

Sebbene varie ragioni differenzino Gioacchino da Fiore e Teilhard de Chardin, la **Dott.ssa Maura Caracciolo** ha saputo cogliere - *per la prima volta* - alcuni aspetti fondamentali che li accomunano o li contraddistinguono nelle loro visioni evolutivo-spirituali dell'umanità. Siamo pertanto onorati di pubblicare la sua singolare ricerca. (f.m.)

LA SPERANZA CRISTIANA IN GIOACCHINO DA FIORE E TEILHARD DE CHARDIN

*Perché la vita non abbia a fermarsi
la profezia è sempre imperfetta ed è la nostra,
ché solo Cristo è la pienezza dei secoli eterni».*
David Maria Turoldo

Maura Caracciolo

Nel cuore del Medioevo la figura del monaco calabrese Gioacchino da Fiore (1135 ca.-1202) occupa un posto del tutto particolare per il suo sguardo profetico, aperto ad un futuro di speranza in un periodo storico contrassegnato da cupe attese apocalittiche.

Monaco cistercense e poi abate, Gioacchino riuscì a conciliare il suo profondo bisogno di contemplazione e di preghiera con una vita attiva visitando e amministrando varie abbazie e intrattenendo rapporti con papi e imperatori che riconoscevano in lui santità di vita e spirito profetico, come si legge anche in Dante: *«il calabrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato»*.¹

Uomo colto, fine esegeta, decise, ad un certo punto della sua vita, di abbandonare l'ordine cistercense, non più confacente al suo ideale di vita eremitica, di povertà e contemplazione, per fondare sui monti della Sila, in un luogo che chiamerà Fiore – per analogia con Nazareth, Fiore della Galilea, dove avvenne l'Annunciazione – un cenobio dedicato a San Giovanni e un nuovo ordine, l'*Ordo florensis*, che Papa Celestino III approverà nel 1196. In quel momento, le lotte tra Papato e Impero, il diffondersi delle eresie, un clero accusato di abusi e cupidigia, avevano provocato un crescente disorientamento nei credenti e un forte bisogno di rinnovamento. Nascevano, così, nuovi movimenti religiosi che auspicavano una maggiore coerenza tra messaggio evangelico e pratica di vita, nonché il ritorno all'essenzialità del cristianesimo primitivo, apostolico. Alcuni di questi movimenti si innestarono nel solco della tradizione strutturandosi in ordini monastici, altri, considerati eretici per le forti critiche nei confronti della Chiesa e della tradizione dogmatica, rispondevano alle attese millenaristiche con una ricerca ostinata della purezza evangelica che avrebbe portato, in alcu-

¹ Paradiso, canto XII, vv. 140-141.

ni casi, a scelte estreme. Gioacchino divenne il precursore del connubio tra millenarismo e monachesimo, creando un modello medievale di vita alternativa.² Cercò di allontanare quel timore della fine dei tempi che imprigionava gli animi esortando a sperare perché non si doveva più attendere l'avvento della mistica Gerusalemme celeste ultraterrena, in quanto era possibile realizzare già sulla terra un'età di pace, di giustizia e di nuova vita spirituale.

L'Ordine fiorense da lui fondato sul ceppo dell'Ordine cistercense, avrebbe dovuto riformare il monachesimo benedettino-cistercense in una prospettiva essenzialmente escatologica ed ecclesiale, accentuando l'aspetto contemplativo e di povertà che avrebbe salvato la Chiesa dalla mondanizzazione e portato alla nascita di una nuova *ecclesia spiritualis* composta da *viri spirituales* e con a capo un *papa angelicus*.³ Non si trattava di cambiare la Chiesa, a cui peraltro l'abate di Fiore fu sempre fedele, ma di rinnovarla dall'interno, prediligendo un nuovo stile di vita che avrebbe portato alla nascita di una Chiesa non più potente, arricchita e oppressa da beni temporali, ma libera nella povertà e nella gioia.⁴

