi di immagini: di fronte all'immensità dell'universo, davanti alla corsa degli astri e ai misteri dei viventi, Giobbe finisce per mettersi una mano sulla bocca, tacere fino a pentirsi «sopra polvere e cenere»[18]!
E se la prima qualità del teologo era la capacità di tacere...
Adorare. E per far ciò, riprendere le parole così belle del salmista, più sagge ma non meno umane di quelle del cardinale o del becchino:

15) *Somme théologique*, I pars, q. 46, a. 2 (trad. it., *La Summa teologica*, ed. Salani, Firenze 1972).
16) *Gv* 11, 26.
17) P. Teilhard de Chardin, *Le goût de vivre*, cit., p. 246.
18) *Gb* 42, 6.

> Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita,
> la luna e le stelle che tu hai fissate,
> che cosa è l'uomo perché te ne ricordi
> e il figlio dell'uomo perché te ne curi?
> Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
> di gloria e di onore lo hai coronato:
> gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
> tutto hai posto sotto i suoi piedi[19].

È straordinaria la situazione dell'essere umano, delicatamente poggiato tra i due infiniti che spaventerebbero il libertino di Pascal, dai quali può concentrare il mondo alla sua scala e dilatarsi al contempo alla scala del mondo. Impulso umano, umanista vorrei dire, nel quale il credente può confessare il compiersi della promessa originale fatta dal Creatore alla sua creatura: crearla a sua immagine, crearla capace di Lui.

JACQUES ARNOULD
Centre National d'Études Spatiales (CNES), Paris

19) *Sal* 8, 4-7.