Gioacchino supera il dualismo agostiniano che individuava, nello svolgimento della storia cristiana, due realtà coesistenti ma antitetiche: il regno dello spirito, la *Civitas Dei*, e quello della carne, la *civitas* terrena. Solo alla fine dei tempi, aveva detto Agostino, l'escatologica città celeste avrebbe trionfato definitivamente su quella terrena. Il regno di Dio rimaneva sempre trascendente e quindi non sarebbe mai avvenuta, nel corso evolutivo della storia, la fusione di queste due realtà in un'unica Città di Dio.⁵

La grande innovazione di Gioacchino consiste, allora, in un nuovo approccio esegetico e interpretativo delle Scritture e dell'Apocalisse, in una nuova visione della storia in cui il progresso umano e spirituale si uniscono ad una profetica riflessione teologica. Quale *speculator*, «osservatore della storia umana»,⁶ come si definiva, l'abate Gioacchino meditava, infatti, non solo sulla grave crisi religiosa del suo tempo, sugli avvenimenti a lui contemporanei, ma anche sull'evoluzione della storia umana: passata, presente e futura. Trasse, da ciò, l'intuizione che l'Unità e la Trinità di Dio non appartenevano solo alla dimensione dogmatica perché il Dio vivente e trascendente attuava la sua vita trinitaria nel mondo da lui stesso creato e nel dinamismo dell'evoluzione storica, scandendo le tappe

² Cfr. D.C. WEST, *Un paradiso terrestre di tipo millenaristico: rinnovamento ed età dello Spirito Santo*, in *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*. Atti del II Congresso internazionale di Studi gioachimiti, Centro Internazionale di Studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1986, p. 82.

³ Cfr. C.D. FONSECA, *Rinnovamento della Chiesa e tensione escatologica in un testimone del secolo XII: Gioacchino da Fiore*, in «Rivista di Scienze Religiose» 18 (2004), pp. 19-54.

⁴ Cfr. STANISLAO da CAMPAGNOLA, *Influsso del gioachimismo nella letteratura umbro-francescana del Due-Trecento*, in «Analecta Terti Ordinis Regularis S. Francisci de Penitentia», 131 (1979), p. 446.

⁵ Cfr. A. CROCCO, *Il superamento del dualismo agostiniano nella concezione della storia di Gioacchino da Fiore*, in *L'età dello spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, Atti del II Congresso internazionale di studi gioachimiti, Centro internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 1986, pp.143-161.

⁶ STANISLAO da CAMPAGNOLA, cit., p. 444.

del cammino dell'uomo e orientandone i passi verso la salvezza.⁷ Adoperando una nuova categoria ermeneutica, la "concordia" – esposta in una delle sue opere maggiori, la *Concordia Novi et Veteri Testamenti* – ecco che figure,⁸ simboli, analogie tra fatti dell'Antico e del Nuovo Testamento trovavano una corrispondenza e un senso nuovo, sia nella reciprocità degli eventi che in relazione alla Trinità divina e all'evoluzione storica che Gioacchino divide in tre età: la prima, del Vecchio Testamento, è l'età del Padre, dei coniugati, posta sotto la legge scritta; la seconda, del Nuovo Testamento, è quella della rivelazione del Figlio che ha affidato ai chierici l'annuncio del suo Vangelo. E mentre questa seconda età volgeva al termine, affrontando le dure prove dell'Anticristo, Gioacchino vedeva prospettarsi la terza età, quella dello Spirito come era annunciata in san Giovanni: «*Quando verrà lo Spirito di verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da sé stesso, ma dirà tutto ciò che ha udito e vi annuncerà le cose future*».⁹

Lo Spirito, sinonimo di Luce, di amore, di pace e giustizia terrene, della conversione del mondo pagano, l'età dei monaci, che si sarebbe chiusa col Giudizio Universale. Ogni età era in relazione con la precedente e con la successiva. La salvezza, iniziata con la prima, si era realizzata con la seconda e si sarebbe conclusa con la terza in un crescendo di sempre maggiore consapevolezza dell'azione carismatica dello Spirito finché l'umanità avrebbe raggiunto forme elevate di etica spirituale, di piena libertà dal peccato e da ogni schiavitù storica e sociale, realizzando ciò che è scritto in San Paolo: «*Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*».¹⁰ L'esegesi biblica diventa così profezia e la visione trinitaria un'incessante «*teofania del Divino nel tempo*»,¹¹ mentre l'azione dello Spirito dona la speranza di un'età di pace da attuare nel *saeculum*, aspetto, questo, veramente nuovo per la teologia medievale.

Gioacchino si discosta dalla Scolastica che, ai suoi occhi, impoveriva il mistero della fede chiudendo il dogma trinitario in un arido teorema teologico mentre, secondo lui, doveva essere inserito nella realtà storica per poter esplicitare in pieno la sua ricchezza. L'abate di Fiore porta così al culmine il processo di «*sacralizzazione*» della storia, già presente nella mentalità religiosa del Medioevo.¹² Il monachesimo dei contemplativi assume, in un momento di decadenza della cristianità, un ruolo fondamentale per la storia della salvezza e fa da esempio e da guida per la comprensione del Vangelo eterno di Cristo che doveva essere recepito da tutti gli uomini con «*intelligenza spirituale*».

⁷ Cfr. F. D'ELIA, *Gioacchino da Fiore. Un maestro della civiltà europea*, Rubettino, Catanzaro, 1999, p.43.

⁸ Gioacchino da Fiore illustrò i vari temi del suo pensiero con bellissime figure simboliche raccolte poi dai suoi monaci nel *Liber Figurarum*, tra i più importanti codici miniati del Medio Evo: https://it.wikipedia.org/wiki/Liber_Figurarum

⁹ Gv. 16, 13.

¹⁰ Corinzi II, 3, 17. Cfr. A. CROCCO, cit., p. 157.

¹¹ Ivi, p. 151.

¹² Cfr. Ivi, pp. 151-152.

Scrive Ernesto Buonaiuti: «*Gioacchino è stato profeta nel più squisito senso della parola. Confortatore perché veggente, egli assegna un più alto valore carismatico e una più alta virtù salutifera alla speranza e alla fiducia nella contemplazione e nella letizia anziché alla disciplina e al magistero gerarchico*». ¹³

Il pensiero gioachimita si diffuse subito nella prima metà del Duecento e ispirò alcuni movimenti religiosi del tempo tra cui, soprattutto, il primo francescanesimo la cui Regola sembrò, ai contemporanei, l'attuazione della profezia gioachimita e il rimedio per riportare la Chiesa all'originaria purezza. ¹⁴ Anche se nel 1570 l'ordine fiorentino, tanto voluto da Gioacchino, confluisce nella comunità cistercense calabro-lucana, il suo sogno rimane ancora oggi «*un grandioso 'progetto teologico' di ripensare e interpretare la storia come manifestazione progressiva e 'figura' temporale dell'eterno mistero di Dio-Trinità*». ¹⁵

Dal chiuso di un cenobio medievale lo sguardo si allarga sugli ampi spazi attraversati da un paleontologo gesuita del XX secolo. Con Teilhard de Chardin l'escatologia cristiana incontra la scienza abbracciando un arco di tempo che va dal passato all'avvenire dell'uomo.

Rispetto alla visione gioachimita, lo Spirito non definisce un'età futura sulla terra ma è scintilla divina che vivifica la materia nella misura in cui l'amore si diffonde nell'intero Universo che, nella sua dinamicità evolutiva, progredisce verso una sempre maggiore complessità e coscienza secondo un moto inarrestabile e irreversibile che conduce al Cristo-Omega. Tutto ciò avviene per la natura stessa dello Spirito che è «*grandezza fisica in costante crescita*», così che non c'è alcun limite all'approfondimento della conoscenza e dell'amore. ¹⁶ Ma prima di giungere ai più alti livelli di coscienza, dove la materia diventa più rarefatta e la forza spirituale più avvolgente, la riflessione del pensiero, nel suo lento sviluppo, può far percepire all'uomo sensazioni di smarrimento di fronte all'immensità dell'Universo, di inquietudine spirituale, di paura esistenziale che inducono al pessimismo. Certamente, rispetto all'antichità, osserva Teilhard, il timore per la fine del mondo è molto meno sentito e, di conseguenza, si avverte meno la sollecitudine nel cercare di cambiare i nostri

¹³ E. BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*. Roma, Collezione meridionale, 1931, p. 226.

¹⁴ Cfr. STANISLAO da CAMPAGNOLA, cit., p. 453. Dopo la morte di Francesco, il giovane Ordine fu attraversato da incomprensioni e divisioni interne. L'ala rigorista, gli Spirituali, conquistati dalla dottrina escatologica di Gioacchino, si riconoscevano in quell'Ordine di monaci del tempo finale profetizzato dall'abate calabrese, mentre gli altri frati, e tra questi quelli che avevano vissuto con Francesco, restavano fedeli allo spirito delle origini. Per porre rimedio a questa situazione, nel 1257 fu eletto generale dell'Ordine Bonaventura da Bagnoregio che, pur non rifiutando la dottrina gioachimita della teologia della storia, riportò l'attenzione sull'importanza di una visione cristocentrica e sul fatto che lo Spirito di Dio opera nelle coscienze per guidare gli esseri verso la perfezione. Bonaventura distinse, inoltre, il francescanesimo da Francesco il quale anticipò, con la sua persona, una forma di vita escatologica e universale che si realizzerà alla fine dei tempi ma che non può esistere in questo mondo come istituzione bensì solo come irruzione della Grazia di Dio nel singolo. In tal modo, egli fece rientrare il gioachimismo degli Spirituali nell'ortodossia salvando l'Ordine da ogni contaminazione di elementi esterni. Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Ed. Porziuncola, Assisi, 2008, pp. 20-21, 76-86.

¹⁵ Cfr. A CROCCO, cit., p. 160.

¹⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La mia fede*, Queriniana, Brescia, 2015, pp. 108-109.

comportamenti. Anche se storicamente per noi cristiani l'attesa non ha mai cessato di guidare la nostra fede e diciamo di aspettare il regno di Dio, di vegliare nell'attesa del Maestro, in realtà, egli dice, bisogna riconoscere che oggi «*non aspettiamo più nulla*». Ecco, allora, che quel timore millenaristico che aveva attraversato il Medioevo diventa per l'uomo moderno angoscia esistenziale e vuoto di speranza. Il Cristo evangelico, si chiede Teilhard, può avere ancora su di noi quell'attrattiva che esercitava nel mondo Mediterraneo? E come affrontare l'inquietudine di non riuscire a percepirlo nella vastità del Creato? Occorre, allora, ridare all'uomo di oggi il senso dell'attesa, di «*un'immensa speranza totalmente umana*» perché si risvegli la forza di quelle aspirazioni religiose che facciano comprendere il forte legame esistente tra il soprannaturale e la natura umana, tra Cristo e l'impegno dell'uomo su questa terra.¹⁷ Cristo è il centro della creazione che diviene così un luogo sacro, l'Ambiente Divino in cui avviene l'incontro tra il Cristo emergente e l'universo convergente, ed è anche un luogo dell'anima in cui è possibile immergersi in Dio e allora capiremo, con «*lo sguardo dell'anima*», che è possibile cogliere la grandezza di questa presenza divina nell'universo perché Dio, secondo la sua promessa, ci aspetta nelle cose.¹⁸

Ogni uomo, dice Teilhard, occupa nell'Universo un punto particolare, diversamente situato ed elevato. Compito della nostra vita è allora quello «*di salire verso la luce, attraversando, per arrivare a Dio, una data serie di elementi creati, che non sono proprio ostacoli, ma punti d'appoggio da superare, mezzi da utilizzare, cibo da assimilare, linfa da epurare, elementi da associare e trascinare con noi*».¹⁹

Non si arriva a Dio senza attraversare la materia seguendo un determinato percorso che non è solo una distanza che separa ma anche una strada che unisce. Considerare un'evoluzione solo materiale non porterebbe ad uno stato di vera libertà ma un'evoluzione basata anche sullo Spirito, pur conservando tutte le leggi della Fisica, conduce all'accrescimento di coscienza collettiva. In un universo organicamente e psichicamente convergente, in cui l'umanità abbia realizzato una sola coscienza, una Noosfera unificata da sentimenti di solidarietà in un crescente bisogno di più-essere, la paura esistenziale, considerata da Teilhard un fenomeno di contro-evoluzione, si trasformerà allora in amore esistenziale e l'esito finale sarà la Parusia, la pienezza del disegno di salvezza al termine della vicenda umana.²⁰ La vera pace arriverà solo al termine del cammino, quando il male avrà raggiunto un punto minimo e tutte le ferite del mondo, gli odi, le lotte si dilegneranno «*sotto i raggi sempre più caldi di Omega*». Tutto ciò, precisa Teilhard, non ha niente in comune con i «*vecchi so-*

¹⁷ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, Queriniana, Brescia, 2014, pp. 123-124.

¹⁸ Cfr. Ivi, pp. 23, 89.

¹⁹ Ibidem, pp. 79-80.

²⁰ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Verso la convergenza*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2004, pp. 159-170.

gni millenaristi di un periodo terrestre paradisiaco alla fine dei tempi»²¹ dal momento che è conseguente ad uno stato di tensione interna tra forze disgreganti e forze di evasione psichica per eccesso di coscienza.

Rispetto al periodo storico in cui visse Gioacchino la prospettiva teologica è cambiata perché, osserva Teilhard, «se la preoccupazione dominante della Teologia durante i primi secoli della Chiesa fu quella di determinare, intellettualmente e misticamente, la posizione del Cristo rispetto alla Trinità, il suo interesse vitale, oggi, è diventato il seguente: analizzare e precisare le relazioni d'esistenza e d'influenza che passano tra il Cristo e l'Universo».²²

Se, dunque, la concezione cristocentrica di Teilhard si discosta da quella trinitaria dell'abate calabrese, che vede nella pienezza del tempo dello Spirito l'approdo finale della storia, è innegabile che entrambi, seppur così lontani nel tempo, abbiano avvertito lo stesso bisogno di cercare nell'evoluzione della storia e nelle Scritture una risposta alle incognite sul futuro dell'umanità prospettando all'uomo delle possibilità per progredire in vista di un "oltre" da preparare già nel Tempo allontanando lo spettro della paura e restituendo la speranza e il piacere per la vita. Per entrambi la prospettiva escatologica non ha nulla di apocalittico in senso catastrofico ma è il frutto di una lenta maturazione dell'evoluzione storica, fisica e spirituale di un'umanità in cammino verso la salvezza. Distogliendo lo sguardo dalle attese apocalittiche del suo tempo, Gioacchino aveva prospettato la rinascita della Chiesa e della società in un'età dello Spirito come realizzazione terrena del regno di Dio, partendo da un nucleo di monaci dediti alla contemplazione e alla preghiera.

Nel corso di una conferenza tenuta a Pechino nel 1945, Teilhard sembra riprendere proprio questo punto sottolineando l'importanza dell'aspetto spirituale, come fanno i mistici, per poter progredire verso il punto Omega, «Centro divino di convergenza». Così scrive: «Supponiamo che, da questo Centro universale, da questo Punto Omega, emanino costantemente raggi unicamente percettibili, sino a oggi, da coloro che chiamiamo "gli spiriti mistici". Immaginiamo pure che la sensibilità, o permeabilità mistica dello strato umano, accentuandosi con la planetizzazione, riesca a generalizzarsi in modo da scaldare psichicamente la Terra, mentre fisicamente essa si raffredda. Non diventa allora concepibile che l'umanità raggiunga, al termine della sua concentrazione e della sua totalizzazione su di sé, un punto critico di maturazione, al di là del quale, lasciando dietro di sé la Terra e le stelle ritornare lentamente alla massa evanescente dell'energia primordiale, essa si staccherebbe psichicamente dal pianeta per raggiungere, sola essenza irreversibile delle cose, il Punto Omega?».²³

²¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 389 e n. 2.

²² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Cristianesimo ed evoluzione*, in *La mia fede*, cit., p. 170.

²³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1972, p. 190.

I due religiosi avevano individuato nella Chiesa del loro tempo delle criticità che impedivano una consapevole ricerca spirituale da parte dei credenti. Che si trattasse di una gerarchia ecclesiastica attratta più dai beni temporali che da quelli spirituali o di una Chiesa che considerava come punto di forza e non di debolezza la propria rigidità dottrinale e non riconosceva i progressi della scienza – e quindi della conoscenza – che aprivano ad un nuovo rapporto tra Creatore e Creato, erano tutti sintomi dell’incapacità di capire che l’autentico messaggio evangelico esige, per la sua attuazione, la rinuncia ad ogni potere terreno, compreso quello sulle coscienze.

Il progresso, dice Teilhard, è invece alla base della morale cristiana, di una carità che non può essere rassegnata e statica altrimenti l’uomo non avvertirà più alcun motivo per amare il suo prossimo, per sentirsi solidale con l’intera Umanità così da lottare per tutta la vita per creare ciò che veramente ama.²⁴ Quel progresso storico-salvifico del pensiero gioachimita trova allora una corrispondenza nella concezione teilhardiana dell’evoluzione come progresso materiale e orizzontale dell’*in-avanti* unita ad un progresso spirituale verso l’*in-alto*. Entrambi hanno scelto quella che Teilhard definisce la «*via tertia*»²⁵ lungo la quale non si avverte più quell’oscillare tra il culto dello Spirito che impoverisce la Materia e il culto della Materia che nega lo Spirito perché «*lo Spirito non è più l’antipode, ma il polo superiore della Materia in via di super-centrazione: non più via media, timida e neutra; ma via superiore e ardita, nella quale si combinano correggendosi i valori e le proprietà delle altre due strade*».²⁶ Ed è un “muoversi verso” che si lascia alle spalle timori ed esitazioni, interpretazioni erranee e fuorvianti per accedere ad una nuova visione che unisce la Materia al Pensiero, il Pensiero a Dio e ridà speranza a quella tensione antica quanto il mondo che spinge il nostro essere sempre in avanti. L’umanità, divenuta cosciente di un futuro di vita e non di morte nel suo procedere verso il Cristo totale che attende al termine dell’evoluzione, potrà imparare a vivere il senso di una solidarietà universale nella consapevolezza di un comune destino verso una nuova forma di amore universale non ancora sperimentata dall’uomo e che unisce in Dio tutti gli elementi spirituali dell’Universo.²⁷ È così, dice Teilhard, che possiamo immaginarci come sarà la fine del mondo quando «*in seno ad un Oceano ormai tranquillo, ma nel quale ciascuna goccia avrà coscienza di essere rimasta se stessa, la straordinaria avventura del mondo sarà terminata. Il sogno di ogni mistica, l’eterno sogno panteista, avranno trovato piena e legittima soddisfazione, “Erit in omnibus omnia Deus”*».²⁸

²⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Verso la convergenza*, cit., p.62

²⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Verso la convergenza*, cit., p.65.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L’avvenire dell’uomo*, cit., pp. 186-187.

²⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La scienza di fronte a Cristo*, Il Segno dei Gabrielli, Verona 2002, pp. 112-113.